DIAL
Digital access to libraries

"Migration et pentecôtisme brésiliens entre le Brésil et la Belgique : une analyse à partir des enjeux du "relationnement""

Mareels, Elisabeth

ABSTRACT

A partir des années ’90, un lien inédit s’est établi entre le Brésil et la Belgique, et plus précisément entre l’Etat de Goiás avec sa capitale Goiânia et le Triângulo Mineiro (Minas Gerais), et Bruxelles. Des dizaines de milliers de Brésiliens de ces régions ont décidé de s’établir à Bruxelles, le temps d’accumuler suffisamment d’argent (ou le plus possible) pour améliorer leurs conditions de vie au Brésil. A partir des années ’30, le Centre-Ouest du Brésil connut une urbanisation rapide qui alla de pair avec un discours violent de la modernité et du progrès. Il fit émerger une société capitaliste et consommatrice qui connaît une inégalité des plus aigües en Amérique latine. Les conditions de vie et les aspirations des populations appartenant aux bas échelons de la hiérarchie socio-économique contribuent à un sentiment croissant d’insécurité et de violence en contexte urbain. Mais aussi, une frustration douloureuse émerge de l’impossibilité de sortir définitivement de la précarité et d’accéder pleinement à des services de qualité (enseignement, santé) et à la consommation. Le présent travail part d’une analyse des effets de cette sociohistoire sur les relations sociales contemporaines. Pour saisir les enjeux, l’analyse se base sur la théorie oppositionnelle casa et rua élaborée par Roberto DaMatta, complétée par la notion de voisinage développée par Edio Soares. A partir de cette base, l’analyse porte sur les objectifs du format de l’église en cellules de la dénomination goianienne Videira...

CITE THIS VERSION

Mareels, Elisabeth. *Migration et pentecôtisme brésiliens entre le Brésil et la Belgique : une analyse à partir des enjeux du "relationnement".* Prom. : Laurent, Pierre-Joseph http://hdl.handle.net/2078.1/174020

Le dépôt institutionnel DIAL est destiné au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques émanant des membres de l'UCLouvain. Toute utilisation de ce document à des fins lucratives ou commerciales est strictement interdite. L'utilisateur s'engage à respecter les droits d'auteur liés à ce document, principalement le droit à l'intégrité de l'œuvre et le droit à la paternité. La politique complète de copyright est disponible sur la page Copyright policy

DIAL is an institutional repository for the deposit and dissemination of scientific documents from UCLouvain members. Usage of this document for profit or commercial purposes is stricly prohibited. User agrees to respect copyright about this document, mainly text integrity and source mention. Full content of copyright policy is available at Copyright policy

Available at: http://hdl.handle.net/2078.1/174020

[Downloaded 2022/07/18 at 15:01:20]

Migration et pentecôtisme brésiliens entre le Brésil et la Belgique

Une analyse à partir des enjeux du « relationnement »

Elisabeth Mareels

Thèse présentée en vue de l'obtention du grade de docteur en sciences politiques et sociales

Directeur de thèse :

Pierre-Joseph Laurent, Laap/Université Catholique de Louvain

Membres du jury :

Véronique Boyer, Centre de Recherches sur le Brésil Colonial et Contemporain/EHESS

Sarah Demart, CEDEM/Université de Liège

Jacinthe Mazzocchetti, Laap/Université Catholique de Louvain

Alberto da Silva Moreira, Departamento de Filosofia e Teologia/Pontífica Universidade Católica de Goiás

Présidente du jury :

Anne-Marie Vuillemenot, Laap/Université Catholique de Louvain

Louvain-Neuve

20 avril 2016

Merci à

Adão, Adenilson, Adilson, Adriana, Albino, Alessandro, Aluízio, Amanda, Anderson, André, André, Antoine, Antônio, Beatriz, Beatriz, Benjamin, Bert, Bruno, Bruno, Carla, Carla, Cássia, Cássia, Cássia, Cerea, Claudia, Clea, Cleane, Coraci, Cristina, Dani, Daniel, Daniel, Daniely, Dany†, Delma, Dias, Dimitrov, Dinorá, Diogo, Diogo, Dora, Edna, Eduardo, Elenir, Eliezer, Elizete, Elza, Enilsa, Fábio, Farine, Felipe, Felipe, Fernando, Francisco, Geraldo, Gert, Giles, Gilka, Glaucia, Gloria, Hamilton, Héliton, Herber, Ineis, Inelsa, Ione, Ione, Ivanelde, Jakson, Jesiana, Jether, João, Joel, John, Jonas, Joaquím, Jozimar, Júnior, Kallenya, Karen, Keler, Koen, Leandro, Leandro, Lia, Libertino, Lídia, Lídia, Luciana, Luciana, Lucimar, Luís, Luís, Luzia, Manu, Marcelo, Marcelo, Marcial, Marcos, Marcos, Marcos, Maria, Maria-José, Maria-Vitória, Marinês, Maurício, Mauro, Mendes, Miller, Néliton, Nena, Neto, Nilson, Noemi, Núbia, Odair, Orlanda, Osmar, Paulo, Paulo, Paulo, Pedro, Philippe, Queila, Railton, Ramon, Raymond, Reginaldo, Renata, Ricardo, Rik†, Rômulo, Rômulo, Ronaldo, Roxana, Rudá, Samuel, Sane, Santos, Selma, Silvia, Soraia, Souza, Suely, Telma, Tássio, Tatiana, Tatiana, Teresinha, Thais, Tiago, Viviane, Viviane, Wagner, Walneide, Wanderson, Washington, Wesley, et de nombreux autres dont j'ignore le nom, ce qui n'enlève rien à ma gratitude.

John van der Dussen du Synode Fédéral des Eglises Protestantes et Evangéliques de Belgique pour sa confiance et les innombrables informations fournies à bon escient.

Pierre-Joseph Laurent, promoteur de la thèse, pour son soutien et ses commentaires constructifs.

Edio Soares et Jacinthe Mazzochetti, membres du comité d'accompagnement.

Sarah Demart, Jelle Creemers, Nadia Fadil et Bruno Zavataro pour leurs apports à partir de leurs propres recherches qui ont suscité des débats féconds et amplement nourri mes réflexions.

Ronaldo Almeida, Antony Artigas, Guilherme Burjack, Elisabeth Defreyne, Ghazaleh Haghdad Mofrad, Julie Hermesse, Tiago Meireles, Júlia Miranda, Martijn Oosterbaan, Mônica Pereira, Alberto da Silva Moreira, Elizete da Silva, Lionel Simon, Edio Soares, Flávio Sofiati, Dalva Souza, Jean-Claude Thienpont, Edoardo Traversa, Linda van de Kamp, pour les discussions et échanges enrichissants.

Les membres du Laap.

Jacqueline Rossi pour la relecture et les corrections linguistiques.

Ma famille et mes amis.

Table des matières

Introduction 7

Roberto DaMatta et le « drame social » 8

Casa, *rua* et voisinage 9

Le relationnement par le religieux 14

Note sur la recherche 18

Partie 1 : Goiânia, capitale du *sertão* 21

Chapitre 1 - A la recherche de la ville... 24

Chapitre 2 - De l'or à la modernité rêvée 28

1. L'or, début et fin de tout 28

2. De la « décadence » au « retard » dans l'historiographie goiane 31

3. Une nouvelle santé pour le Goiás : Goiânia 33

Chapitre 3 - Goiânia, la modernité au milieu du *sertão* 37

1. La « culture » du nouvel homme du *sertão* 37

2. Le *sertão* dans la ville 38

3. Le paradis perdu 41

Chapitre 4 - Du *sertão* à la *casa* (et la *rua*) 48

1. Les sens du *sertão* 48

2. L'imaginaire du *sertão*, ou le voisinage perdu 50

2.1. *Casa* et *rua* 50

2.2. Le voisinage 51

2.3. L'imaginaire du *sertão* 53

3. L'insuffisance de la *casa* pour se confronter à la *rua* 57

Partie 2 : *Videira*, la réciprocité et la *casa* au service de l'église 61

Chapitre 1 - Une *« visitante »* à Videira 65

Chapitre 2 - L'église en cellules 78

1. Les réunions dans les maisons, du pragmatisme à la stratégie 80

2. G12, M12, G5, R12… des chiffres et des lettres dans le pentecôtisme brésilien 86

Chapitre 3 - *Videira - Igreja em células* 95
1. *Luz para os Povos*, le « grand laboratoire » de *Videira* 95
2. La fondation de *Videira - Igreja em células* et *Vinha - Ministérios associados* 97
3. L'église en cellules selon *Videira* 100
3.1. Le parcours institutionnel : de l'expérience primordiale au savoir..... 100
3.2. L'approche théologique : des *crentes* et des *vencedores* 104
Chapitre 4 - Des liens pour échafauder sa réussite 108
1. Des liens et des réseaux dans la l'église en cellules 108
1.1. L'autorité et l'obéissance : une relation de don/contre-don..... 108
1.2. Des voisinages d'affinité par la *casa* 113
2. La spiritualisation de la réussite 117

Partie 3 : Bruxelles, la *rua* dans un « hors-lieu » particulier 125
Chapitre 1 - Les migrations brésiliennes dans le monde 129
Chapitre 2 - La Belgique, au bout du compte 137
1. La récente diaspora économique brésilienne : des liens inédits entre le Brésil et la Belgique 138
2. Les différents moments de la migration brésilienne en Belgique 141
3. Le territoire circulatoire du Brésil à la Belgique, routes et déroutes 143
Chapitre 3 - Le « hors-lieu » des Brésiliens à Bruxelles..... 157
1. L'entre soi de la « goianité » à Bruxelles 158
2. Au départ de la migration, la *casa* comme obstacle 165
3. Le marché de travail (différencié) des Brésiliennes et des Brésiliens 170
4. Le port d'arrivée (provisoire) des Brésiliens et ses quartiers 174
5. Des « transmigrants » dans un « hors-lieu » particulier.....178
Chapitre 4 - Bruxelles, les autres et la *rua*..... 184
1. La famille, quelques amis, beaucoup de *colegas* et *ninguém* 184
2. La *rua* bruxelloise et sa *malandragem* 190
2.1. Les « démunis » 192
2.2. Une « insoutenable » égalité..... 197
2.3. Tous des *malandros* (sauf soi-même) 198

Partie 4 : Voisinages pentecôtistes brésiliens à Bruxelles 205

Chapitre 1 - Parcours de migrants pentecôtistes 213

Edmilson 213

Clara 217

Cristiane 221

Tiago et Rosa 228

Ricardo 233

Chapitre 2 - La *casa* pentecôtiste 239

1. La *casa*, la mère et la tradition religieuse 239

2. La conversion comme retour à la *casa* 241

Chapitre 3 - Quand il y a *casa* et voisinage… 248

1. La *casa* au-delà des divergences religieuses 248

2. Du butinage religieux et de ses « sens » 250

Chapitre 4 - Quand il n'y a plus que la *rua*… 253

1. Trouver une « personne » *crente* 253

2. La *casa* et la *rua* à l'église 255

2.1. L'église dans les maisons 255

2.2. Les crentes sans église 260

Partie 5 : Des migrants-missionnaires et pasteurs-migrants à l'invention de la « pauvreté spirituelle » de la Belgique 267

Chapitre 1 - De *Pão da Vida* à *Videira*… etcetera 271

Des pionniers 271

D'une migrante goianienne à *Videira - Igreja em células* à Bruxelles 274

Videira à Bruxelles, siège de *Vinha Europa do Norte* 279

L'évangélisation « spontanée » de l'Europe depuis Goiânia 285

Le problème de la « mentalité du Brésil » à Bruxelles 291

La Belgique, un pays qui « n'a pas d'histoire de réveil » 294

Etcetera 297

Chapitre 2 - Le pentecôtisme brésilien transnational, voies et acteurs 300

1. La migration brésilienne et le pentecôtisme brésilien transnational 301

1.1. Le transnationalisme des « multinationales » religieuses 302

1.2. Le transnationalisme des migrants pentecôtistes 310
2. Le champ pentecôtiste brésilien en Belgique 318
2.1. Les implantations institutionnelles : des multinationales religieuses aux missionnaires d'église 321
2.2. Les pasteurs « indépendants » 322
2.3. Les dissidences 329
Chapitre 3 - Des portes de la ville à la conquête des nations 334
1. L'insertion *matérielle* des églises pentecôtistes brésiliennes à Bruxelles 335
2. L'insertion *spirituelle* des églises pentecôtistes brésiliennes à Bruxelles 338
3. L'évangélisation des Belges et l'expérience migratoire 339
4. Bruxelles, enjeux spirituels et missions interculturelles 343
Chapitre 4 - Le pentecôtisme brésilien transnational et la découverte d'une nouvelle « géopolitique spirituelle » à partir de la Belgique 347

Conclusion 356
Etat versus minimum social vital 359
L'acceptation difficile du religieux dans la « diversité culturelle » bruxelloise 364
Une « hétérotopie relationnelle » 371

Epilogue 372
« A carrinha » (La camionnette) 373

Références citées 380

Introduction

Roberto DaMatta et le « drame social »

Les relations sociales sont centrales dans les analyses de la société brésilienne par Roberto DaMatta (1986, 1997a, 1997b). Plus que le lien entre une « chose » et une autre, c'est le processus qui a lieu pour établir ce lien, le « relationnement » (*relacionamento*), qui l'intéresse[1]. Car il détermine la place des « choses », place relative et fonction de la situation d'interaction entre les acteurs impliqués. Le besoin de déterminer la place des « choses » résulte, selon DaMatta, du caractère fortement hiérarchisé de la société brésilienne. Chez soi, à la *casa* (maison), parmi la famille et les amis, la « place des choses » est déterminée par une hiérarchie établie par la « tradition familiale », des valeurs qui fournissent « un certain style et une certaine manière d'être (*ser e estar*) » (DaMatta, 1986, p. 24). Ces valeurs « données » imprègnent le type de relations qu'il convient d'y avoir, celles de la solidarité, de l'entre-aide, du respect, de la confiance, de l'amour. En dehors de la maison, par contre, dans la *rua* (rue), le travail de relationnement doit être sans cesse renouvelé. Il s'agit de se positionner au mieux dans une hiérarchie déterminée par des critères dont le plus important est économique. En effet, dans la *rua*, c'est le statut socio-économique qui fait le plus sens pour déterminer la place de chacun, de chaque « chose ».

Telle est en quelques mots la théorie de Roberto DaMatta pour analyser les interactions entre Brésiliens, la société de son pays, le Brésil. Elle sera le point de départ de cette thèse pour comprendre ce qui se joue, en termes de relationnement, dans la formation du projet migratoire des Brésiliens au Brésil – et plus particulièrement dans l'Etat du Goiás et sa capitale Goiânia –, dans la situation problématique des migrants à leur arrivée à Bruxelles et comment le religieux intervient pour faire face aux enjeux relationnels.

Le texte se déroule comme un va-et-vient entre le Brésil et la Belgique, qui forment un continuum dans l'esprit, et dans le cœur, des migrants Brésiliens : ils débarquent à Bruxelles non pas avec l'intention d'y rester mais avec l'espoir d'une meilleure vie au Brésil. Ainsi, les pratiques, attitudes et manières de voir baignent dans un imaginaire éminemment transnational dont les points de départ *et* d'arrivée sont invariablement le Brésil. Reliant ces deux points, temporellement distincts mais spatialement identiques, se trouve un territoire circulatoire (Tarrius, 1993) qui comprend Bruxelles.

Bruxelles est, dans l'imaginaire des migrants, un lieu de *transit*. Mais Bruxelles est aussi, dans le déroulement de cette nouvelle vie quotidienne, le lieu d'un *drame social*. Il l'est, j'ose dire, dans le

[1] « Relationnement » est un mot qui n'existe pas en français, mais je voudrais proposer d'utiliser ce néologisme (et traduction littérale du portugais) pour souligner le caractère processuel de l'établissement des relations sociales.

sens prosaïque de dramatique, saisissant, et peut-être surtout tragique. Mais il l'est également dans le sens qu'en propose Roberto DaMatta comme

> un moment au-dessus – au-delà ou en-deçà – des routines qui gouvernent le monde quotidien. Ensuite, comme l'indique Turner[2], le point de base du drame social se trouve dans l'action qui rompt avec une norme sociale vécue de manière quasi automatique, et aussi l'ensemble des actions qui enclenchent les processus compensatoires (ou de soulagement). (DaMatta, 1997b, p. 215)

Pour Roberto DaMatta, le drame social se joue dans la *rua* et il en analyse les mécanismes adoptés « socio-logiquement » dans la société brésilienne. Il se réfère en particulier au *« sabe com quem está falando ? »* (« tu sais à qui tu parles ? »), un rite qui doit résoudre le dilemme brésilien : le passage problématique de la *casa*, où chacun est une « personne » inscrite dans son milieu social avec ses règles, à la *rua*, où chacun devient un « individu » soumis aux lois impersonnelles de l'Etat qui créent *a priori* une situation d'égalité. L'expérience de l'impossibilité de créer une société égalitaire génère la méfiance quant à ces lois et le *« sabe com quem está falando ? »* comme une solution violente pour avoir le dessus dans la hiérarchie inévitable en faisant valoir son statut social.

A Bruxelles, comme nous le verrons, le drame social est doublement tragique. D'une part, la *rua* devient omniprésente dans un univers qui, bien que hors du Brésil, est principalement brésilien. D'autre part, dans cette sorte de microsociété brésilienne à Bruxelles, il s'avère que le jeu du drame et les règles « socio-logiques » sont brouillés. Les acteurs devront trouver de nouvelles manières de faire pour « jouer le jeu ». La théorie de DaMatta telle qu'il la développe au sein de la société brésilienne au Brésil permet, par contraste (et ce d'autant plus que les migrants baignent dans cet imaginaire transnational), de montrer ce qui à Bruxelles change le plus fondamentalement pour les Brésiliens : le relationnement et ses critères. Certes, il n'y a pas que les relations sociales et leur mode d'établissement qui changent pour ces Brésiliens. L'effet du contexte belge – avec ses lois (migratoires), son économie, sa population, ses langues – sur les expériences migratoires sera également abordé. Cependant, il m'est apparu sur le terrain que c'est là que se trouve le point névralgique de leurs plus vives émotions et souffrances bouleversantes.

Casa, *rua* et voisinage

Au cours de la recherche, la théorie de DaMatta m'a permis d'abord de saisir les enjeux de cet univers brésilien à Bruxelles. Mais elle m'a également amenée à interroger et observer les relations sociales en amont, dans le lieu d'origine des migrants brésiliens. Les recherches de DaMatta auraient peut-être pu suffire, étant donné qu'elles ont eu lieu au Brésil. Cependant, pendant mes deux séjours dans l'Etat de Goiás et sa capitale Goiânia, lieu d'origine prédominant dans la récente diaspora brésilienne, la vie quotidienne a mis en exergue des éléments supplémentaires.

[2] Turner (1957, 1974 [1969]).

Ils concernent en particulier l'expérience « écrasante » de la ville où, en même temps, les références au rural sont omniprésentes – dans les conversations, les média, la musique, les modes vestimentaires, les loisirs. La ville apparaissait comme un mal nécessaire. Elle offre l'espoir d'une certaine stabilité par l'accès aux nécessités de base (éducation, santé…), au travail, à la consommation. Mais elle est en même temps un vecteur d'instabilité en raison des espoirs déçus par l'inégalité sociale et la sensation de perte de contrôle des relationnements. Il s'avérait que les Goians[3] urbains remédient à ce mal nécessaire par le rural, ou mieux, le *sertão* (littéralement « désert »), le *cerrado* (biome régional, en français « savane ») : « le week-end, tout le monde part pour la campagne ». En effet, le calme plat des week-ends contrastait avec la vie mouvementée et bruyante de la semaine. La campagne semblait l'espace-temps par excellence du loisir *et* du partage avec la famille et les amis, comme si la *casa* se vivait de préférence en dehors de la ville. Tout ce qui se référait à cette campagne et recevait le qualificatif *sertanejo* (du *sertão*) ou *do cerrado* (du *cerrado*) était ainsi connoté d'une valeur positive. Mais cette valeur était teintée d'une certaine nostalgie, qui imprégnait les discours sur la vie chaotique en ville.

Surgissait ainsi ce que j'appelle « l'imaginaire du *sertão* », l'imaginaire d'une vie rurale idéalisée qui aurait précédé l'urbanisation fulgurante d'un Etat de Goiás essentiellement rural, il y a moins d'un siècle. Il révèle l'expérience des relationnements problématiques en ville : la sensation d'anonymat, de danger et de perte d'innocence, due à la croissance démographique exponentielle, le délitement des liens familiaux, nourris par les flux migratoires internes au Brésil, et l'augmentation de la violence urbaine réelle ou imaginée. En particulier à Goiânia, la *casa* et la *rua* étaient vécus comme deux espaces radicalement opposés.

Cette opposition est, chez DaMatta, conceptuelle. Son inspiration pour la sélection de ces termes oppositionnels, *casa* et *rua*, vient du langage quotidien. En particulier le mot *rua* a une connotation péjorative, que nous connaissons également en français comme « fille des rues », « gamins des rues » ou « les jeunes qui traînent dans la rue ». *Casa* et *rua* sont ici donc considérés comme des images fortes pour désigner des types de relations qui se nouent par excellence soit dans la maison, soit dans la rue. Mais DaMatta indique également qu'il y a une gradation, un continuum de l'intimité de la *casa*, vers la *rua*, en passant par des espaces intermédiaires (DaMatta, 1997b). Par exemple, dans la maison, il y a des espaces intermédiaires comme le salon où l'on reçoit les visiteurs, la véranda entre la maison et la rue. La rue elle-même peut aussi contenir des gradations, quand les habitants parlent de « ma » ou de « notre » rue, indiquant une plus grande familiarité avec cet espace en dehors de la maison que simplement « la » rue. Or, il ne va pas vraiment plus loin dans

[3] L'habitant de l'Etat de Goiás est appelé *goiano*, ce que je traduirai par « Goian ». L'habitant de la capitale Goiânia se dit *goianiense*, ce que je traduirai par « Goianien ».

l'analyse de ce continuum – ce qui est dû, à mon sens, au fait qu'il se consacre avant tout à bien spécifier l'essence de ses concepts – ce qui a amené certains auteurs (Rougeon, 2012 ; Souza, 2001) à critiquer le caractère trop dualiste de cette opposition *casa* et *rua*.

Ainsi, Marina Rougeon (2012) estime que la conception de la *casa* selon DaMatta, comme un espace où tout est maîtrisé et chaque chose à sa place, est trop limitée et ne permet pas d'inclure ce qui fait tension. Elle fonde sa critique sur ses recherches dans des quartiers de Cidade de Goiás (Etat de Goiás, Brésil), où elle analyse les pratiques *caseiras* – *caseiro* étant un terme emic, signifiant littéralement « de la maison, fait maison ». Celles-ci comprennent les remèdes sur base de substances végétales et animales locales et les bénédictions effectuées par des spécialistes (médiums, bénisseurs) qui mobilisent des panthéons personnels combinant des figures issues de multiples formes de croyance. Elle observe avec finesse que ces pratiques, si elles ont bien lieu dans les maisons, permettent d'établir des liens entre les habitants du quartier qui visitent les maisons des autres pour échanger des recettes, demander une bénédiction… selon les capacités reconnues de la personne sollicitée pour résoudre des problèmes d'ordre pratique et spirituel. Or, ces liens peuvent aussi être ambigus, générant tantôt de la proximité par la solidarité, la confiance, tantôt de la distance, quand ils donnent lieu à la jalousie, l'envie. De ce fait, elle conclut que le terme *caseiro*, dérivé du mot *casa*, englobe bien plus que ce que propose DaMatta. Car les pratiques *caseiras* créent des liens entre les maisons et non seulement dans les maisons. En outre, ils ne sont pas toujours tout à fait maîtrisés, sous-entendant qu'ils peuvent être des relations de conflit.

Cependant, il est peut-être possible d'aborder ces pratiques autrement et de commencer par se demander si ces pratiques *caseiras* ne créeraient pas des liens entre les maisons justement parce qu'elles ont lieu *dans* les maisons. Le point de vue analytique adopté par Edio Soares (2009) peut être éclairant ici. Dans son étude des pratiques religieuses à Paranagua-mirim (Etat de Santa Catarina, Brésil), il fait également appel à l'opposition conceptuelle de DaMatta. Il note que pour aller d'une maison à l'autre, la rue, lieu des dangers, de conflits, d'imprévus, de méfiance, est un passage obligatoire. Cependant, les habitants de Paranagua-mirim développent des manières de faire pour affronter la *rua* : en créant des liens de voisinage entre les maisons.

Le voisin (qui peut même venir de loin) est celui que les habitants du quartier admettent chez eux. Les relations de voisinage supposent l'endettement et la protection au moyen d'un échange de « choses » tant matérielles que spirituelles : une relation de don/contre-don (Mauss, 2012a [1950]). Ces échanges ont lieu dans la maison (les maisons), car étant *casa*, elle est le lieu qui idéalement unit les gens, par opposition à la *rua*, qui les sépare. Etablir un lien de voisinage implique donc d'examiner la disposition de l'autre à s'engager dans une relation d'endettement. Le refus ou l'incapacité de donner exclut d'emblée du cercle des relations de voisinage. De cette manière, nous pouvons également imaginer qu'un voisin, admis à la maison, ne se comporte pas tout à fait ou plus du tout

selon la modalité de la *casa*, créant par là des tensions et du conflit. Il peut ainsi cesser d'être un voisin. « Le voisinage est relation », dit Edio Soares, « Cette relation implique le don. Pas de don, pas de relation, pas de voisin » (Soares, 2009, p. 276).

C'est ainsi que selon moi, la mise en relation que permet la *casa* (et, en effet, non pas la *rua*) peut avoir une issue négative quand elle ne procède pas selon le mode de relationnement attendu. L'opposition conceptuelle *casa* et *rua* garde ainsi sa pertinence quand on adopte le terme *voisinage* qui permet, mieux que la notion de *caseiro*, d'englober ce qui se noue entre les maisons et de saisir à la fois la proximité et les tensions.

Casa et *rua* désignent chacun des modes de relationnement idéal-typiques qui ont lieu « socio-logiquement » respectivement dans la maison et dans la rue, mais ils ne se réduisent pas aux espaces réels de la maison et de la rue. Et c'est bien dans ce sens que je compte mobiliser les deux termes – en les utilisant en portugais pour me référer aux concepts et en français pour me référer aux espaces concrets. Cela permet de comprendre les tensions centrales dans mon analyse : les conflits qui émergent dans la maison quand le comportement est en discordance avec la *casa*. Autrement dit, quand dans la maison, le mode de relationnement tend vers celui de la *rua*.

C'est ce qui arrive aux Brésiliens au Brésil, quand l'individualisme croissant crée des frictions au sein de la famille car il est incompatible avec la loyauté, la solidarité. Cet individualisme croissant naît du capitalisme néolibéral et de l'idéal de consommation qui dominent le monde contemporain. Goiânia, voulue symbole de la modernité et du progrès, en fait pleinement partie et est devenue la ville d'Amérique latine où l'inégalité sociale est la plus aigüe. Le désir d'ascension sociale qui en résulte fait de Goiânia un lieu d'aspirations déçues. Les jeunes adultes des classes populaires prennent conscience de l'insuffisance des moyens (capitaux culturel, social et économique) offerts par la famille et le milieu social dans lesquels ils sont inscrits, la *casa*, à laquelle ils sont en même temps supposés contribuer, être loyaux. C'est comme si leur être « personne » dans une certaine *casa*, les rend incapables de vaincre en tant qu'« individu » dans la *rua*. La *casa* est vécue comme inapte à la réalisation de soi, voire même comme un blocage.

Cette nouvelle donne ne reçoit que peu de secours du voisinage, dont la perte est révélée par l'expérience de l'anonymat et de l'insécurité en contexte urbain et l'imaginaire du *sertão*. Ils ont moins de possibilités d'endettement et de protection. Il n'y a, pour ainsi dire, pas ou plus suffisamment de voisins qui permettent de faire face à la *rua*. C'est dans ce sens qu'à Goiânia, la *casa* et la *rua* sont vécus comme deux espaces radicalement opposés. Et c'est cette situation problématique qui peut faire émerger la migration comme une possibilité pour « sortir de là », comme un nouvel espoir de réalisation de soi mais aussi une manière radicale de prise de distance.

A Bruxelles, les conflits qui émergent dans la maison dus à un comportement en discordance avec la *casa* prennent une autre tournure. Ils peuvent même arriver à leur comble si l'on considère ce qui

arrive à nombre de Brésiliens récemment arrivés à Bruxelles. Souvent, dans leur premier logement, ils sont entassés dans des chambres avec de parfaits inconnus aux habitudes et valeurs morales différentes. L'intimité est impossible. C'est ainsi qu'ils peuvent se trouver pleinement dans la *rua*, tout en étant à la maison.

Sans *casa* donc, ou presque, la *rua* est d'autant plus insupportable que le voisinage fait défaut. Ou comme le dirait Michel Agier, ils sont dépourvus du *minimum social vital* (Agier, 1999, p. 158). La première urgence qui se fait sentir, pour trouver un logement décent, un travail, est celle de l'élaboration d'un nouveau voisinage. Cela est problématique puisque, comme nous l'avons vu, les liens de proximité se nouent dans la *casa* qui unit les gens, alors que la *rua* les sépare.

Une autre donne vient complexifier ces circonstances. Dans la *rua*, nous l'avons dit, les lois impersonnelles de l'Etat créent d'emblée une situation d'égalité (donnant lieu au dilemme brésilien). A Bruxelles, cette situation a d'abord la particularité de faire des migrants brésiliens des « hors la loi » étant donné que la plupart d'entre eux sont des « migrants non autorisés » (Marquardt et al., 2013) qui travaillent au noir. L'autre particularité réside dans leur origine sociale populaire commune qui, du même pas, a donné lieu à la formation de projets migratoires qui se ressemblent comme deux gouttes d'eau : l'accumulation rapide en vue de retourner au Brésil. De manière ironique peut-être, ces migrants brésiliens, aux aspirations d'ascension sociale, se voient obligés d'affronter une situation d'égalité socio-économique d'autant plus patente – et pathétique – qu'elle est régie par « la loi du plus fort, la loi de la jungle », pour utiliser leurs mots. Ainsi à Bruxelles, la *rua* est non seulement omniprésente, mais elle est également dominée par une compétition féroce qui alimente la jalousie, l'envie. Et dans cette *rua*, ils sont tous des *malandros* (voyous), un peu ou beaucoup.

Pour DaMatta, le *malandro* est un « être disloqué des règles formelles, fatalement exclu du marché du travail » (DaMatta, 1997b, p. 276). Cette exclusion n'est pas ici la conséquence d'une aversion au travail, telle que le veut l'image du *malandro* utilisée par DaMatta. Au contraire, au départ du moins, la volonté de travailler est l'ambition première, voire même une obsession. Or, migrants non autorisés, ils se voient obligés d'œuvrer en dehors du marché du travail formel. Et là, « c'est le cœur qui invente les règles » (DaMatta, 1997b, p. 277). Les plus prudents tentent de se faire discrets et d'enfreindre le moins possible les lois belges. D'autres se spécialisent dans le détournement des lois et même mettent à profit leur statut de « hors la loi », et surtout celui des autres, pour l'accumulation propre. « Ne pas exister » (légalement) facilite les opérations illicites et la disparition. Les différentes gradations de *malandragem* ajoutent ainsi à la jalousie et l'envie, la méfiance entre Brésiliens ; et tous s'alimentent mutuellement.

Le statut socio-économique n'est plus d'aucun recours pour catégoriser les autres : un enrichissement éventuel peut être le résultat d'une *malandragem* habile et abusive. Mais aussi, il peut susciter la jalousie et l'envie donc il convient de le dissimuler. Car dans cette situation d'égalité,

le statut de « hors la loi » reste *le* talon d'Achille des migrants non autorisés qui pourrait bien se tourner contre eux : la dénonciation de l'autre auprès des autorités belges, inspirée par l'envie, est une épée de Damoclès qui les menace en permanence.

Telle est la *rua* bruxelloise des migrants brésiliens. C'est une *rua* qui s'insinue dans l'espace de la maison et qui est dominée par la *malandragem* à faible ou forte dose, et tout cela en l'absence de voisinage. Tous ses ingrédients forment la base du drame social dont les migrants doivent inventer le jeu et les règles.

Le relationnement par le religieux

La théorie relationnelle de DaMatta que j'ai adoptée et élargie jusqu'ici prend en compte le relationnement entre acteurs. Cependant, dans certains de ses écrits (DaMatta, 1986, 1997a), il va au-delà de ces seules relations que nous pouvons qualifier d'horizontales. Quand il énonce que le Brésil est une *société relationnelle* (DaMatta, 1997a, p. 23), il entend également analyser un monde plus vaste, ou mieux, les relations entre *des mondes* : le monde ici-bas – celui qui englobe la *casa* et la *rua* – et « l'autre monde ». En étudiant le livre magistral de Jorge Amado, *Dona Flor e seus dois maridos*, il dévoile « cet art tant brésilien de construire des triangles » (DaMatta, 1997a, p. 23), reliant la *casa*, la *rua* et cet autre monde, celui des morts, des esprits, des saints, des dieux.

Or globalement, Roberto DaMatta n'aborde que très peu le religieux. C'est un fait étonnant vu l'étymologie de ce mot – *relegere* (recueillir, rassembler) ou *religare* (relier) (Robert, 1995) – qui renvoie clairement à l'action de mettre en relation. Le caractère relationnel du religieux est en outre présent depuis les débuts dans la discipline socio-anthropologique, notamment dans les écrits des pères fondateurs tels qu'Emile Durkheim (2008 [1912]), Marcel Mauss (2012b [1950]) et Max Weber (2006 [1921-22]).

La faible présence du religieux dans ses analyses est d'autant plus curieuse qu'il définit la *casa* comme le lieu de la tradition, de la transmission de valeurs morales. Il qualifie ces valeurs morales – respect, considération, amour, loyauté, solidarité… – mais ne semble pas les inscrire dans la sphère religieuse. Pourtant, les pratiques et croyances religieuses sont en premier lieu transmises par les parents et le religieux est une source importante de valeurs morales, de tabous, de ce qui est autorisé (pur) ou non (impur). Le religieux n'est pas le simple fait des institutions, la religion instituée, mais est également fortement présent dans les maisons, où les pratiques et signes religieux, en particulier au Brésil, peuvent être multiples, très présents et occupent une place de choix.

Comme le dit Edio Soares en parlant de Paranagua-mirim, « il y a des maisons de Dieu – elles sont nombreuses – et des "dieux de la maison", tout aussi nombreux » (Soares, 2009, p. 256). Chez Marina Rougeon, se sont d'ailleurs en particulier les pratiques religieuses *caseiras* qui attirent son attention, en l'occurrence les bénédictions qui sont à la fois un don de Dieu et une attribution

transmise, préparée par la présence au sein de la famille d'autres bénisseurs (Rougeon, 2012, p. 327).

Le religieux établit des liens horizontaux, entre les acteurs, selon des modalités définies par les liens verticaux, entre le monde ici-bas et l'autre monde. Elles s'inscrivent dans une ou des traditions religieuses et incluent des valeurs morales transmises dans la vie de chacun, d'abord par la famille, puis par les institutions. La capacité relationnelle du religieux est un autre axe central de l'analyse. Il s'agit en particulier du pentecôtisme qui viendra combler les manques, orienter, donner des sens nouveaux, offrir une protection, rendre possible l'endettement.

Cette caractéristique du religieux m'a été offerte, peut-être même imposée, par le contexte religieux singulier dans lequel s'est déroulé une grande partie du terrain : l'église *Videira*. Celle-ci a la spécificité non seulement d'être une église en cellules mais aussi d'en faire son identité primordiale. Accordant autant, voire plus d'importance à la réunion de ses fidèles dans les maisons (les cellules) qu'au cours du culte dominical, elle « oblige » au relationnement. Fondée dans le contexte particulier de Goiânia, où le champ pentecôtiste est très concurrentiel, la dénomination a développé une méthode qui doit l'aider non seulement à maintenir ses fidèles mais aussi à accroître leur nombre. L'astuce de cette méthode réside dans la combinaison du contrôle social et d'une théologie du vainqueur aboutissant à une forme spirituelle du marketing relationnel de multiniveaux (Burjack, 2014 ; Luca, 2012), qui vient ainsi répondre efficacement à la conflictualité, la perte et le déficit des relations dans la société goianienne.

A Goiânia, *Videira* arrive à réconcilier nombre de fidèles à la fois avec la famille et avec la ville. En ce qui concerne la famille, elle « restaure les foyers » et restaure (et instaure) la hiérarchie patriarcale. Elle le fait en offrant une nouvelle manière de réalisation de soi, en tant que chef (ou membre) d'une famille sous le signe de Dieu.

Mais aussi, les leaders de la dénomination entrevoient, pourrait-on dire, la *casa* dans la maison. Ils conçoivent la maison comme un lieu favorable au relationnement : contrairement à la *rua*, elle est un espace où idéalement doivent régner la solidarité, l'entre-aide, la loyauté, la confiance. Les réunions hebdomadaires des cellules ont lieu dans les maisons pour renforcer les liens entre fidèles à travers la proximité et la réciprocité, l'endettement. Le leader de la cellule réconforte, fait régner l'harmonie et oriente. Et surtout, il témoigne de sa foi à travers sa propre maison et *casa*, l'intimité de sa vie familiale.

Le succès de la cellule, et en particulier du leader, réside dans sa capacité de la faire grandir pour la multiplier. La réalisation de soi s'accomplit donc aussi en devenant un leader, un « entrepreneur spirituel » qui produit de nouveaux leaders (ses disciples) à la tête de nouvelles cellules. Il monte ainsi dans la hiérarchie de l'église à la fois par ses propres efforts et son aptitude à encourager (« obliger ») les membres de sa cellule à devenir à leur tour des entrepreneurs spirituels.

L'église en cellules est une méthode qui insiste sur une attitude d'entreprenariat, en affinité avec le monde contemporain, mais dans un cadre spirituel et qui propose de créer et renforcer les liens entre les *casas*. Elle élargit les voisinages et rend ainsi ses fidèles plus forts pour affronter la *rua*. C'est dans ce sens que *Videira* permet à ses fidèles de se réconcilier avec la ville.

Or, elle fait cela tout en tenant compte du caractère fortement hiérarchisé de la société brésilienne – et plus accentué encore à Goiânia – en regroupant pour les réunions dans les maisons ses fidèles selon les affinités, non seulement de genre, d'âge ou d'état familial, mais aussi professionnelles et implicitement socio-économiques. Le critère économique reste prédominant dans les relations sociales. Les leaders de *Videira* tentent d'éviter les tensions qui pourraient découler de la rencontre de fidèles avec des statuts socio-économiques différents. Par ailleurs, la dénomination s'affiche de manière délibérée comme une église de classe supérieure, attirant un large public de classes populaires ayant de fortes aspirations d'ascension sociale.

L'analyse relationnelle de l'église en cellules à Goiânia est abordée depuis le point de vue des leaders principalement. Elle est donc explicitée de manière idéale, les pasteurs étant les « promoteurs » de la méthode (mais les fidèles généralement se font également de bons défenseurs du système !). A Bruxelles, la capacité relationnelle du pentecôtisme prend en compte et dépasse l'église en cellules, voire le cadre institutionnel. J'y aborde en particulier le point de vue des migrants pentecôtistes, en tenant compte de leur situation particulière décrite auparavant. A Bruxelles, la *rua* omniprésente et dominée par la *malandragem*, ainsi que l'absence de voisinage, sont les données de bases pour le drame social dont ils doivent inventer le jeu et les règles.

A leur arrivée, les migrants brésiliens sont « démunis » et doivent puiser dans leurs propres ressources pour s'atteler à la tâche ardue du relationnement dans un contexte de méfiance et dans une situation d'égalité particulière. Parmi ces ressources, le religieux deviendra primordial.

La plupart des migrants pentecôtistes proviennent de familles converties. La foi pentecôtiste faisait partie de la *casa*, des valeurs transmises par les parents. Ils avaient déjà pu en vérifier l'efficacité dans des moments de crise, de manière directe ou indirecte. L'expérience migratoire les amène à renouveler leur foi, à renforcer la relation d'intimité avec Dieu, à se « reconvertir », faisant le lien entre les événements antérieurs et la situation problématique qu'ils vivent à Bruxelles. Les récits élaborent ainsi une continuité entre la vie au Brésil et celle à Bruxelles à travers la foi, continuité qui se traduit par un retour à la *casa*, une réintégration du milieu d'origine.

S'ils retirent une force particulière de cette relation avec un Dieu, « personne » fiable en tout temps et en tout lieu, ils auront en particulier recours au pentecôtisme pour se construire un nouveau voisinage, en vérifiant chez les autres migrants la cohérence entre foi, normes et comportement. Le statut socio-économique perdant de sa pertinence, le religieux vient à prédominer pour catégoriser les autres migrants brésiliens. Alors que le « butinage religieux » à partir du voisinage permet de

multiplier les solutions religieuses – le butinage religieux trouvant « toute sa pertinence dans des milieux sociaux où le relationnel se superpose aux différences » (Soares, 2009, p. 250) –, ici c'est une solution religieuse qui permettra de tisser un nouveau voisinage, d'emblée exclusivement pentecôtiste. A défaut de *casa* et partant d'un critère religieux, le lieu d'émergence privilégié de ce voisinage est l'église. C'est la « maison de Dieu », où tous peuvent venir renforcer l'intimité avec Dieu, le lien vertical avec l'autre monde. Or, en termes de relations horizontales, elle est à la fois *casa* et *rua*. Pour les migrants pentecôtistes, l'église sert à « tester » la cohérence des autres, entre foi, normes et comportement. Cet examen est facilité en particulier par la méthode de l'église en cellules qui « oblige » ses fidèles au relationnement, au cours des réunions dans les maisons. Mais l'issue de cet examen n'est jamais sûre, elle peut être tant positive que négative : les migrants peuvent constituer un voisinage ou au contraire prendre leurs distances. L'église devient ainsi non pas le lieu d'une communauté harmonieuse mais bien le lieu d'inclusion dans un (des) voisinage(s) provisoire(s), ou d'exclusion.

Cette régulation religieuse de la diaspora brésilienne récente et conflictuelle nourrit non seulement le particularisme, voire l'intolérance confessionnelle entre Brésiliens, mais également l'atomisation du champ pentecôtiste brésilien « bruxellois » lui-même. Le capital social (Bourdieu, 1980a) que certains migrants, pasteurs ou non, constituent sur base d'une telle légitimité religieuse facilite la dissidence quand d'autres souffrent d'une perte de cette même légitimité. L'univers pentecôtiste brésilien à Bruxelles est de ce fait traversé par une forte concurrence, qui alimente son élargissement (l'apparition de nouvelles églises) et la multiplication des efforts de légitimation. Ceux-ci se traduisent dans des discours missionnaires, qui viennent à la fois donner sens aux expériences inédites et souligner les objectifs spirituels du projet migratoire des pasteurs. Mais ils sont manifestes également dans des alliances avec des dénominations au Brésil.

Se constitue ainsi un champ pentecôtiste transnational dont le centre de référence est le Brésil, centre dont le lustre s'accroît à mesure que les déceptions matérielles s'accumulent en Belgique. Un nouvel imaginaire géographique se dessine selon un axe de distinction matériel/spirituel : le Brésil devient le lieu d'une religiosité originelle et d'une « richesse spirituelle », par opposition à la Belgique, pays de matérialisme et de « pauvreté spirituelle ».

A travers cette thèse, le pentecôtisme révèle toute sa capacité englobante et sa spécificité en termes relationnels, dans l'établissement de nouvelles hiérarchies. Au niveau des trajets individuels, il dessine les contours de la *casa* - et en négatif ceux de la *rua* – à travers un voisinage dont il oriente les possibilités de mise en lien. La centralité de l'intimité avec Dieu (lien vertical) est déterminante pour le relationnement entre acteurs (liens horizontaux), qui peut aboutir à l'inclusion ou l'exclusion, tant au sein du pentecôtisme qu'entre le pentecôtisme et d'autres tendances religieuses. Le

relationnement pentecôtiste est imprégné d'une cosmovision manichéenne, qui poussée à son comble, se manifeste comme un « moi contre les autres ». Au niveau global, le pentecôtisme remodèle les liens entre territoires et permet d'en accentuer le caractère transnational que les acteurs portent déjà en eux. Les enjeux principaux qui se déroulent ainsi dans la *rua* des migrants et dans les voisinages provisoires trouvent ainsi des solutions dans le pentecôtisme qui connecte de manière forte la Belgique avec le Brésil.

Note sur la recherche

Cette thèse de doctorat fut financée par une bourse du FNRS qui courut d'octobre 2011 à octobre 2015. La données utilisées couvrent cependant une période plus longue. En effet, pendant mes études en socio-anthropologie, j'ai fait une première recherche dans le milieu de la récente diaspora économique brésilienne. Elle a eu lieu en 2007 dans la pastorale catholique brésilienne à Bruxelles, la *Comunidade Católica Jesus Trabalhador* à Saint-Gilles. En 2010, j'ai fait mon mémoire de master en anthropologie sur les Brésiliens qui fréquentaient l'*Eglise universelle du Royaume de Dieu* à Bruxelles. Vivant en outre dans le bas de la commune bruxelloise de Saint-Gilles où la présence de migrants brésiliens est fortement marquée, je n'ai depuis 2007 (et jusqu'au moment de terminer la thèse) jamais « déconnecté » de ce terrain brésilien à Bruxelles. Délimiter les périodes de terrain m'est donc impossible. Il est plutôt à concevoir comme un long terrain de 7 ans qui fut plus ou moins intense selon les moments.

Pour me forcer à me « déconnecter » tant bien que mal, j'ai décidé d'inclure dans cette recherche (à quelques exceptions près) des données allant *grosso modo* jusqu'en 2014. Ainsi, le lecteur verra que je parle du « boom économique brésilien » qui, fin 2015, semble appartenir déjà au passé. Aussi, *Videira*, qui a été un important lieu de récolte de données, a évolué depuis. Par exemple, depuis son déménagement fin mars 2014, je n'y ai plus mis les pieds. Les descriptions et photos de l'église ne correspondent donc plus à son état actuel. Il en est de même pour le champ pentecôtiste brésilien à Bruxelles dans sa globalité. Les statistiques incluses dans cette thèse ont été conclues en novembre 2014. Depuis, il me semble qu'il n'y a pas eu de nouvelles églises. Mais il est certain que parmi les églises que je décrirai comme existant encore, certaines ont disparu.

J'ai mené 38 interviews avec des Brésiliens de confessions religieuses diverses (largement pentecôtiste), principalement à Bruxelles mais aussi Anvers et à Goiânia. J'ai assisté aux cultes de 12 temples de dénominations brésiliennes, principalement à Bruxelles mais aussi à Anvers. A Goiânia, j'ai été aux cultes de trois grandes dénominations d'origine goianienne. Mais les liens entre ces données ont principalement surgi à travers de nombreuses conversations informelles qui livraient des détails très significatifs. J'ai aussi utilisé abondamment les revues des Brésiliens de la récente

diaspora économique, des sites web, blogs et pages Facebook. Comme je le disais, je vis dans le même quartier que bon nombre de Brésiliens et je suis entourée d'églises pentecôtistes brésiliennes. Ainsi, par le simple fait d'aller dans la rue, de faire des courses dans les commerces du quartier et même d'entendre à la maison les bruits qui viennent du dehors, le terrain livrait en permanence des données.

Partie 1 :
Goiânia, capitale du *sertão*

*L'*homo cerratensis*, l'homme du* cerrado*, « le nouveaux Sisyphe, […] qui transportera éternellement des pierres jusqu'au sommet de la montagne, dans laquelle s'occulte sa plus intime nature : le* cerrado *».*

Paulo Bertran

Selon un rapport de l'Organisation Mondiale de l'Immigration (IOM, 2009), un tiers des migrants brésiliens en Belgique proviendrait de l'Etat de Goiás. Un quart serait issu de l'Etat de Minas Gerais, en particulier du Triângulo Mineiro. Cette région couvre la pointe orientale du Minas Gerais, et se trouve au sud du Goiás. Jadis, elle faisait partie du Goiás et aujourd'hui, ses habitants semblent avoir plus d'affinités avec Goiânia, la capitale de l'Etat de Goiás, qu'avec Belo Horizonte, la capitale de leur propre Etat. Il est difficile de savoir si les chiffres de ce rapport sont exacts. Par contre, l'importance de ces deux régions d'origine semble se confirmer sur le terrain, et ce en particulier pour le Goiás qui domine et qui est fortement présent dans les représentations identitaires.

La prédominance du Goiás dans la récente diaspora économique brésilienne se révèle aussi dans un autre fait, à savoir les liens transnationaux qui connectent les églises pentecôtistes brésiliennes à Bruxelles avec des dénominations localisées à Goiânia. Certaines de ces dénominations sont mêmes des « créations » proprement goianiennes et ont (eu) des filiales à Bruxelles, établies grâce à la mobilité des Goianiens.

Ces observations m'ont amenée à élargir mon terrain principal à Bruxelles par deux séjours dans l'Etat de Goiás pour mieux saisir d'une part, les enjeux de la migration, et d'autre part, les particularités du pentecôtisme dans la société goiane, et plus précisément goianienne. A travers mes observations et la consultation d'ouvrages quasi uniquement accessibles là-bas, je découvrais progressivement l'histoire particulière de la formation de l'Etat de Goiás et de sa capitale Goiânia qui me permettait de mieux placer les récits des migrants brésiliens à Bruxelles. Les questions qui en surgirent font l'objet de cette première partie et doivent poser le contexte explicatif, à la fois pour comprendre l'origine du flux migratoire à partir de l'Etat de Goiás (et par extension le Triângulo Mineiro) et l'émergence d'un néo-pentecôtisme particulier qui n'attire pas seulement nombre de *crentes* à Goiânia mais également à Bruxelles.

Pour ce faire, je propose de vous faire cheminer avec moi dans mon exploration de la ville de Goiânia. Ensuite, je présenterai l'histoire de l'Etat de Goiás, et plus particulièrement son historiographie, qui a été déterminante pour la formation de la société goiane contemporaine. Je m'intéresserai plus précisément aux discours qui ont donné lieu à l'invention de Goiânia, créée de toute pièce au milieu du *sertão* au début de 20^{e} siècle. Les valeurs qui devaient légitimer sa création, la modernité et le progrès, sont aujourd'hui encore éminemment présentes dans les esprits. Leur attrait a donné lieu à une considérable croissance de la population urbaine, nourrie par les migrations, mais aussi à de nombreuses frustrations.

Ces conséquences non maîtrisées de la modernité et du progrès se lisent dans les relations sociales, que j'analyse par la suite. D'une part, les Goians ressentent une forte opposition entre *casa* et *rua*, qui renvoient chacune à un type de relationnement particulier. Cette opposition résulte d'une diminution réelle et imaginaire du voisinage, instance qui permet de faire face à la *rua* en créant des

liens entre les *casas*. Les Goians ont une sensation aigüe d'anomie et d'anonymat en contexte urbain. Elle fait émerger ce que j'appelle « l'imaginaire du *sertão* », l'imaginaire d'un passé rural idéalisé, quand *casa* et *rua* se confondaient grâce à un voisinage solidement soudé. Le paradoxe réside dans le fait que l'introduction de la ville, Goiânia, avec sa configuration particulière, devait en finir avec un passé rural associé à la « décadence » et au « retard ». Ce passé rural semble faire résistance et émerge de nouveau, sous un autre jour, investi d'une connotation positive et teint de nostalgie.

D'autre part, les aspirations inspirées par la modernité et le progrès nourrissent un individualisme croissant qui est en tension avec la *casa*. Les règles de solidarité et de réciprocité qui la régissent sont maintenant vécues comme une contrainte. Mais aussi, le milieu social qu'elle offre à ses membres, ne fournit pas les capitaux nécessaires pour se réaliser dans la *rua* – le voisinage étant réduit par ailleurs. La *casa* est donc aussi vécue comme un obstacle, comme si être une « personne » dans la *casa* ne permettait pas de se réaliser en tant qu'« individu » dans la *rua*.

Comme nous le verrons plus tard, les leaders de certaines églises pentecôtistes goianiennes semblent offrir une sorte de réconciliation à ces relationnements problématiques en ville. La migration est une autre solution envisagée par les Goians comme seul moyen pour réaliser leurs aspirations à l'ascension sociale, voire même de concrétiser leur indépendance face à la famille, une *casa*, ressentie comme invasive.

Chapitre 1 -
A la recherche de la ville...

Goiás, Cidade de Goiás, Goiânia…[4] Respectivement un Etat dans le centre-ouest brésilien, son ancienne et sa nouvelle capitale, doivent leur nom à l'un des groupes indigènes qui auraient habité dans la région avant l'arrivée des *bandeiras*[5] à l'époque coloniale, les *Goyá*. Paradoxalement, qui étaient ces Indiens n'est pas très clair, ni où ils vivaient exactement. Pourtant, leur nom a été utilisé pour désigner, dès 1725 et d'une manière qui semble déjà acquise à l'époque, une région alors nouvellement explorée : le *« sertão dos Goyazes »* (désert des *Goyá*), où se trouveraient les *« minas dos Goyazes »*, des mines d'or (Quintela, 2003, p. 169). Les livres sur le Goiás ne traitent généralement de l'histoire de cette région qu'à partir de l'époque coloniale, ou plus précisément à partir de 1726. C'est l'année de la fondation par Anhangüera II du hameau qui deviendrait Cidade de Goiás. Pour en savoir plus sur les populations indigènes, il faut se référer aux études ethnologiques récentes – mais qui ne traitent donc que des populations contemporaines – ou aux vestiges archéologiques qui ne sont que peu fouillés.

Généralement, dans les études d'histoire sur l'époque coloniale, l'absence des populations locales est criante. Sans doute, étaient-ils peu nombreux et vivaient-ils en retrait dans une région faiblement peuplée. A l'époque coloniale, les recensements étaient orientés par des intérêts économiques et ne tenaient compte que des catégories « utiles », les « esclaves » et les « libres ». Et parmi ces derniers, il y avait une distinction entre les « blancs » d'une part, et les métis et esclaves libérés, *negros forros*[6] d'autre part. Les Indiens n'apparaîtraient dans les estimations démographiques que plus tard, après leurs christianisation (Corrêa, 2001). C'est ainsi que le Goiás se présente parfois comme une région « vierge d'êtres humains » avant l'arrivée des *bandeiras*. Cependant, la région aurait été investie de populations *Jê*[7], qui y chassaient et étaient nomades. Par la suite, ils auraient été mis à l'étroit par des populations *Tupi* qui fuyaient les côtes pour échapper aux chasses à l'Indien, destinées à augmenter les stocks d'esclaves.

---

[4] Mais aussi Goianápolis, Goiandira, Goianésia, Goianira, Goiatuba… et plusieurs dizaines d'autres noms *« de Goiás »*.

[5] Compagnies qui partaient de São Paulo (à l'époque São Vicente) pour faire des expéditions vers l'intérieur des terres à la recherche principalement de métaux précieux et d'indigènes pour l'esclavage. De tailles variables et composées souvent d'un petit nombre de blancs, de nombreux *mamelucos* (métis euro-indien) et soldats indigènes, elles portaient un drapeau (*bandeira*) avec un blason ou la couronne royale, coutume venue d'Europe (Bertran, 2000 ; Fausto, 2012).

[6] « Noir libéré ». *Forro* étant dérivé de *alforria*, mot d'origine arabe signifiant initialement « liberté ».

[7] Dénominateur de plusieurs groupes indigènes faisant partie d'un même groupe linguistique appelé *Jê*. Les *Tupi* désignent de la même manière un autre groupe linguistique.

Certains parlent du « fameux Indien *Goyá* » comme d'une « quasi fiction ethnographique », ne sachant pas exactement s'il était *Tupi* ou *Jê* (Bertran, 2000, p. 43), vivant *peut-être* dans la région du Rio Vermelho au bord duquel serait fondée Cidade de Goiás en 1726[8]. Au moins, sur l'Indien Goyá « règne l'auréole légendaire de son destin tragique. Le Goyá est présenté comme un Indien docile, facile à réduire en esclavage et soumis aux exigences de collaboration avec l'envahisseur » (Quintela, 2003, p. 162). Ces caractéristiques l'opposent à d'autres groupes indigènes qui surgissent en termes négatifs, mais de manière aussi éparse, dans les textes historiques et dans les historiographies locales. Les nouveaux venus les craignaient pour leurs attaques inopinées.

Plus tard (et parfois encore aujourd'hui), les populations indigènes serviront d'étalon pour exprimer à quel point le Goiás était en « décadence » après son présumé « âge d'or ». Dans un livre sur le Goiás qui fait référence, nous pouvons lire que la population restée dans la région après l'époque aurifère aurait « régressé, par certains aspects, à l'état sauvage de nos Indiens » et qu'il y aurait eu une « régression des coutumes ou indianisation du modus vivendi » (Palacín et Moraes, 2008, p. 98). Mais, sans pouvoir se baser sur des documents historiques, un autre auteur estime que

> De toute manière, il est inévitable de supposer que l'influence [des Goyá], réelle ou symbolique, sur les premiers colonisateurs a dû avoir un impact, puisque elle a fait en sorte que cette partie explorée du *sertão* reçoive le nom de « Goiás » (Quintela, 2006, p. 45).

Ce quiproquo historique ne trouble certainement pas le sommeil de l'Européen qui ne connaît que rarement l'Etat de Goiás. Il ne fait pas partie de la représentation occidentale du Brésil, dans laquelle cette région « au milieu » constitue une sorte de *no man's land* brésilien, entre les côtes avec ses plages paradisiaques et ses villes animées – Rio de Janeiro, São Paulo, Salvador de Bahia… –, et le grand vert luxuriant qu'est l'Amazonie. A la lecture de *Brésil. Terres de Contrastes* de l'anthropologue français Roger Bastide (1999 [1957]), j'avais été interpellée par le fait que le Goiás ne semble même pas digne de mention. Même au Brésil, pour ceux qui n'y vivent pas, le Goiás resterait à découvrir (fig.1). Au mieux, il se résume par *o interior*, l'intérieur des terres, qui au 20e siècle « comme au 16e siècle [est considéré] une région peu peuplée et à peine touchée par la culture urbaine » (Holanda, 2011, p. 101), car les stratégies colonisatrices de la couronne portugaise privilégiaient le peuplement des côtes et les voies de communication maritimes. Sergio Buarque de Holanda écrit cela en 1936 mais l'assertion vaut encore aujourd'hui. Un ami *carioca*[9] trouvait ainsi que l'actuelle capitale de l'Etat, Goiânia, était une *« cidade grande com jeito do interior »* (une grande ville avec un air de campagne).

Sans doute, avec ses 1,4 million d'habitants, Goiânia est une petite capitale comparée aux mégapoles côtières. Mais c'est bien une ville, avec les avantages et désavantages qu'offre tout monde urbain. Je

[8] Il semble néanmoins qu'étymologiquement « Goiás » est d'origine *tupi*, signifiant « gens semblables », « égaux ».

[9] De Rio de Janeiro.

lui attribuerai aussi un *« jeito do interior »*, mais sans l'appréciation négative et dans un sens très précis qui découle de son histoire.

Pour qui vient de l'Europe et a le goût de l'histoire (comme moi), Goiânia est une ville déconcertante. De prime abord, le clocher semble ne pas se trouver au milieu du village. La ville possède bien un centre, mais il est surtout marqué par la présence de nombreux commerces et le *Palácio das Esmeraldas*, le Palais du gouvernement de l'Etat de Goiás – appelé « des émeraudes » en raison de sa couleur verte (fig.2). Le centre est bien visible sur un plan de la ville (fig.3). Il se développe de manière symétrique, sur un axe nord-sud légèrement incliné, à partir d'une place centrale, la *Praça Cívica* ou *Praça Dr. Pedro Ludovico*, sur laquelle débouchent l'*Avenida Goiás* de manière perpendiculaire et les *Avenidas Tocantins* et *Araguaia* de manière oblique. Non loin de là, se trouve la cathédrale qui semble tourner le dos au centre. Le bâtiment a la taille d'une simple église de paroisse. Déjà à l'origine, elle devait à peine dominer le paysage urbain. Aujourd'hui, elle disparaît entre les hautes tours qui ont écrasé les rues initiales aux airs de cité-jardin dont il ne reste plus que le tracé en courbe (fig.4). Mais aussi, le *Palácio das Esmeraldas*, avec ses promenades ombragées sous les colonnades, son jeu d'eau entouré de plantes, ses vitraux et vitres ciselées, son horizontalité verte, a perdu sa monumentalité originelle – modeste certes – depuis que dans les années '60 on lui a adossé le *Palácio Pedro Ludovico Teixeira* ou *Centro Administrativo* (fig.5). La place centrale sert de parking et les avenues à proximité, *Avenidas Tocantins*, *Araguaia* et *Anhangüera* sont quasi des autoroutes urbaines bordées de commerces d'où sort un flux étourdissant et ininterrompu de musique populaire et de promotions débitées à toute vitesse par des vendeurs enthousiastes.

Le centre m'apparaît comme une cacophonie visuelle et auditive qui ne correspond pas à mes habitudes. D'où vient cette ville qui semble à mes yeux ne pas avoir de passé ? Quel est l'attrait de cette ville que les migrants brésiliens à Bruxelles évoquent avec tant de *saudade* (nostalgie) ? Rapidement, je me suis plongée dans des livres relatant l'histoire de Goiânia et en parallèle, j'allais m'y balader. Et petit à petit, la ville changeait d'aspect. Au centre surgissaient ses hommes, grands et petits, avec leurs rêves et délires, une ville dont le côté impersonnel disparaissait au fur et à mesure que je rencontrais ses gens. Cela semble sans doute un truisme, mais dégagé de la recherche du beau dans les objets, mon regard se tournait vers ce qui est en fin de compte à la base de la ville : celui qui la produit, l'être humain.

Lévi-Strauss, en observant les villes brésiliennes, en venait aux réflexions suivantes :

> Ce n'est (…) pas de façon métaphorique qu'on a le droit de comparer – comme on l'a si souvent fait – une ville à une symphonie ou à un poème ; ce sont des objets de même nature[10]. Plus précieuse peut-être encore, la ville se situe au confluent de la nature et de

[10] Précède à cet extrait : « (L)es grandes manifestations de la vie sociale ont ceci de commun avec l'œuvre d'art qu'elles naissent au niveau de la vie inconsciente, parce qu'elles sont collectives dans le premier cas, et bien qu'elles soient individuelles dans le second ; mais la différence reste secondaire, elle est même seulement

> l'artifice. Congrégation d'animaux qui enferment leur histoire biologique dans ses limites et qui la modèlent en même temps de toutes leurs intentions d'êtres pensants, par sa genèse et par sa forme la ville relève simultanément de la procréation biologique, de l'évolution organique et de la création esthétique. Elle est à la fois objet de nature et sujet de culture ; individu et groupe ; vécue et rêvée : la chose humaine par excellence. (Lévi-Strauss, 1955, p. 138)

Et donc, même si je continuais à fouiller dans l'histoire de Goiânia, je me suis vite débarrassée de ma nostalgie européenne de vestiges perdus car je comprenais que pour aimer cette ville, je devais trouver d'autres « critères d'amour » que ceux qui me servent dans nos « belles villes historiques ».
Je découvrais ainsi la folie de quelques hommes qui, au début de 20e siècle, avaient voulu construire une toute nouvelle ville en plein milieu de la nature. Attachés à leur terre, le Goiás, ils lui vouaient de splendides rêves d'avenir. On dirait que tout démarre avec la volonté de commencer à écrire de l'histoire, dont la région semblait dépourvue. Si les choses m'apparaissent ainsi, c'est que ces hommes et leurs descendants ont bien réalisé leur projet. Comme n'importe quelle autre ville en fait, Goiânia ne se résume pas à une construction matérielle, une construction de « beaux » édifices de style art déco. Il s'agit aussi d'une construction idéologique, qui démarre bien avant sa construction concrète. Elle est le résultat d'un nouveau discours qui émerge vers le tournant du 19e siècle autour des notions de modernité et de progrès. Il devait supplanter un autre discours, basé sur l'idée de « décadence » et de « retard » qui stigmatisait, et stigmatise encore aujourd'hui, le Goiás. L'évolution de ces discours a été décortiquée avec finesse pour la première fois par Nasr Fayad Chaul (Chaul, 2013) dans *Caminhos de Goiás. Da construção da decadência aos limites da modernidade* édité pour la première fois en 1997. D'autres, avec lui, ont par la suite approfondi le sujet (Chaul et Ribeiro, 2001). L'idée centrale est que l'historiographie du 19e siècle présente le Goiás comme une région en décadence civilisationnelle et économique, en fort contraste avec l'extrême richesse que l'extraction d'or aurait prétendument générée au 18e siècle. Vers 1900, une élite émergente s'approprie de la notion de décadence et la transforme en « retard » pour asseoir ses ambitions politiques sous le signe de la modernité et du progrès. Goiânia, la nouvelle capitale, serait le symbole de ce tournant idéologique : la ville moderne et rationnelle devait remédier à une ruralité arriérée et dépassée.

---

apparente puisque les unes sont produites *par* le public et les autres *pour* le public et que ce public fournit à toutes deux leur dénominateur commun, et détermine les conditions de leur création. » (Lévi-Strauss, 1955, p. 138).

Chapitre 2 -
De l'or à la modernité rêvée

1. L'or, début et fin de tout[11]

C'est par les eaux de l'Atlantique que les Portugais ont « découvert » le Brésil à la fin du 15e siècle. Et c'est par les eaux aussi qu'à partir du 17e siècle, les Portugais et Brésiliens vont explorer les régions éloignées du littoral[12]. L'eau joue un rôle crucial. Bien sûr, elle sert à la survie des êtres et des plantes. Hors saison sèche, les cours d'eau sont les chemins les plus praticables en l'absence de routes. Ils sont aussi les points de repère dans la cartographie naissante des territoires coloniaux. Pour la région qui nous concerne, l'eau est incontestablement liée à l'or. Pour les *bandeirantes*, les dépôts alluvionnaires sont les premiers signes de la présence d'or. Ensuite, l'eau est indispensable pour son extraction. En effet, au Goiás, la *mineração de cascalho*, l'orpaillage, serait la technique d'extraction principale (Palacín et Moraes, 2008).

L'arrivée des *bandeiras* dans le *« sertão dos Goyazes »* avait été déclenchée par la légende du *Paraupava* ou *Lago Dourado*, Lac Doré. Selon cette légende, il se situait à la source des trois bassins hydrographiques brésiliens. Le *Sabarabuçu* ou *Serra Resplandescente*, Montagne Resplendissante, était considéré son voisin et pendant en élévation. Il se localiserait aux sources du *Rio São Francisco* (Andrade et Bastiani, 2011 ; Bertran, 2000). Inspirés par cette légende, les *bandeirantes* partent dès la fin du 16e siècle de São Paulo en remontant les cours d'eau pour chercher de l'or, et à défaut, pour capturer les Indiens « nécessaires » comme main d'œuvre esclave pour soutenir l'économie sucrière plus au Nord. Tellement fortes étaient ces images de *Paraupava* et de *Sabarabuçu*, que plusieurs « *bandeiras* ont passé et repassé – sans les voir – au-dessus des énormes richesses aurifères du *Rio das Velhas* au Minas Gerais et du *Rio Vermelho* au Goiás » (Bertran, 2000, p. 45).

Le *Planalto central*, ou le Haut Plateau Central, où se trouve aujourd'hui la capitale fédérale Brasília dans le District Fédéral, est en effet un point de partage entre trois bassins hydrographiques (fig.6). Plusieurs fleuves et affluents de grands fleuves y prennent source et permettent par leur navigation en amont de rejoindre le centre du Brésil à partir de multiples points de la côte atlantique. Le *Rio Araguaia* naît dans le Sud-ouest de l'Etat de Goiás et descend vers le Nord pour rejoindre le *Rio Tocantins* qui naît non loin d'Anápolis (Etat de Goiás). Le *Rio Tocantins* débouche dans l'océan près

[11] Titre inspiré par Nasr Fayad Chaul (Chaul, 2013, p. 27) qui écrit de manière lapidaire et significative : *« Tudo começa com o ouro. Pior: tudo acaba também com o ouro »* (« Tout commence avec l'or. Pire : tout termine aussi avec l'or. »).

[12] Les éléments d'histoire générale du Brésil sont tirés du livre *História do Brasil* de Boris Fausto (2012). Plus particulièrement pour le Goiás, je me suis basée sur Bertran (2000), Chaul (2013), Chaul et Ribeiro (2001), Palacín et Moraes (2008). Les idées originales des auteurs sont référencées dans le texte.

de Belém (Etat du Pará) dans le Nord du Brésil. Plusieurs sources dans le *Planalto Central* viennent alimenter le grand *Rio São Francisco* qui rejoint l'Atlantique dans le Nordeste (Etat d'Alagoas). D'autres cours d'eau rejoignent le *Rio Paranaíba* qui s'unit avec le *Rio Grande* pour former l'impétueux *Rio Paraná* qui descend vers l'Argentine. Il a également comme affluent le *Rio Tietê* qui émerge à São Paulo et a acheminé bien des *bandeiras*.

En sens inverse, les cours d'eau ne pouvaient servir pour l'écoulement de l'or trouvé. En principe, les seules voies autorisées passaient par la terre pour la levée des impôts, le *quinto*, un cinquième sur toute quantité d'or qui sortait[13] de la *Capitania de Goiás*[14]. C'est sur base des registres des impôts que les historiens ont tenté d'établir la quantité d'or extraite au Goiás. Certains vont jusqu'à ajouter 50% subtilisé en contrebande (Bertran, 2013). Si les *bandeiras* ont exploré le Goiás à partir d'environ 1600, l'exploitation de l'or ne démarrerait qu'à la fin des années 1720. Bartolomeu Bueno da Silva Fils (1655-1740), surnommé Anhangüera II (« vieux diable »), aurait « découvert » les *Minas dos Goyazes* au cours d'une expédition meurtrière dans le *Planalto Central*. Revenant avec 40 des 150 hommes qui partirent avec lui de São Paulo, il y retourna en 1726, année de la fondation du campement de Sant'Ana, appelé plus tard Vila Boa et aujourd'hui Cidade de Goiás. Au bord du *Rio Vermelho*, elle serait pendant deux cents ans la capitale du Goiás.

L'exploitation minière sera de courte durée. Après les années 1750, les registres des impôts attestent déjà d'un déclin dans la production. Les raisons : « les techniques rudimentaires d'extraction et d'exploitation des gisements (or alluvionnaire), le manque de bras pour une exploitation plus intense des mines, la carence de capitaux et une administration seulement préoccupée avec le rendement du *quinto* » (Chaul, 2013, p. 35). « Pour le gouvernement, en était coupable la fraude fiscale ; pour les mineurs, la cause du déclin minier se trouvait dans l'épuisement des gisements. En réalité, l'or ne pouvait déjà plus acheter l'inexistant. Et l'existant était, face à cette basse productivité, cher. » (Chaul, 2013, p. 40). Comme on tentait de canaliser le plus possible la main d'œuvre disponible vers les activités minières, « [l]es mines étaient, ainsi, une sorte de colonie dans la colonie » (Palacín et

[13] De 1736 à 1751, une autre taxe fut imposée par la couronne portugaise pour augmenter les revenus issus des impôts. C'était la c*apitação*, un impôt dû par tête d'esclave, qu'il soit productif ou non, peu importe le genre et ayant au moins 12 ans. Même les mineurs sans esclaves payaient un impôt, c'est-à-dire sur eux-mêmes (Fausto, 2012). En 1737, il était par ailleurs interdit de naviguer le *Rio Tocantins* menant vers Belém pour éviter la contrebande (Corrêa, 2001).

[14] Les *capitanias* étaient un mode d'administration utilisé par la couronne portugaise dans les territoires d'outre-mer et dans lequel elle déléguait l'exploitation et l'occupation de régions énormes aux proches de la cour. La *Capitania* de Goiás fut créée en 1749 par le détachement d'une partie de l'immense territoire de la *Capitania* de São Paulo. Les *capitanias* deviendront *províncias* à l'Indépendance (1822) et *estados* au cours de la Première République (1889-1930, Constitution de 1891). Le Goiás a dû céder, en 1816, ce qu'on appelle le *Triângulo Mineiro* (la pointe occidentale de l'actuel Etat de Minas Gerais). En 1988, elle perd sa moitié nord pour former l'Etat de Tocantins, après avoir rendu une partie de son territoire pour la création du District Fédéral et Brasília en 1960.

Moraes, 2008, p. 34), une région dépendante du littoral qui fournissait les produits de première nécessité « à prix d'or ».

Avec le déclin minier, une partie de la population émigra. Il s'agissait surtout des blancs. D'autres, les plus nombreux, s'installèrent dans les endroits les plus adaptés à l'agriculture et à l'élevage. Ils ne fréquentaient les villages que périodiquement pour célébrer des fêtes religieuses. C'est donc un Goiás peu peuplé, parsemé de villages partiellement vides ou abandonnés, dédié à une agriculture modeste et coupé des activités économiques (internationales) du littoral que les (Luso-)Brésiliens et naturalistes européens découvrirent et décrivirent au cours de la première moitié du 19e siècle[15] (Chaul, 2013 ; Corrêa, 2001 ; Ribeiro, 2001).

Les naturalistes européens, en particulier, furent frappés par le contraste entre l'abondance des espèces naturelles et la précarité des humains dans ce *sertão*. Analysant la situation avec des critères européens, ils ne virent que décadence par opposition à une Europe en voie d'industrialisation et d'urbanisation. La terrible précarité des classes ouvrières[16] ne leur est pas venue à l'esprit en observant la pauvreté rurale de l'intérieur du Brésil. Leur ethnocentrisme était sans aucun doute doublé de « classocentrisme ». Mais encore, l'ouvrier européen, pour misérable qu'il soit, était au moins « utile » car il participait de l'économie capitaliste internationale et travaillait six jours sur sept, pendant de longues heures. Ce n'était pas le cas des Goians. Ils vivaient d'une économie de subsistance, ou comme le dit Paulo Bertran (2000), d'une « économie de suffisance » (*economia de abastância*)[17]. Aux yeux des voyageurs, les Goians étaient oisifs. Et ils considéraient cette oisiveté comme une des principales causes de leur pauvreté. Mais « la question n'était pas d'être ou de ne pas être oisif, mais bien d'être cohérent avec les conditions socio-économiques et culturelles du lieu, face aux conditions historiques définies par l'époque et par la situation de la province » (Chaul, 2013, p. 76).

L'idée de la décadence du Goiás était basée sur un double présupposé erroné : d'une part, que l'époque minière avait été glorieuse et d'autre part, que l'extraction d'or avait contribué à enrichir la population. Les activités aurifères au Goiás n'ont jamais été très productives et rentables (pour les

[15] Les principaux voyageurs sont Luiz Antônio da Silva e Souza (1812), Raimundo José Cunha Mattos (1823), Johann Emanuel Pohl (1810), Auguste de Saint-Hilaire (1816), Louis D'Alincourt (1818), William John Burchell (1827), George Gardner (1836) et le Comte de Castelnau (1843) (Chaul, 2013 ; Chaul et Ribeiro, 2001).

[16] Cf. les observations de Friedriech Engels à Manchester au début des années 1840, parfaitement contemporaines, publiées pour la première fois en allemand en 1845 dans la *Condition de la classe ouvrière en Angleterre*.

[17] *« Abastância, de bastante, diferente de abundante »* (Suffisance, de suffisant, ce qui est différent d'abondant) (Bertran, 2013). L'auteur veut souligner qu'il ne s'agissait pas d'une production pour *survivre*, qui sous-entend la précarité attribuée aux Goians, mais simplement d'une production pour *vivre*, qui sous-entend le réalisme dans le chef propre des Goians.

raisons déjà mentionnées). Il n'y avait donc pas de « gloire perdue »[18] (Chaul, 2013, p. 86). Boris Fausto observe par ailleurs que l'or n'enrichissait que peu de personnes (s'il arrivait à enrichir). La société minière était principalement une société pauvre (Fausto, 2012).

A cette idée de décadence économique s'ajoutait celle d'une décadence « civilisationnelle ». Aux yeux des voyageurs, la miscégénation avec les noirs et les indigènes ne pouvait que mener à la dégénérescence de l'espèce humaine[19]. Les noirs et leurs descendants formaient 70% de la population libre en 1804 et « identifiaient, naturellement, le travail à l'esclavage » ayant par réaction une mentalité d'oisiveté, estiment Palacín et Moraes (2008, p. 57). Les Indiens étaient vus comme des guerriers, mais surtout comme des « sauvages ». Les blancs demeurés au Goiás auraient adopté leurs coutumes, ce qui aurait amorcé leur « régression socioculturelle » (sic, Palacín et Moraes, 2008, p. 74)[20].

Bref, assez rapidement, les bases s'établirent pour « une erreur séculaire (…) qui associait la décadence de l'or avec celle de la province elle-même » (Chaul, 2013, p. 85), la décadence comme une attitude atavique collective et « la face inverse de l'or brillant, que l'on espérait y trouver » (Chaul, 2013, p. 71). Se construisait ainsi l'image du Goiás comme un *sertão* abandonné par le progrès et le gouvernement, et opposé au littoral. Une ruralité des plus rustiques qui aurait succédé à une vie urbaine civilisée et riche.

2. De la « décadence » au « retard » dans l'historiographie goiane

Avec le développement des activités agraires, et en particulier pastorales, le Goiás verra petit à petit sa population augmenter. Dans l'historiographie régionale, le secteur pastoral est parfois présenté comme le « rédempteur de l'économie » goiane. Mais c'était en réalité la seule activité

[18] Second producteur d'or du Brésil colonial, le Goiás n'aurait produit qu'un sixième de ce qui fut extrait au Minas Gerais (Palacín et Moraes, 2008). C'est par cet Etat que passaient la plupart du temps les voyageurs européens avant d'arriver au Goiás. Au Goiás, les témoins du 17e siècle sont beaucoup moins nombreux et modestes. L'architecture de l'époque par exemple offre à voir un baroque très réservé et plus rectiligne qui contraste avec celui d'Ouro Preto (Etat de Minas Gerais) qui est exubérant, ondulant et décoratif.

[19] En 1736, dix ans après le début des activités minières, il y aurait eu environ 12.000 esclaves, constituant 60 à 70% de la population goiane ! Il y avait un net déséquilibre au niveau des genres, ce qui aurait accéléré la miscégénation, notamment avec les femmes noires. Quand on sait qu'avec le déclin des mines, ce sont surtout les blancs qui ont quitté la région, on comprend que la population a dû être assez foncée au début du 19e siècle. En effet, en 1804, sur une population de quelques 50.000 personnes, seulement 14,05% était considérée blanche, contre 85,95% de *pardos* (mulâtres) et de noirs (mais il n'y avait plus « que » 37% de la population qui était esclave) (Palacín et Moraes, 2008). Notons que ne sont pas incluses ici les populations indigènes… Selon Eurípedes Funes (1986, *apud* Chaul, 2013), ils auraient été quelques 60.000 vers 1800.

[20] Au vu de la composition démographique et du mode de vie des Goians de l'époque – mais sans le jugement raciste de Palacín et Moraes – Chaul se demande si « le référent socioculturel, avec la fin des mines, n'aurait pas cessé d'être européen pour devenir de plus en plus indigène » (Chaul, 2013, p. 65). Pour une analyse plus élaborée sur le lien entre racisme et « décadence » – comme discours des autorités coloniales pour faire taire une population « dangereuse » car largement « de couleur » – voir Laurent Vidal (2009).

(relativement) rentable pour la région (Chaul, 2013) : il ne requérait pas d'investissements élevés, l'étendue des terres était immense et les bovins « s'autotransportaient » vers le Minas Gerais et São Paulo. Déjà à partir de la seconde moitié du 18e siècle minier, les activités d'élevage (de bovins principalement)[21] s'étaient progressivement développées pour pallier précisément la diminution des activités extractives (Bertran, 2000). Mais à cette époque et tout au long du 19e siècle, il s'agissait d'une croissance lente car les éleveurs se voyaient confrontés aux mêmes difficultés que les mineurs d'or : un manque de main d'œuvre et de capitaux, des techniques d'exploitation limitées, tout comme le prix élevé du sel nécessaire à l'élevage et l'éloignement des marchés, et donc coûts de transport – l'autotransport du bétail faisait qu'il arrivait amaigri à destination. En même temps se pratiquait l'agriculture mais de manière secondaire, c'est-à-dire annexe à l'élevage et au sein du cercle familial. L'historiographie goiane passa sous le silence l'évolution économique lente mais favorable du Goiás pour ne voir qu'une sorte d'irruption soudaine de l'agriculture au début du 20e siècle dont elle ferait « l'antithèse de la décadence » (Chaul, 2013). L'agriculture révélerait enfin le potentiel économique d'un Goiás capable de s'insérer dans le marché capitaliste.

En réalité, au cours de la Première République (1889-1930), deux événements majeurs, indépendants de l'Etat de Goiás, firent de l'agriculture une activité économique rentable : l'essor du marché du café et l'arrivée du chemin de fer au Goiás. L'extension des champs caféiers repoussait les frontières agricoles vers l'intérieur du Brésil, où l'on allait cultiver les produits de base que les régions désormais dédiées au café ne fournissaient plus. Le prolongement des voies ferroviaires du Minas Gerais vers le Goiás permettait à ces produits agricoles d'atteindre des marchés lointains en peu de temps.

Paradoxalement, c'est justement à cette époque de développement économique que sera élaborée l'idée du « retard » du Goiás – idée qui se situe dans le prolongement de la « décadence ». Au fond, il y eut un glissement dans l'appréciation négative de la région, d'une connotation économique vers une connotation politique. Avec l'essor agricole et les connections ferrées avec l'Est du Brésil, c'est le Sud du Goiás qui devint le centre économique de l'Etat, alors que les pouvoirs politiques étaient installés plus au centre du Goiás, à Cidade de Goiás. Les transformations dans le Sud et Sud-ouest de l'Etat firent émerger de nouvelles vocations politiques, voulant combattre « l'oligarchie » en place, non tant pour défendre des causes idéologiques que pour conquérir le pouvoir. Une jeune élite politique, assez hétéroclite au départ, forma une opposition croissante qui allait jouer des mots principalement pour se différencier des pouvoirs dominants. Elle se servit du « retard » pour asseoir un nouveau discours, celui de la modernité par le progrès, par opposition au passé qui valait « retard » et dont aurait été responsable l'oligarchie (Chaul, 2013). C'est ainsi que « le Mouvement

[21] Qui par ailleurs auraient précédé les mines.

de 1930 ir[ait] altérer le panorama de l'époque au moyen de la représentation de la modernité, dont le symbole le plus expressif ser[ait] trouvé dans la construction de la nouvelle capitale : Goiânia » (Chaul, 2013, p. 122).

3. Une nouvelle santé pour le Goiás : Goiânia

L'accès au pouvoir d'un nouveau groupe politique goian n'est pas dû aux seules transformations qui eurent lieu dans la région. Des événements nationaux, voire internationaux (crise économique de 1929), créèrent des opportunités qui furent manipulées habilement par des dissidences multiples du pouvoir dominant. Au niveau national, la figure de proue en était Getúlio Vargas. Au niveau régional goian, c'était Pedro Ludovico Teixeira. L'un comme l'autre avaient perdu les élections de mars 1930, respectivement pour la présidence nationale et comme député fédéral. Les « machines électorales » huilées par les oligarchies avaient produit des votes qui étaient favorables à eux-mêmes. Ce procédé était critiqué précisément par l'*Aliança Liberal*, un groupe hétérogène formé par ces dissidences du pouvoir dominant et créé pour la campagne électorale (Fausto, 2012). Ce qui ne pouvait s'obtenir par voie électorale, fut alors conquis par les armes : ce fut la Révolution de 1930.

Une fois au pouvoir, Vargas s'appliqua à centraliser le pouvoir, renvoyant entre autres tous les gouverneurs (sauf celui du Minas Gerais) pour en nommer de nouveaux, désormais *interventores federais* (littéralement, intervenants fédéraux) (Fausto, 2012). C'est ainsi que Pedro Ludovico, jeune médecin du sud-ouest du Goiás, qui s'était fait remarquer par son élan combatif contre l'ancien pouvoir en place (et par ailleurs beau-frère d'un ami de Vargas), se voit nommé *interventor*.

Sans réel projet de gouvernement, ses premières années au pouvoir furent assez imprégnées de son « savoir médical » (Chaul, 2013). Il était parfaitement en phase avec le nouveau gouvernement autoritaire, qui dans sa visée centralisatrice créa notamment le premier Ministère d'Education et de Santé en 1930 (Fausto, 2012). Le premier projet de Pedro Ludovico Teixeira fut le *Regulamento da Saúde Pública* (Règlement de Santé Publique, 1931), qui devait permettre l'organisation de services médicaux et sanitaires et l'élaboration de rapports et statistiques sur la population et les villes et villages. Il voulait participer à la centralisation des informations et l'instauration de la science (médicale) au service du progrès qui permettrait à l'Etat *getulista* de se profiler comme le sauveur de la population, population qu'il fallait discipliner et « guérir » pour mieux la contrôler et la rendre productive. Le discours hygiéniste de l'Etat central permettait à l'*interventor* et médecin Pedro Ludovico de se faire valoir en politique par ses connaissances scientifiques.

Le mythe du « pouvoir du médecin sur les âmes et celui de la guérison de la société », développé par Foucault dans sa *Naissance de la clinique*, apparaîtrait comme un complice singulier du mythe de la « décadence » (Chaul, 2013, p. 212). Pedro Ludovico allait examiner le Goiás à travers ses lunettes

médicales, fortement teintées de « décadence » et de « retard ». Dans un rapport au gouvernement (1930-33)

> l'*interventor* se réfère au travailleur rural, au *sertanejo*. Pour lui, le travailleur rural vit « dans des conditions misérables […] consumé par la verminose et par le paludisme. […] il reste improductif, endémique, déprécié par l'incapacité physique ». Selon l'*interventor*, le responsable de l'indolence du travailleur rural est la nature généreuse : « La générosité sans limites de la nature permet que l'homme […] travaillant musculairement deux ou trois mois par an […] garantisse sa propre subsistance et celle de sa famille, pouvant s'adonner à l'indolence tout le reste du temps » (Campos, 2009, p. 17).

Dans cet examen du Goiás, le verdict pour la capitale, Cidade de Goiás, était impitoyable. Elle se vit attribuer « l'image de malade en stade terminal » (Chaul, 2013, p. 218) et fut diagnostiquée insalubre et irrécupérable. Le discours hygiéniste servit de base pour énoncer la nécessité de construire une nouvelle capitale.

En réalité, l'idée n'était pas neuve. Déjà en 1754, à peine 30 ans après la fondation de Vila Boa par Anhangüera II, le gouverneur de l'époque avait suggéré le déménagement de la capitale[22]. Lui, et d'autres après lui, estimaient que les conditions climatiques n'étaient pas des meilleures, se plaignaient également que la capitale fut difficile d'accès et isolée par les collines qui l'entourent. Ces arguments étaient récupérés tandis que d'autres s'y ajouteraient, comme la vétusté des installations d'eau et des égouts. Tout cela contribuait à ce que,

> […] par la puissante influence de l'environnement sur la mentalité des hommes, les horizons se rétréci[ssaient] et les impulsions à l'élévation [étaient] étouffées. [Enfin,] le fait qui démontre, de manière inexorable, l'incapacité de développement, ou plutôt, la décadence invincible de Cidade de Goiás, est son indice de constructions (issu du rapport déjà cité au gouvernement (Chaul, 2013, p. 232-233)).

Peu peuplé, le lieu manquait de « ville », mais surtout, il avait été le fief des anciennes forces dominantes. Pedro Ludovico, mobilisant le vieux démon de la « décadence » et mu par l'idée de progrès, et plus encore de « progrès dans l'ordre », proposait non seulement le déménagement de la capitale, mais aussi la construction d'une capitale planifiée et moderne, symbole des temps à venir et vitrine de l'Etat de Goiás. Le Goiás serait enfin digne et apte à s'intégrer dans le projet d'une nouvelle nation, en syntonie avec l'*Estado Novo* en voie de devenir.

Ironiquement, bien que le plan sanitaire pour la population ait capoté par manque de moyens, le « plan sanitaire politique » se réalisât – non sans obstacles et avec beaucoup d'entêtement. En 1933, une commission nommée à cet effet choisit le lieu pour la nouvelle capitale : Campinas, considéré comme « lieu d'eaux abondantes, bon climat, topographie adéquate et près du chemin de fer » (Chaul, 2013, p. 230). Le 24 octobre[23] de la même année, Pedro Ludovico posa la première pierre de

[22] L'idée ressurgira en 1830 et en 1891 (Chaul, 2013).

[23] L'avenue 24 d'octobre, ou communément appelée « *a 24* » (la 24), est l'artère commerciale principale de l'actuel quartier de Campinas. La municipalité ne fut de toute évidence – modernité et progrès obligent – pas le centre de la nouvelle capitale mais fut absorbée par Goiânia au cours de sa croissance fulgurante. Le hasard des

la nouvelle capitale. Le 23 mars 1937, après de sérieux remous politiques et semant la terreur, il signa le décret du transfert de la capitale. Malgré la mise en route de la construction, l'opposition s'était renforcée et menaçait son projet. Les coups de force autoritaires qu'il donna alors, font supposer que Pedro Ludovico avait eu vent de ce que se préparait à Rio le coup d'état de Getúlio Vargas. Celui-ci eut lieu le 10 novembre 1937, quelques mois avant la date prévue des élections, et permit la mise en place de l'*Estado Novo* (1937-45).

Un des grands projets de *l'Estado Novo* était la *Marcha para o Oeste* (Marche vers l'ouest), dont le but était l'intégration économique nationale des territoires éloignés du littoral. Avec sa nouvelles capitale, Pedro Ludovico Teixeiro était prêt pour sauter dans le train de cette *Marcha para o Oeste*. En 1940, Vargas vint prononcer un discours au *Palácio das Esmeraldas* dans lequel il prophétisait : « Du haut de vos hauts plateaux [*chapadões*] infinis, où demain se trouveront les grands greniers du pays, devra grandir l'onde civilisatrice vers les plaines de l'Ouest et du Nord-Ouest. » (Netto, 1993, p. 9). Le gouvernement Vargas avait d'ailleurs un autre projet prestigieux en vue dans la région : la nouvelle capitale fédérale Brasília dont on avait déjà fixé la localisation, à 200 km environ au nord de Goiânia[24].

C'est à ce moment que ressurgit la figure du *bandeirante*, le héros historique du *Planalto* qui à ses propres risques et périls était allé à la recherche de sa prospérité. Dans l'historiographie de l'époque, il représenta l'intrépide qui, contrairement aux Portugais, osa s'éloigner du littoral car il avait ses racines du côté non européen de l'Atlantique. Il devint alors la première expression de l'autonomie brésilienne (Holanda, 2011 ; Reis, 1999)[25]. Un monument du *bandeirante* fut érigé en 1942, en plein centre de Goiânia, au croisement des deux grandes *Avenidas Anhangüera* et *Goiás*, Il s'y trouve encore aujourd'hui sur un socle rehaussé de quelques mètres (fig.7). Le *bandeirante* était la figure mythique de cette *Marcha para o Oeste*, de l'introduction de la modernité, jusque-là toujours associée au littoral, dans le *sertão*.

Le discours de la modernité et du progrès n'était pas seulement un acte politique mais aussi un acte d'appropriation de la production d'une image de soi et l'expression d'un rêve à réaliser. L'effet de ce discours serait progressif mais surtout ambigu : il devait effacer l'ancrage rural de la société goiane à la faveur d'un nouvel homme moderne et civilisé qui devait naître au milieu même du *sertão*. La

---

rencontres et des affinités à Bruxelles a fait que « ma famille » habite dans ce plus vieux centre de Goiânia. Ce quartier avait donc à mes yeux plus de charme que le centre-ville…

[24] Goiânia a parfois été considérée comme un test pour « l'intériorisation » de la capitale fédérale, le transfert de la capitale de Rio de Janeiro vers la *Planalto Central*. Déjà en 1892-93, une commission (*Comissão Cruls*) avait eu la tâche de déterminer l'endroit où serait établi le nouveau District Fédéral. La première pierre fut posée en 1922 mais la construction de la nouvelle capitale ne débuta que dans les années 1950.

[25] Aujourd'hui, note Paulo Bertran, « les *bandeirantes*, héros de l'imaginaire national des années 1930 et 1960, ont atteint la fin du siècle sous le stigmate de l'opprobre – grands tueurs d'indiens, colonisateurs cruels, bandits sanguinaires – dans encore une des crises nationales de faute collective, parce que le pays n'est pas devenu ce que le Brésilien moyen espérait » (Bertran, 2000, p. 29).

modernité et le progrès s'y installeraient mais auraient des conséquences imprévues, dont une sensation accrue d'insécurité et d'incertitude non seulement par rapport au futur mais aussi en ce qui concerne la relation à l'autre. C'est ce processus que je propose d'analyser maintenant.

Chapitre 3 -
Goiânia, la modernité au milieu du *sertão*

1. La « culture » du nouvel homme du *sertão*

Goiânia résultait de l'« imagination utopique de l'époque. Perspective d'une nouvelle vie, d'un nouveau temps, idéologiquement propagé par la Révolution de 30 » (Chaul, 2013, p. 258). La réalité matérielle devait en être le reflet. Un plan de ville rationnel et symétrique (inspiré de Versailles et de Karlsrühe (Manso, 2001)) était tracé au milieu du *sertão* (fig.8). Le long de ce tracé s'élèveraient les édifices d'importance et selon un design moderne : le *Palácio das Esmeraldas*, le bâtiment du pouvoir judiciaire, le *Cine Teatro Goiânia* et des hôtels. Mais ce qui devait s'imposer comme l'habitat « naturel » du nouveau Goian, resterait une perspective d'avenir.

Claude Lévi-Strauss se trouvait au Brésil à l'époque et resta perplexe devant ce projet « civilisateur » au milieu du *sertão* (fig.9-10) :

> Du jour au lendemain les journaux furent couverts de placards en pleine page. On annonçait la fondation de la cité de Goiania [*sic*] ; autour d'un plan détaillé comme si la ville eût été centenaire, on énumérait les avantages promis aux habitants : voirie, chemin de fer, adduction d'eau, égouts et cinémas. Si je ne me trompe, il y eut même, au début, en 1935-36, une période où la terre était offerte en prime aux acquéreurs qui consentaient à débourser les frais d'acte. Car les notaires et les spéculateurs étaient les premiers occupants.
>
> J'ai visité Goiania [*sic*] en 1937. Une plaine sans fin, qui tenait du terrain vague et du champ de bataille, hérissée de poteaux électriques et de piquets d'arpentage, laissait apercevoir une centaine de maisons neuves dispersées aux quatre coins de l'horizon. La plus importante était l'hôtel, parallélépipède en ciment, qui, au milieu de cette platitude, évoquait une aérogare ou un fortin ; on lui eût volontiers appliqué l'expression « bastion de la civilisation » dans un sens, non plus figuré mais direct, qui prenait de cet usage une valeur singulièrement ironique. Car rien ne pouvait être aussi barbare, aussi inhumain, que cette emprise sur le désert. Cette bâtisse sans grâce était le contraire de Goyaz ; nulle histoire, nulle durée, nulle habitude n'en avait saturé le vide ou adouci la raideur ; on s'y sentait, comme dans une gare ou dans un hôpital, toujours passager et jamais résident. Seule la crainte d'un cataclysme pouvait justifier cette casemate. Il s'en était produit un en effet, dont le silence et l'immobilité régnants prolongeaient la menace. Cadmus, le civilisateur, avait semé les dents du dragon. Sur une terre écorchée et brûlée par le souffle du monstre, on attendait de voir pousser les hommes. (Lévi-Strauss, 1955, p. 140-141)

Il fallait donc attendre « de voir pousser les hommes » qui s'approprieraient le lieu, l'investiraient de « culture ». Car en fin de compte, Goiânia était le rêve d'une parcelle (de l'élite) de la population goiane, qui par ailleurs restait largement rurale.

Goiânia fut inaugurée en grande pompe du 1er au 10 juillet 1942 – en pleine Deuxième Guerre mondiale, alors que tout était rationné et que la ville avec ses infrastructures modestes devait accueillir quelques 1.800 visiteurs nationaux (Galli, 2007). L'inauguration de la nouvelle capitale serait dénommée *« Batismo cultural de Goiânia »*, le Baptême culturel de Goiânia. Le baptême

« renvoie à l'idée d'une renaissance de la région des *goyases*, à l'expiation des péchés de son propre passé et à son admission dans les circuits du pouvoir de la nation » (Pinto, 2013, p. 369). Le « péché », on l'aura compris, était sa « décadence » et son « retard ». De manière tout aussi significative, ce baptême était *culturel*, car il devait poser les bases d'un nouvel homme du *sertão*. Son « profil » serait établi lors du 8e Congrès Brésilien de l'Education (20-28 juin 1942) qui se tenait pour l'occasion à Goiânia et se focaliserait sur l'enseignement rural. La jeune capitale pouvait ainsi se profiler comme un centre d'éducation, tout en formant le théâtre idéal pour cristalliser et diffuser l'idée d'unité et d'intégration nationales. D'autres événements d'importance symbolique devaient attirer les regards vers la région : les réunions des Conseils Nationaux de Géographie et de Statistiques et une exposition d'élevage dans la toute nouvelle Ecole Technique Fédérale.

2. Le *sertão* dans la ville

Après l'excitation des festivités, les 51.000 habitants de Goiânia retournèrent au train-train quotidien qui, pour beaucoup, signifiait la misère et baraquements de fortune. C'était le sort des nombreux migrants originaires du Minas Gerais et du Nordeste qui s'y étaient rendus quand s'était répandue la nouvelle de la construction de Goiânia. « L'immense majorité des travailleurs étaient originaires de la zone rurale, ex-cultivateurs à la recherche de meilleurs opportunités, qui étaient aussi déjà passés par la zone rurale du Goiás mais qui ne s'y étaient pas fixés » (Souza, 2006, p. 90). Une fois sur place, les publicités euphoriques décrites par Lévi-Strauss s'avéraient être des mirages : le rêve du « progrès » semblait bien loin encore.

Les témoignages d'autres, mieux lotis, offrent des images d'une ambiance rurale et de voisinages paisibles :

> [Goiânia] était cette petite ville paisible, bien sereine, bien du genre *sertanejo* […], les gens à l'époque étaient amis avec tout le monde, tout le monde se connaissait, on allait dans la maison l'un de l'autre pour papoter, faire un tour dans la rue, c'était vraiment la vie d'une petite ville de l'intérieur. (entretien avec Hermes Martins de Paula (Martins, 2007, p. 147))

Et le décor de ces amitiés était d'un bucolique enchanteur :

> Les flamboyants scandaleusement colorés ; un mélange de rouge, orange et jaune, composèrent la scène de la fête. C'était une attraction à part. Dans cette région, on n'avait jamais vu de villes avec des rues arborées. Les jardins, oui. Mais pas fleuris comme ces avenues de Goiânia. C'étaient des manguiers, avocatiers, jaboticabas, orangers, goyaviers et autres arbres fruitiers, responsables d'abondance et de beaucoup de joie, pour les enfants comme pour les adultes.
>
> Pourquoi pas ? Même un pied de *curriola*[26], plante native, qui a miraculeusement échappé à la construction de la nouvelle capitale, offrait des fruits sucrés, délicieux. L'arbre qui était bien là, au fond du jardin énorme, qui abritait la villa où fonctionnaient les machines de riz et de café de mon oncle Quincas Siqueira, en pleine Rue Benjamin Constant, au centre de Campinas, le quartier-mère de la nouvelle capitale. Les balances attachées aux branches

[26] *Pouteria ramiflora*.

> fortes des manguiers, les bancs à l'ombre des arbres, les tapeculs disputés par les enfants, le jeu de la marelle sur le sol battu. De l'espace à souhait pour les billes, le jeu préféré des enfants. […]
>
> Epoque tranquille… On ne parlait pas d'agresseur, c'est-à-dire, le terme n'était même pas utilisé. Des portes grandes-ouvertes étaient toujours disponibles au *« ô de casa »* des amis. Ils venaient, tiraient les chaises, pour se mettre dans le jardin, ou sur le trottoir. Et lors de bavardages décontractés, on oubliait l'heure. Les familles paraissaient être une seule. Tous les habitants se connaissaient. On avait l'habitude de connaître le nom complet des personnes. (témoignage de Célia Siquiera Arantes (Galli, 2007, p. 63-64))

Au milieu de ce rêve de la ville moderne, le *sertão* restait omniprésent, comme mode de vie et de socialisation, mais également par la proximité physique du *cerrado*. Il était visible depuis la ville mais aussi *dans* la ville par sa végétation abondante, ses fleurs et ses fruits. Le *cerrado* semblait même résister à la ville, comme ce « pied de *curriola*, plante native, qui a miraculeusement échappé à la construction de la nouvelle capitale ».

Les « hommes qui poussaient » à Goiânia étaient issus du *sertão*, à commencer par les nouveaux hommes politiques : Pedro Ludovico était lui-même médecin *et fazendeiro*. Au moment de la construction de Goiânia, le plan du quartier résidentiel au sud des édifices administratifs fut modifié : d'un tracé orthogonal, on passa à un aménagement selon le plan des cités-jardins anglaises (fig.8). Le but en était de ne pas trop dépayser les nouveaux habitants dans leur processus de « civilisation » (Daher, 2009 ; Manso, 2001 ; Mello, 2006).

Le rejet idéologique de Cidade de Goiás serait de courte durée, malgré l'insistance sur la modernité et le progrès. Dans les années 1940 déjà (et encore par opposition à Goiânia), on lui reconnut sa valeur historique (Oliveira, 2011). Elle devint alors le lieu par excellence du *bandeirante*, lieu de mémoire, lieu des racines culturelles liées à un Goiás rural. Car Goiânia était trop jeune pour avoir déjà ses souvenirs.

Cette intrication de l'urbain et du rural, n'est pas étonnante selon Chaul :

> Ils diffusaient la *croyance* que l'ancien – les groupes politiques renversés – avait cédé à un nouvel ordre, de nouveaux hommes, qui, entre costumes et lois, médicaments et constructions, dirigeaient l'état, guidés par une nouvelle mentalité : plus progressiste, plus moderne, plus dynamique. Affleurait [là] une *mentalité urbaine* au sein d'une société qui a les pieds fixés dans le *sol rural*. Un tel mélange peut, jusqu'au jour d'aujourd'hui, être observé dans les différents aspects de la ville qu'est devenue Goiânia. (Chaul, 2013, p. 256, souligné par moi)

Ce « mélange » traverse les classes sociales et se retrouve aussi chez les élites urbaines et l'intelligentsia goiane. Le *sertão* ferait partie de la mémoire collective.

Pour certains, il serait même la « vocation » du Goiás qui en raison de ses caractéristiques physiques ne peut être qu'agropastorale et lui donnerait enfin son importance historique[27]. L'historien Antônio

[27] Cette « vocation » s'est donc construite dans les opinions en opposition à la « décadence » et au « retard ». Pour une analyse de ce phénomène, voir Chaul (2013).

Teixeira Neto, par exemple, voit la période de « décadence » comme des « décennies perdues », d'aveuglement en quelque sorte, qui se termine quand on découvrit que

> […] le vrai trésor qu'ils cherchaient se dévoilait à la vue de tous : ce grand environnement naturel, qui est le biome *cerrado*. [Et que] la *véritable vocation* sociale et économique des Goians et de leur territoire immense n'était pas de caver la terre à la recherche d'un or incertain, mais d'y planter et élever pour produire des aliments, même si ce n'était que pour la subsistance des personnes. Comme une rivière qui jamais ne tarirait soudainement, lentement, ceux qui sont restés ici, surent retrouver le *lit naturel de leur histoire et de leur vocation sociale et économique* : être vacher et cultivateur. (Teixeira Neto, 2009, p. 25, souligné par moi)

Les activités agropastorales paraissent presque plus nobles, du moins plus réalistes, utiles et naturelles puisqu'elles produisent des aliments pour nourrir la population – ce que l'or ne pouvait faire. Elles sont présentées en quelque sorte comme des activités naturelles inscrites désormais dans le code génétique des Goians, car elles sont une

> […] activité sociale et économique – plus sociale que économique, dans la mesure où elle est enracinée dans la conscience des individus comme unique chemin pour sortir d'un état de quasi torpeur collectif – autour de laquelle la grande majorité des Goians, si pas tous, ont fait leur chemin, leur opulence et, aussi, leur infortune. (Teixeira Neto, 2009, p. 43)

Tout comme le reste du Brésil, l'Etat de Goiás était davantage rural qu'urbain jusqu'à une date assez récente. A partir des années 1940, le gouvernement goian tenta de développer davantage les activités agraires, non pas au moyen d'une production intensifiée, mais par l'extension des terres à occuper et la création de colonies. Cette politique d'occupation de nouvelles terres généra une importante immigration rurale. Mais le peuplement qui devait rimer avec « progrès » déboucha bien souvent sur des conflits entre *posseiros* (les petits agriculteurs qui venaient travailler des terres inoccupées) et *grileiros* (qui s'appropriaient les terres avec de faux titres de propriété). Les titres de propriété ne tombaient généralement pas dans les mains des nouveaux-venus mais bien dans celles des grands propriétaires terriens de la région.

Cette distribution inégale des nouvelles terres et l'aspiration à une meilleure vie vont contribuer à leur tour à l'exode rural et à l'urbanisation du Goiás, et en particulier de Goiânia. C'était une masse de gens qui s'ajoutaient à d'autres migrants attirés par la nouvelle ville, des travailleurs voulus (qualifiés) et non voulus (non qualifiés). A l'époque, « le Goiás fut aussi une soupape d'échappement de l'excédent de l'armée industrielle de réserve des grandes capitales » (Souza, 2006, p. 90). Ainsi, de 1950 à 1960, la population de Goiânia tripla : elle passa de 53.389 à 153.505 habitants (Campos, 2009 ; Palacín et Moraes, 2008, p. 170‑173). Or, dans l'Etat de Goiás

> le processus de modernisation fournit au marché une masse de travailleurs, pas vraiment indispensables mais utiles au système, sans promouvoir en réalité, l'intégration sociale. Les personnes qui arrivaient au Goiás étaient déjà en errance constante, ce qui les destituait des liens sociaux précaires, même ceux de dépendance personnelle, établis ici et là avec d'autres propriétaires terriens. On ne veut pas affirmer par là qu'il n'y eut pas de communautés qui se structuraient dans les petites villes goianes, mais bien que, pour une

> grande majorité, les conditions de maintien d'une vie stable étaient inexistantes. (Souza, 2006, p. 91)

L'urbanisation du Goiás se passait ainsi dans les contradictions. Dans les années 1970, le développement de l'agriculture était dû à son industrialisation. L'exode rural s'accentua et la population urbaine dépassa pour la première fois celle des campagnes (Pádua, 2008 ; Souza, 2006). De 1970 à 1980, la population goianienne passe de 378.060 à 714.484 habitants. La croissance démographique, peut-être moins spectaculaire par la suite, resta soutenue : 922.222 habitants en 1991, en 1.093.005 en 2000 et 1.256.514 en 2010, (Passos, 2012). L'économie de la ville est aujourd'hui encore largement liée au secteur agropastoral (transformation des matières premières) mais doit aussi son dynamisme aux secteurs des services, de la construction et de nombreux commerçants, entre autres dans le domaine textile. Aujourd'hui, la capitale de l'Etat compte 1.412.364 habitants[28]. L'immigration reste une des causes importantes de sa croissance démographique, avec l'arrivée de Brésiliens issus des zones rurales du Goiás et des Etats voisins, le Minas Gerais, le Mato Grosso et Bahia. Elle est aussi une source importante d'insécurité pour les Goianiens de plus longue date, qui ne reconnaissent plus leurs voisins et voient surtout la face pauvre de ces migrants.

3. Le paradis perdu

Les évocations, par les premiers Goianiens, de la vie dans la nouvelle capitale décrivent sans doute une réalité vécue. Mais elles donnent également une perspective teintée de mélancolie envers le passé. Aujourd'hui, si « Goiânia est [toujours] la réalité fleurie (dans l'éducation, dans la santé, dans les affaires, dans la qualité de vie) que ses jardins illustrent » (Ursulino Leão, *O Popular*, 23.08.2003 (Mello, 2006, p. 196)), la population exprime plus souvent un mal être, une perte de soi dans un environnement qui lui échappe. C'est ce qui se dégage particulièrement de ces chroniques des quotidiens goianiens, au ton délibérément dramatique, que Márcia Metran de Mello (2006) a décortiqués. Ceux qui n'ont pas de souvenirs bucoliques se réfèrent avec regret à l'enfance rurale.

> J'avais 11 ans quand j'embarquai dans le camion de déménagement pour aller au quartier de Campinas. Je suis venu et j'y suis resté. Mais la terre de l'enfance est restée avec moi, enracinée dans ces yeux de l'intérieur [*interioranos*, de la campagne]. De là la volonté de retourner, d'acquérir la maisonnette où je suis né. (José Mendonça Teles, O Popular, 03.07.2013 (Mello, 2006, p. 187))

Le paysage urbain a fortement changé et les quartiers d'origine ont presqu'entièrement été absorbés par de hautes tours qui dessinent désormais les contours de Goiânia (fig.11). Les *condominios* (copropriétés) verticaux, tours d'appartements protégés, commencent aujourd'hui à envahir les quartiers populaires (fig.12). Ces quartiers offrent une certaine intimité par les maisonnettes à un

[28] Estimation pour 2014 (ibge.gov.br, consulté le 10.11.2014).

seul étage. Mais ils perdent leur cohérence, du moins visuelle, par ces constructions qui s'érigent à une hauteur menaçante. Plus encore, les habitants craignent l'arrivée d'une masse d'inconnus et l'augmentation excessive du trafic automobile dans leur quartier tranquille.

Les immeubles, avec gardien et parfois avec nombre de commodités de luxe, poussent comme des champignons (fig.13). L'immobilier et la construction sont devenus d'importants secteurs économiques et *visiblement* très dynamiques. Posséder un appartement dans un de ces immeubles est valorisé car ils sont associés à la modernité, au luxe et à la réussite (fig.14). Il faut dire aussi que dans certains quartiers populaires, les immeubles ont « droit » aux égouts alors que les maisonnettes doivent se satisfaire d'une fosse septique. Mais en fin de compte, les *apartamentos* deviennent des *« apertamentos »*, comme j'entends dire à Goiânia. Les habitants s'y sentent *apertados*, à l'étroit. Et ce à tel point que la proximité des voisins a changé de tonalité. Elle y est vécue comme une intrusion :

> Petit à petit ; et après neuf ans d'un paysage qui n'a presque pas changé, je perds le plaisir d'aller à la fenêtre. D'innombrables hauts édifices sont construits autour et, d'ici peu les antennes de la *Serrinha* ne seront même plus une référence. Arrive le temps de ne voir que des fenêtres et de n'entendre que les disputes et amours des voisins (Luiz de Aquino, Diário da Manhã, 29.12.2013 (Mello, 2006, p. 183))

Le plus grand désarroi vient de cette évolution rapide de Goiânia qui sombre, à leurs yeux, dans le chaos et génère une sensation de perte d'identité, d'innocence, de raison. Les Goianiens n'arrivent plus à saisir la ville : « à l'époque Goiânia tenait Goiânia dans Goiânia » (Gabriel Nascente, *O Popular*, 06.08.2003 (Mello, 2006, p. 195)). Et ils regrettent le temps où ils connaissaient les habitants de la ville : « les personnes dans les rues ne ressemblent plus au Goian prosaïque de l'intérieur » (Luiz de Aquino, *Diário da Manhã*, 29.12.2013 (Mello, 2006, p. 194)).

A Campinas, ce village absorbé par l'expansion de Goiânia, il en est de même. Mon hôte, Jailton, qui est né et a grandi dans ce quartier où il habite encore, témoigne de cette anonymisation. Un jour au milieu de la semaine, il m'emmène dans les rues quasi vides – ne passent que quelques voitures – pour aller visiter ses parents qui vivent à proximité. Il dit qu'il connaît les voisins « mais ce n'est plus qu'on reste à papoter dans la rue. C'est juste "bonjour" et "bonne nuit" ». Un peu plus loin, il voit arriver au loin une vieille errante, elle aussi une ancienne du quartier : « Son mari l'a maltraitée, c'est un Bahianais ». Le soir, de retour à la maison et en regardant *Amor à vida*, série télé qui fait fureur, on entend au loin une dispute qui chauffe. Júlia, la femme de Jailton, réagit : « Il y a plein de migrants maintenant dans le quartier, et ils ne cessent d'arriver ».

Ce n'est pas seulement le paysage urbain qui s'est transformé. C'est aussi la population de Goiânia qui a changé. D'une part, les mouvements d'un quartier à l'autre au sein même de l'agglomération goianienne sont importants. Ils sont la conséquence notamment de la spéculation immobilière, qui repousse par ailleurs les plus pauvres vers les quartiers extérieurs de la ville (Lima et Moysés, 2009 ;

Souza et Rabelo, 2011). D'autre part, comme je l'ai déjà indiqué, l'immigration demeure une cause importante de croissance démographique.

Le migrant est un inconnu et il est vécu comme quelqu'un qui risque de causer du désordre. Cet étranger peut avoir plusieurs noms. Il y a par exemple « le Bahianais », un être non fiable, qui fait montre de violence et d'incivilité – à Goiânia, le mot *baihanada*, désigne un mauvais comportement dans la circulation automobile. Marina Rougeon (2012) observe également la mauvaise réputation du « Bahianais » à Cidade de Goiás : « il est mauvais, il tue ». Ses origines raciales et spirituelles s'y superposent et font du « Bahianais » un être davantage soupçonné de sorcellerie. Autrement dit, quelqu'un avec des pouvoirs reconnus mais dont l'origine « étrangère », et surtout « noire », le rend susceptible de créer du désordre. A Goiânia, les Bahianais forment un contingent important de migrants. Mais « le Bahianais » représente avant tout une catégorie dépréciative, c'est-à-dire ceux qui sont « noirs, pauvres, mal éduqués » et donc considérés inférieurs. Cette catégorie comprend également tous les autres qui proviennent du Nordeste qui, en 2009, est le lieu de naissance de 12% de la population résidant au Goiás, ou la deuxième région d'origine la plus importante (tableau 1). Catégorie essentialisée du migrant, le « Bahianais » donne ainsi expression au phénomène migratoire en général qui engendre un sentiment d'insécurité chez les habitants de Goiânia de plus longue date.

Le trafic de drogue et la violence sont d'autres catégories associées au migrant et viennent de la même manière exprimer un sentiment généralisé d'insécurité. Plusieurs chercheurs (Souza, 2011) montrent comment à Goiânia, dans ses villes satellites et d'autres villes de l'Etat de Goiás, la sensation d'insécurité est exagérée par rapport aux faits réels de violence. La violence urbaine constitue le sujet principal (si pas unique) du journal de la télévision locale, *TV Anhangüera*. En particulier dans les classes populaires, il est le canal préférentiel d'informations. Certes, il ne faut pas sous-estimer les phénomènes de violence. Le taux d'augmentation des homicides à Goiânia serait le sixième du Brésil (Souza et Rabelo, 2011, p. 15). Cette augmentation et l'apparition de nouvelles formes de violence amènent les Goianiens non seulement à associer ces phénomènes au migrant, mais aussi à en gonfler l'importance et la fréquence :

> La dissolution du mode de vie traditionnel prédisposerait les individus, s'il ne s'agit pas de groupes entiers, à développer un sentiment d'insécurité dans le domaine des croyances et des identités personnelles ou collectives, de manière à ce que l'altération du profil de la violence agrandisse le sentiment d'insécurité au niveau, non seulement de situations nouvelles, mais aussi des indices de criminalité et de victimisation. (Souza et Rabelo, 2011, p. 16)

Ainsi, le fils de Jailton et Júlia (employé à la police militaire) répète que « le trafic de drogue n'existait pas avant ». Il estime que « la chasse aux trafiquants » dans les grandes métropoles de la côte comme Rio de Janeiro a incité les « bandits » à exercer leurs activités illicites ailleurs, et notamment à Goiânia.

Tableau 1 : Lieu de naissance des 5.951.000 habitants de l'Etat de Goiás par Région et par Etat en 2009*.

Région	Total/Région	Etat	Total/Etat
Norte	183.000	Rondônia	5.000
		Acre	1.000
		Amazonas	1.000
		Roraima	0
		Pará	45.000
		Amapá	1.000
		Tocantins	130.000
Nordeste	724.000	Maranhão	155.000
		Piauí	93.000
		Ceará	81.000
		Rio Grande do Norte	37.000
		Paraíba	41.000
		Pernambuco	45.000
		Alagoas	8.000
		Sergipe	3.000
		Bahia	261.000
Sudeste	527.000	Minas Gerais	407.000
		Espírito Santo	5.000
		Rio de Janeiro	17.000
		São Paulo	98.000
Sul	50.000	Paraná	22.000
		Santa Catarina	5.000
		Rio Grande do Sul	23.000
Centro-Oeste	4.457.000	Mato Grosso do Sul	11.000
		Mato Grosso	44.000
		Goiás	4.225.000
		Distrito Federal	177.000

* Je n'ai pas trouvé de statistiques plus récentes, les dernières n'étant détaillées que par région et non par Etat (IBGE, 2009).

De manière significative, c'est dans les quartiers plus humbles et d'établissement plus récent (ou en cours) que ce sentiment d'insécurité est le plus important. Les habitants, ayant souvent eux-mêmes un parcours migratoire, voient arriver avec méfiance les nouveaux résidents, qu'ils proviennent d'un autre quartier, de la campagne ou d'un autre Etat. Ces quartiers sont aussi les plus stigmatisés : ils sont décrits comme des « nids de violence ». La population qui y vit est aussi celle qui risque davantage de voir son rêve d'ascension sociale partir en fumée. L'expérience de la précarité et de l'incertitude génère également un sentiment d'insécurité.

De l'autre côté de l'échelle sociale, les classes favorisées se cloîtrent dans des habitations « fortifiées », barbelées et électrifiées, avec gardes et/ou caméras, et mille autres astuces techniques de sécurité. Elles finissent par se sentir emprisonnées dans les *condominios fechados* (gated communities). Ces « fortifications » ont par ailleurs l'effet pervers d'augmenter la sensation d'insécurité par une plus grande mise à distance de l'autre qui n'y vit pas, et que l'on n'a pas l'habitude de côtoyer. Souvent, les habitants de plus longue date expriment ainsi une « certaine

nostalgie pour un temps "d'avant", quand la vie était plus tranquille et le vivre ensemble plus harmonieux » (Frattari, 2011, p. 80).

A Goiânia, les autorités veulent éviter les occupations illégales de terrain et mènent, dans le cadre de divers programmes, une politique de logement pour la population défavorisée. Elle aurait abouti à l'éradication des *favelas*, disent certains. Mais elle a certainement généré une marginalisation spatiale, à laquelle contribue aussi la spéculation immobilière. Les *condominios fechados*, verticaux et horizontaux, où l'aspect sécuritaire est prioritaire, exacerbent encore plus la ségrégation sociale. Tout cela aboutit à ce que

> La recherche de sécurité et la peur du crime, plus que la violence objective, créent ce qui est différent – une nouvelle classe inférieure –, qui est basée sur la visibilité de ce qui est différent, et non pas sur ce qui est différent en lui-même. (Souza et Rabelo, 2011, p. 26)

La place publique et la rue sont délaissées comme lieu de socialisation. Le *shopping* a tendance à devenir une sorte de place publique protégée pour ceux qui ont les moyens. Certains *shoppings*, comme le *Flamboyant Shopping Center*, possèdent même un *« helicenter »*, pour que les plus riches puissent se déplacer en hélicoptère privé en s'élevant au-dessus du « peuple », sans jamais poser un pied dans la rue. Début 2014, la direction de ce plus ancien centre commercial du Goiás causa une vague de protestations dans les réseaux sociaux en augmentant le prix du stationnement. Elle fut accusée de vouloir « segmenter » son public : n'attirer que les Goianiens des *condominios fechados* et appartements de luxes qui ont poussé à vue d'œil autour du *shopping* ces dernières années. Et pour que ceux-ci puissent circuler en toute sécurité parmi d'autres de leur « sorte », elle voudrait tenter par ce moyen d'éviter la « nouvelle classe moyenne », « qui a maintenant une voiture » (Dias, 2014)[29]. Protection, sécurisation et distinction sociale vont main dans la main. En fin de compte, on n'évite pas seulement l'étranger, mais aussi l'indésirable (Frattari, 2011).

Goiânia, comme le reste du Brésil, a assisté à un élargissement considérable de la classe C. Ce phénomène a donné lieu, notamment dans les médias, à l'appellation « nouvelle classe moyenne ». Or, celle-ci pose problème. Car alors que la classe C concerne une catégorisation économique, la « nouvelle classe moyenne » aurait trait à des dimensions culturelles. En termes économiques (en 2010), la classe C représente une (large) tranche de revenus : entre 1.126 et 4.854 R$ (*reais*) *per capita*[30]. Une étude de Marcelo Neri (2010) montre que la classe C a intégré un nombre important de

[29] Sur le site du *Flamboyant* on peut lire : « Profil des clients : 83% des visiteurs sont des classes A/B, mais la variété des magasins offre des options pour toutes les classes sociales » (flamboyantsc.com.br, consulté le 24.02.2014). Le président des commerçants du centre commercial affirma dans une interview : « Celui qui trouve le stationnement trop cher, qu'il aille à un autre *shopping* » (goias24horas.com.br, consulté le 07.01.2014). Pour une analyse du *shopping center* au Brésil, et son aspect propre, sécuritaire et les logiques de distinction, voir Padilha (2003)

[30] Les classes économiques sont au nombre de 5 : classe E (revenus entre 0 et 705 R$ (ou 0 et 282 €)), classe D (revenus entre 705 et 1.126 R$ (ou 282 et 450 €)), classe C (revenus entre 1.126 et 4.854 R$ (ou 450 et 1.942€)), classe B (revenus entre 4.854 et 6.329 R$ (ou 1.942 et 2.532 €)) et classe A (revenus à partir de 6.329

Brésiliens qui appartenaient auparavant aux classes D et E, à revenus inférieurs. En 2003 la classe C atteignait 37,56% de la population brésilienne. En 2009, elle concerne la moitié (50,45%) de la population !

Un grand nombre de Brésiliens (29 millions) a vu ses conditions de vie s'améliorer, suite à une élévation du taux de scolarité et la formalisation des relations de travail. Cela a entraîné une augmentation de leur pouvoir d'achat, stimulé en outre par l'accès au crédit. Au niveau culturel, ces faits se sont traduits dans une consommation symbolique, à savoir l'acquisition de produits identifiés aux classes supérieures et qui permettent donc de se projeter sur un échelon plus élevé dans la hiérarchie sociale : les vêtements de marque, les voyages (vers le littoral, en Europe, aux Etats-Unis…), les nouvelles technologies de communication et surtout la voiture, étant donné que les transports en commun sont « destinés » aux pauvres. La consommation de la « nouvelle classe moyenne » serait un comportement de distinction sociale d'une population qui reste relativement précaire en ce qui concerne les besoins de base tels qu'un enseignement et des soins de santé de qualité, l'habitat… (Oliveira, 2012 ; Yaccoub, 2011). Certains auteurs critiquent l'effet pervers du terme « nouvelle classe moyenne » (Pochmann, 2012), qui cacherait (et justifierait) un retrait du pouvoir politique dans les services sociaux au profit du privé.

L'exemple du *Shopping Flamboyant* montre un conflit entre classes. Les classes supérieures (A et B) trouveraient que leurs espaces et domaines de consommation, occupés par elles seules auparavant, sont empiétés. La voiture est l'un des éléments de friction par excellence, étant donné qu'à Goiânia le parc de véhicules est énorme (1.045.796 véhicules pour une population de 1.393.575 en 2010 (ibge.gov.br)). Les riches se verraient limités dans leur « liberté de circulation » à cause de tous ces « autres » qui ont désormais une voiture et qui seraient la principale cause des embouteillages effectivement très problématiques à Goiânia. Quant à la « nouvelle classe moyenne », elle se sent méprisée et se voit refuser l'accès à ses aspirations d'ascension sociale, réelle et symbolique.

Le gouffre entre les deux « camps » reste pourtant énorme et il est extrêmement visible à Goiânia. Les riches seraient « scandaleusement riches ». Ce fait se matérialise par exemple par la possession d'un appartement triplex avec ascenseur privé dans un *condominio* vertical, les déplacements en hélicoptère privé au-dessus du trafic de voitures infernal… et il est accentué dans les publicités immobilières. Selon le dernier *State of the World's Cities Report* de l'ONU, Goiânia est la ville la plus inégalitaire au Brésil, et même en Amérique latine, présentant un indice GINI de 0,65 (UN-HABITAT, 2010)[31]. Certains chercheurs expliquent cette inégalité excessive par la concentration du marché

R$ (ou 2.532 €)) (Neri, 2010). J'ai appliqué le taux de conversion de juillet 2010 qui est la date de fin des données observés par cet auteur.

[31] Cet indice compte pour l'année 2005. Sur son site, l'IBGE donne un indice GINI de 0,42 pour l'année 2003. C'est le dernier en date dans les statistiques brésiliennes (cidades.ibge.gov.be, consulté le 24.02.2014). L'indice

immobilier dans les mains de quelques-uns, une industrie agropastorale qui ne tend pas vers la distribution des richesses, ou encore parce que Goiânia est un centre attractif pour les entreprises nationales et internationales contribuant à une densification des richesses en un seul lieu. D'autres pointent du doigt « la population qui migre vers la Région Centrale du Brésil […] formée par des personnes [du Nord et du Nordeste] de bas revenus, de basse qualification et d'un faible niveau d'éducation, ce qui renforce les indices d'inégalité » (Assis, 2012).

Le progrès économique de l'Etat de Goiás et de Goiânia se présente donc comme une tête de Janus. L'espoir d'une meilleure vie en ville pour ceux qui viennent des campagnes et/ou d'autres Etats, constitue un enfer pour ceux qui vivent des bénéfices du capitalisme néolibéral et s'enferment dans leurs paradis modernes. La ville est d'abord vue comme nécessaire. Aux derniers, elle permet la mise à profit de leurs capitaux social, culturel et économique. Aux premiers, elle permet d'accéder, bien qu'inégalement, aux nécessités de base : enseignement, services médicaux, travail, consommation. Elle leur offre un espoir. Mais elle attise également les aspirations. Car le progrès et la modernité ne demeurent pas simplement le discours dominant. Ils sont une face de Goiânia qui crève les yeux. L'autre face est l'anonymat, les conflits et les mises à distance, la précarité et l'insécurité, la violence réelle et imaginée. Goiânia devient alors synonyme de décadence, source de perversion et de tentation, un lieu de perte de soi et de perte de l'autre. C'est dans ces instants que le *sertão* ressurgit, comme un paradis perdu. Comme si dans sa course vers la modernité et le progrès, la population goianienne trébuchait sur ce qu'elle était sommée de laisser derrière elle, son origine rurale, le *sertão*.

GINI sert à mesurer l'inégalité économique, sur une échelle de 0 (égalité parfaite) à 1. Plus l'indice se rapproche de 1, plus une société est inégalitaire.

Chapitre 4 -
Du *sertão* à la *casa* (et la *rua*)

1. Les sens du *sertão*

Signifiant littéralement « désert », le *sertão* a, au Brésil, une charge idéologique qui a évolué au cours du temps et est l'objet d'une vaste littérature. Plus qu'une simple réalité physique, le *sertão* (Pinto, 2013) désignait d'abord des espaces particuliers dans les contrées investies par le colonisateur portugais : les vastes territoires en Afrique, en Asie et en Amérique qui n'avaient pas encore été explorés et étaient donc inconnus, ou plus précisément incontrôlés par la couronne portugaise. Les *bandeirantes* allaient ainsi explorer le *« Sertão dos Goyazes »*. A l'époque impériale (1822-1889), la littérature romantique et les écrits des voyageurs naturalistes y rajoutèrent d'autres connotations, celles d'un milieu où se révélait la force de la nature, mais où vivaient des hommes à l'état sauvage. C'est alors que l'opposition entre le monde *sertanejo* et les projets modernisateurs imaginés à la cour commença à poindre.

Dans leur volonté de construire une théorie de l'histoire du Brésil comme nation, les auteurs de la dite génération de 1870 élaborèrent davantage et affirmèrent l'opposition *sertão*-littoral. Ils investirent par ailleurs le *sertão* d'un double sens : d'un côté, il représentait la cause du retard du Brésil, et de l'autre, il devint l'essence même de la nation, le vrai Brésil. Euclides da Cunha, dans son livre *Os sertões* (1902), a largement contribué à fixer « l'univers *sertanejo* comme élément de la fondation de la nationalité et le bastion de l'homme primordial de la brésilianité » (Pinto, 2013, p. 364). Cette idée trouvait également son origine dans la capacité du *sertanejo* de survivre au milieu d'un environnement sauvage, voire hostile : « *O sertanejo é um forte* » (Le *sertanejo* est un homme fort). Dans son isolement, il était par ailleurs moins perméable à la culture européenne (Martins, 2007). Euclides da Cunha considérait en outre que le *sertão* était voué à la disparition avec les projets de formation nationale qui devaient amener la civilisation et la modernité dans le Brésil entier. Bien que l'ouvrage *O*s *sertões* traite de l'histoire particulière de la Guerre de Canudos (1896-1897), dans l'Etat de Bahia, il contribua à une idée générale du *sertão* qui dépasse ce seul Etat.

La notion de maladie (physique, mais comprenant aussi ignorance, superstition et abandon) qui s'ajouterait plus tard, ne vint pas mettre en péril l'idée du *sertão* comme lieu originel de la brésilianité. Cette identification, en phase avec le discours hygiéniste, servit d'inspiration aux projets de la *Marcha para o Oeste* et à la construction même de Goiânia à l'époque de Vargas – et plus tard

aussi au *Plano de Metas*[32] (1955) et à la construction de Brasília sous le président Juscelino Kubitschek (1956-61).

Tous ces projets étaient fondés sur la conviction que la « nation avançait au sein de elle-même, vers son propre *cœur*, à la recherche de sa vraie identité » (Pinto, 2013, p. 366). On voit ainsi naître un *sertão* qui donne lieu à la fois à la honte – car il est associé au rustique, au sauvage, à la non civilisation, à l'ignorance – et à la fierté – l'essence même de la nation indépendante, la vraie brésilianité. « Le Portugais se contente de naviguer sur les eaux et limite au littoral sa volonté de conquête et de mouvement. Le Brésilien navigue dans les mers du *sertão*. » (Souza, 1997, p. 135).

L'histoire du Goiás illustre parfaitement cette évolution du sens du *sertão*. Mon propos n'est donc pas de rentrer dans le débat sur ces théories concernant le *sertão* mais bien d'évoquer ce qu'il signifie pour les Goians urbanisés actuels. Il reste investi de valeurs à la fois négatives et positives. Dans son sens péjoratif, le *sertão* exprime souvent des rapports de classes qui, comme nous le savons, sont conflictuels en ville. La variante régionale en quelque sorte du Bahianais, mais sans couleur particulière, est le *sertanejo*. Il vient de « l'intérieur », est peu scolarisé, rustre, sans qualification et pauvre. *Sertanejo* est alors un terme stigmatisant, voire une insulte. Une telle utilisation du mot amène parfois les Goians issus de la campagne à cacher leurs origines. Ils disent alors venir de la capitale, de Goiânia[33].

L'appréciation positive du *sertão* émerge, de manière paradoxale peut-être à première vue, en ville. Il renvoie alors non pas tant à une espace concret qu'à un monde imaginaire, idéalisé défait de ses aspérités, conflits et injustices. C'est ce qui apparaît dans la « nouvelle culture » *caipira* ou *sertaneja*. Le *caipira* est une figure de la vie rurale pauvre de l'époque post-minière. Plus souvent associé à la région de São Paulo, il est présent dans tout le Centre-Sud du Brésil. Il est aussi le corollaire du *sertanejo* nordestin, mais moins connu et moins valorisé. La description que Darcy Ribeiro donne par exemple de « l'aire culturelle *caipira* » comprend de nombreuses caractéristiques que nous avons vues associées au Goiás à l'époque de sa « décadence » :

> La vie rurale *caipira* […] équilibre de manière satisfaisante les périodes de travail continu et de loisir, permettant de répondre aux carences frugales et même de maintenir les malades, les faibles, les fous et les dépendants improductifs. Elle conditionne aussi le *caipira* à un horizon d'aspirations culturellement limité, qui le fait paraître sans ambition et imprévoyant, oisif et paresseux. En réalité, cela exprime son intégration dans une économie plus autarchique que mercantile qui, en plus de garantir son indépendance, répond à sa mentalité, qui valorise plus l'alternance de travail intense et de loisir, dans sa forme traditionnelle, qu'un niveau de vie plus élevé à travers l'engagement dans des systèmes de travail rigidement disciplinés. (Ribeiro, 1995, p. 382)

Qualifiée de c*aipira* ou de *sertaneja*, cette nouvelle culture met en valeur un personnage particulier du monde rural, le *peão*, le travailleur agricole employé par les *fazendeiros*. C'est une réelle invention

[32] Le *Plano de Metas* était un programme d'industrialisation et de modernisation du Brésil.
[33] Voir aussi la partie 3.

de la tradition (Hobsbawm et Ranger, 2012 [1983]). Dans une fusion avec le *country* nord-américain, la figure du *peão* apparaît dans une splendeur inédite. Ce n'est pas le *peão* maigrelet, maltraité et soumis au *fazendeiro* qui apparaît ici, mais un *peão* musclé, héroïque et romantique (Alem, 2004 ; Olivieira, 2009 ; Rougeon, 2012). Il est mis en scène dans des rodéos, expositions, shows de *música sertaneja*, fêtes et festivals… qui réunissent des dizaines de milliers de personnes. Médiatisée et marchandisée, la nouvelle culture *sertaneja* donne lieu à des modes événementielles, musicales et vestimentaires (jeans, chemise à carreaux, bottes et chapeau *cow boy*). Elle est devenue un objet de consommation et même un signe de distinction sociale. De cette manière, note João Marcos Alem, « la ruralité brésilienne actuelle n'émerge ni se situe plus uniquement dans les campagnes » (Alem, 2004, p. 96). Elle fait partie également de la culture urbaine.

2. L'imaginaire du *sertão*, ou le voisinage perdu

Le *sertão* tel que je propose de l'aborder ici n'est certes pas sans affinités avec cette nouvelle culture *sertaneja*. J'en retiens en particulier la revalorisation de la ruralité en milieu urbain, que je transpose plus précisément dans le quotidien relationnel. Les expériences insécurisantes de la vie urbaine semblent purger le *sertão* de sa connotation dépréciative et font émerger un « imaginaire du *sertão* » qui fait *tabula rasa* des rapports de domination, d'exploitation et de violence (Souza, 2006) qui imprégnaient la vie rurale.

L'imaginaire du *sertão* se réfère à un mode de socialisation associé au passé, celui d'avant la ville. Il évoque la perte du voisinage, des possibilités de relations de proximité, de réciprocité, de confiance. Il renvoie avec nostalgie à l'époque où Goiânia « était cette ville paisible, bien sereine, bien du genre *sertanejo* » et que le Goianien ressemblait « au Goian prosaïque de l'intérieur ». Les habitants regrettent la disparition de la paix et de la sérénité qui auraient caractérisé la vie rurale et les temps où les voisins étaient connus, reconnaissables. Rappelons également ces autres souvenirs de la capitale à ses débuts : « les gens à l'époque étaient amis avec tout le monde, tout le monde se connaissait, *on allait dans la maison l'un de l'autre pour papoter, pour faire un tour dans la rue* ». Ils se rappellent la maison et la rue comme un espace fluide, sans césure. L'imaginaire du *sertão* révèle, dans le vécu actuel des Goians urbanisés, une opposition radicale entre la *casa* et la *rua*.

2.1. *Casa* et *rua*

Comme j'ai eu l'occasion de le dire dans l'introduction, l'anthropologue brésilien Roberto DaMatta (DaMatta, 1986, 1993, 1997a, 1997b) a développé une théorie sur le Brésil comme une société fondamentalement relationnelle. Elle est construite sur base d'une différenciation entre *casa* et *rua*, maison et rue, deux espaces associés *a priori* avec un type de relationnement.

La maison est le lieu par excellence des relations intimes, de réciprocité, de confiance, de respect. Ces relations se basent sur des règles implicites, induites par les rapports de genre et d'âge, déterminés par une hiérarchie établie par la « tradition familiale », des valeurs qui fournissent « un certain style et une certaine manière d'être [*ser e estar*] » (DaMatta, 1986, p. 24). La maison renvoie à la fois à un espace où règne l'amour, la tranquillité, la chaleur humaine, la bonne entente et à un univers contrôlé où « tout est à sa place ». Elle appartient à la famille et ses « agrégés » (un ami ou un parent lointain), y passent les amis et des voisins. Ce sont des « personnes » inscrites dans un milieu social avec ses règles propres.

La rue, par contre, est considéré comme un espace dominé par la lutte, la compétition, le « chacun pour soi », le lieu de l'« individu ». Elle est soumise aux règles écrites et impersonnelles. Ce sont les lois (étatiques) et la Constitution qui instaurent, en principe, l'égalité : tout le monde y est « égal devant la loi », qui est universelle et efface toute référence à l'identité, à l'appartenance – et notamment l'appartenance de classe sociale. C'est donc l'espace de la masse, « la rue se meut toujours dans un flux de personnes indifférenciées et inconnues » (DaMatta, 1986, p. 29). Tout y est mouvement, des choses imprévisibles arrivent, on y perd le contrôle.

Soulignons que pour DaMatta, l'opposition *casa* et *rua* est conceptuelle. Les deux termes se réfèrent à deux espaces concrets auxquels sont associés a priori des types de relationnement distincts : la maison comme lieu de la solidarité, de la réciprocité, de la confiance, et la rue comme lieu de lutte, de compétition, de méfiance. Pour des raisons déjà évoquées dans l'introduction (et j'y reviendrai plus loin), il me semble fondamental de distinguer les espaces concrets de la maison et de la rue, des relationnements idéal-typiques qui y sont associés. J'utiliserai pour les premiers les termes en français (maison et rue) et les seconds les termes en portugais (*casa* et *rua*).

DaMatta indique qu'entre les deux, il y a des gradations, un *continuum* avec des espaces intermédiaires (DaMatta, 1997b). Par exemple, le salon est une pièce dans la maison où les visiteurs sont reçus. La véranda est à mi-chemin entre l'intimité de la maison et la rue. Les maisons des Goians ont souvent une *area* (aire), une sorte de terrasse couverte, un espace de vie à la fois dehors et sous le toit (prolongé) de la maison. Par contre la cuisine serait le cœur intime de la maison, davantage féminin, et accessible seulement « si tout se passe bien » (Soares, 2009, p. 256). En dehors de la maison, la rue peut également être lue de manière progressive, quand les habitants parlent de « notre » rue, qui est plus familière que simplement « la » rue. Sans doute, les rues à l'intérieur d'un *condominio fechado* sont plus rassurantes que celles du dehors.

2.2. Le voisinage

DaMatta ne développe pas davantage cette idée de *continuum*, ce qui a donné lieu à des critiques concernant le caractère trop dualiste de sa théorie. Ainsi, Marina Rougeon (2012) considère que la

théorie oppositionnelle de DaMatta ne permet pas de comprendre les liens de proximité, de voisinage, qui s'établissent *entre* les maisons. Son argumentation part d'un terme emic sur son terrain dans des quartiers de Cidade de Goiás, l'adjectif *caseiro* (littéralement « de la maison, fait maison »). Il y qualifie un certain nombre de pratiques de la vie quotidienne, en l'occurrence thérapeutiques et culinaires, qui font l'objet d'échanges entre voisins. Elle observe qu'elles ont lieu dans les maisons mais qu'elles renvoient en même temps à un univers qui dépasse l'espace domestique. *Caseiro* renverrait à une modalité de la vie sociale dans ces quartiers, des manières d'être et de faire, qui met en relation des êtres, des choses, des espaces.

> Certes, le *caseiro* renvoie à la *casa* – la maison, mais il s'en distingue en l'excédant. Il correspond plutôt à une déclinaison de la *casa*, une prolongation qui met en lien intérieur et extérieur, susceptible de se rétracter ou de s'étendre davantage à d'autres espaces que la maison. Il incite en permanence à *déménager*, au sens premier du terme, qui signifie porter hors de la maison, mais aussi à *emménager*, dans le sens d'emmener dans d'autres maisons, reliant ainsi différents espaces entre eux. (Rougeon, 2012, p. 73)

Ces mises en relations et mouvements à partir des pratiques *caseiras* et qui excèdent donc l'espace de la maison rend, pour l'auteure, l'opposition *casa* et *rua* caduque. Car, dit-elle, « la *casa* est pratiquée dans la *rua*, l'univers familial se trouve étendu à l'espace commun » (Rougeon, 2012, p. 231). Ce faisant, il me semble que, en quelque sorte, elle enferme son analyse dans la maison. Invitée à loger dans une des maisons d'un quartier de Cidade de Goiás, elle est d'emblée inscrite dans le quotidien d'une famille qui lui donne accès au voisinage. Elle voit ce qui se passe *à partir de la maison* et non ce qui se passe (ou ne se passe pas) à partir de la rue. Ou pour le dire autrement, il me semble qu'elle ne voit pas que l'espace de la maison rend possible un type de relationnement que la rue ne permet pas. A mon sens, les pratiques *caseiras* permettent d'établir des liens avec les maisons voisines justement parce qu'elles ont lieu *dans* la maison.

Les recherches d'Edio Soares (2009) à Paranagua-mirim (Etat de Santa Catarina) pointent le doigt vers les mêmes types de processus que Marina Rougeon : l'établissement de liens de voisinage à partir d'échanges de choses, de pratiques et de connaissances dans les maisons, qui permettent de créer des relations entre les maisons. Le « voisinage » se développe chez lui comme un concept relationnel qui permet à mon sens mieux que la notion de *caseiro* d'englober l'opposition conceptuelle *casa* et *rua*, sa gradation et articulation.

Pour Edio Soares, le voisinage suppose le don/contre-don, c'est-à-dire, l'échange de « choses » tant matérielles que spirituelles qui inscrivent les gens dans une relation d'endettement. Etablie dans les maisons, cette relation permet de se confronter aux « dangers » de la rue.

> [La] maison bien clôturée, physiquement, moralement et religieusement a […] ses portes toujours ouvertes aux voisins. En effet, la rue aux valeurs douteuses est aussi celle qui relie les maisons et tous ceux qui l'habitent. Passage obligatoire, il faut affronter la rue avant de gagner la maison du voisin. Mais le risque est bien récompensé : les relations de voisinage renforcent la lutte quotidienne contre les dangers de la rue.

> Le voisin n'est pas forcément celui qui habite à côté – il peut habiter loin, parfois même très loin – mais celui qui partage les mêmes valeurs : respect, honneur, solidarité et amitié. La solidarité et l'amitié sont les signes majeurs du voisinage. « Auriez-vous un peu de sel ? » demande une certaine Rosália à sa voisine. « Non, je n'en ai plus, mais j'ai du sucre », répond celle-ci. Et Rosália repart avec un peu de sucre chercher du sel chez une autre voisine.
>
> A Paranagua-mirim, voisinage signifie endettement et protection. Il faut que Rosália reparte avec quelque chose car si sa voisine ne sait jamais ce qui peut lui arriver le lendemain, elle sait très bien ce qui lui est arrivé hier : hier, elle a pu donner du goût à sa *feijoada* grâce à la ciboulette d'une autre de ses voisines. Sans dette, pas de voisin, pas de relation. Or, sans relation, la « maison » se trouve vulnérable à la rue, littéralement en face des dangers que la rue comporte. Selon toute vraisemblance, à Paranagua-mirim on est moins protégé quand les portes sont fermées, fermées aux voisins, que lorsqu'elles leur sont grandes ouvertes. (Soares, 2009, p. 257)

Le voisin est donc celui que les habitants du quartier admettent dans leur maison où se font les échanges. Car étant donné les valeurs qui régissent la maison – respect, solidarité, confiance – elle est un espace qui unit les gens, par opposition à la rue, qui les sépare. Pour cette raison, selon Edio Soares, la maison est aussi un lieu qui permet de transcender les différences, en particulier d'opinion politique et d'adhérence religieuse, tout en les reconnaissant : « le relationnel se superpose aux différences sans pour autant les éliminer car on ne crée du relationnel qu'en sauvegardant les différences » (Soares, 2009, p. 266).

2.3. L'imaginaire du *sertão*

Les discours des Goians urbanisés sur la vie en ville viennent précisément donner expression à la perte de voisinage, à la difficulté d'aller d'une maison à l'autre. Les migrations au sein de la ville et l'immigration font apparaître des visages inconnus dont les habitants retiennent surtout les différences. Elles sont résumées en grandes catégories qui permettent, voire justifient, la mise à distance. Elles génèrent l'anonymat et la peur, qui se traduisent en un repli à l'intérieur de la maison et sur la famille nucléaire, et la réduction du voisinage. La vie en ville signifie pour eux une perte d'innocence, une source de perversion et de tentation car les habitants ont la sensation de partager de moins en moins les mêmes valeurs morales, celles de l'entre-aide et de la solidarité, de la confiance et du respect, qui fondent l'ordre de la *casa* et qui sont partagées avec le voisinage. Ces expériences éminemment urbaines s'opposent dans leur imaginaire à la vie rurale d'antan, quand il n'y avait pas de séparation nette entre *casa* et *rua*, l'imaginaire du *sertão*.

A Goiânia, plusieurs images du paysage urbain viennent illustrer le repli et la coupure entre les maisons. Les plus flagrantes me paraissent ces quartiers en devenir, récemment parcellés, avec les rues déjà tracées, éventuellement asphaltées, et l'éclairage public installé. Sur quelques parcelles isolées, des maisons sont encore en cours de construction mais déjà entourées de murs (fig.15). Dans les quartiers populaires plus anciens, les maisonnettes se trouvent souvent au milieu des terrains,

détachées de la maison du voisin – on me dit que c'est imposé par une loi sur la vie privée – et entourées de murs. Les sommets des murs qui les entourent sont souvent incrustés d'éclats de verre ou enguirlandés de fils barbelés ou électriques (fig.16) pour décourager un intrus éventuel. Ces « remparts » sont un phénomène récent (voir aussi Rougeon (2012)) qui a transformé les rues en couloirs d'asphalte et de béton, où alternent les portes de garages avec des grilles, parfois de couleurs différentes et heureusement adoucies par des arbres (fig.17-18). Souvent, les propriétaires de la maison vivent au premier étage et louent le rez-de-chaussée qui a son entrée séparée (fig.19). Et souvent, une seconde maison se trouve à l'arrière sur ce même terrain, où habitent généralement la fille ou le fils avec sa famille. Les *condominios* horizontaux et verticaux, qui dynamisent tellement le secteur de la construction, s'appellent bien des *condominios fechados*, fermés, pour se protéger de l'incontrôlable. A l'exception des axes commerçants, les déplacements à pied se font rares. Circulent surtout des voitures aux vitres fumées qui ont déjà englouti leurs passagers avant de sortir des portes de garage. Goiânia n'est pas une ville qui appartient aux piétons : la voiture y est la reine absolue (surtout dans les quartiers aisés). Certes, la voiture est signe de distinction sociale – ce sont les moins fortunés qui vont à pied et empruntent les transports en commun –, mais elle est aussi un moyen de s'isoler de la rue, d'avoir moins peur. Pour les plus riches, l'hélicoptère permet même de s'élancer au-delà de la rue.

J'avais été particulièrement frappée par l'aspect désert des rues de Goiânia à partir du samedi à midi et tout le dimanche quand les commerces sont fermés. Les rues commerçantes sont alors scandées de volets baissés, bien cadenassés. Les pancartes publicitaires animées de couleurs et de « brillant » contrastent avec l'immobilité silencieuse des rues. La plupart des Goianiens sont à la maison, ou à la *roça* ou la *fazenda*…

Car l'imaginaire du *sertão* ne se réfère pas seulement au voisinage perdu en ville. De manière plus positive, il est aussi un *autre espace-temps* par rapport à la vie urbaine, pressée, anonyme et laborieuse. Le *sertão* n'est plus conçu comme un lieu de souffrance, de pauvreté et de labeur mal rémunéré. Il est devenu le lieu par excellence pour les loisirs et pour retrouver la famille et les amis pendant le week-end et les vacances. « Le week-end », estiment les Goianiens, « la ville se vide, tout le monde va à la *roça* ». La *roça* et la *fazenda* (littéralement la ferme agricole et la ferme d'élevage) sont les lieux de la proximité et du partage, une fois libéré du chaos, du bruit et des contraintes de la ville. Elles sont situées dans le *cerrado*[34], le biome dominant du Goiás (fig.21-23), dont sont issus nombre de Goians urbanisés. Souvent, ce ne sont pas des villas commodes, mais une version contemporaine en briques de béton des anciennes bâtisses en *pau-a-pique* (torchis) du paysan

[34] *Cerrado* se traduit en français par « savane », qui me semble un terme trop généralisant. Le *cerrado* est un biome unique au monde qui n'existe que au Brésil. C'est pour cette raison que j'utiliserai le terme en portugais dans le texte.

pauvre. Composées d'une pièce, d'une petite salle de douche rudimentaire et d'une *area*, elles se trouvent sur un terrain avec la végétation native laissée à l'état naturel. L'aspect intérieur n'a pas tellement d'importance et contraste avec la recherche du confort dans les maisons en ville. Le lieu sert surtout pour se réunir très régulièrement avec des amis et la famille pour parler de tout et de rien, dans l'*area* ou sous les arbres qui protègent du soleil torride. Ils vivent pourtant tous en ville, mais ils se rencontrent à la *roça*.

Dans le *cerrado*, il n'y a pas que les « maisons de campagne ». Il y a de nombreux autres lieux de prédilection pour passer les vacances, les eaux thermales, les nombreux parcs naturels publics ou privés, les plages des rivières, qui reçoivent de plus en plus de touristes provenant principalement de la région.

En ville, d'autres instances sont autant de prolongements du *cerrado*, notamment la cuisine, et l'acte de manger en général[35], sur base des fruits natifs innombrables. A Goiânia, on peut, bien sûr, acheter des fruits dans les supermarchés, chez les épiciers et aux coins des rues chez les commerçants ambulants. On peut aussi les cueillir dans son propre jardin ou les cultiver dans des terrains à l'abandon. Mais on les *trouve* aussi dans les rues, où le peu d'ombre à l'heure de midi est souvent offert par des arbres fruitiers, nombreux dans les quartiers populaires.

La mascotte de la cuisine goiane, c'est le *pequi*[36] (fig.24), un fruit typique du *cerrado*, à la fois savoureux et dangereux, et précédé par une fleur rayonnante (fig.25) :

> En ce qui concerne le *pequi*, un fruit du *cerrado* largement consommé au Goiás, son cycle de production est court, entre le 20 octobre et le 15 novembre […]. Le *pequi* est présent dans plusieurs endroits, son utilisation est cependant diversifiée. Au Minas Gerais il est utilisé pour faire du savon ; au Mato Grosso, pour la liqueur ; et ici au Goiás, il est utilisé dans l'alimentation de manière diversifié. Pour Bariani Ortencio [auteur d'un livre de cuisine goiane], le « plat de la goianité » est fait à partir de *pequi* et *guariroba*[37]. Le *pequi* est devenu la marque principale de l'identité goiane. (Molina, 2001, p. 134)

Une fine couche de chair jaune enveloppe un noyau avec des épines, dans lequel il ne faut surtout pas mordre. Il a un goût végétal, ni sucré, ni salé, d'une aigreur arrondie et est utilisé dans les repas salés, souvent accompagnant du poulet et/ou du riz. Pour le manger, il est nécessaire de le prendre avec les doigts pour le racler des dents, marquant les doigts et les dents d'un jaune qui ne disparaît qu'après quelques heures. En fait, c'est un fruit incomparable, en goût, en odeur et à manipuler avec prudence. A l'époque de sa maturité, il envahit la ville de son parfum épais, dans une lutte victorieuse contre l'odeur des gaz d'échappement. Fruit de la « goianité », il est préparé en particulier pour faire plaisir aux visiteurs.

---

[35] Pour une analyse plus approfondie de la cuisine et l'acte de manger au Goiás, voir Molina (2001).

[36] *Caryocar brasiliense.*

[37] *Syagrus oleracea*. Sorte de palmier dont on mange le cœur, au goût amer. Le palmier *guariroba* est aussi une espèce native du *cerrado*.

La cuisine en général est un important vecteur de partage, un geste d'affection pour l'autre à travers la préparation, parfois longue et souvent méticuleuse, du repas. Comme le dit Roberto DaMatta :

> En fait, dans le *cuit* nous avons un aliment qui réunit des végétaux, légumes et viandes variées dans un plat qui a un poids social très important, parce qu'il invente sa propre occasion sociale. Quand on mange un cuit, on ne mange pas un plat quelconque. C'est qu'il y a, au Brésil, certains aliments ou plats qui ouvrent une brèche définitive dans le monde quotidien, engendrant des occasions dans lesquelles les relations sociales doivent être savourées et appréciées avec plaisir comme les nourritures qu'elles sont en train de célébrer. Et d'une façon si intense qu'on ne sait pas, à la fin, si c'est la nourriture qui célèbre les relations sociales, à leur service, ou si ce sont les liens de parenté, de camaraderie et d'amitié qui sont au service de la bonne table. (DaMatta, 1986, p. 54)

Des moments importants dans la vie, des lieux et des personnes qui font l'objet d'une affection douce sont rappelés conjointement aux plats préparés à l'occasion de l'être ensemble. A « ma » maison à Goiânia, Jailton était le cuisinier. Il passait des heures à composer le menu du jour, à sélectionner les ingrédients, à couper les légumes et les épices à la bonne taille, à faire mariner la viande ou le poisson... Et pendant ce temps, j'étais assise à la table de la cuisine, à écouter les histoires de sa vie passée ponctuées de réunions avec des amis ou la famille qui se passaient toujours autour de plats dont il se rappelait en détail la recette. Difficile de savoir si dans ses souvenirs ces rendez-vous étaient un prétexte à détailler une recette ou si la recette avait donné une consistance particulière à la réunion. Aussi, peu importe la maison où j'arrivais, il fallait à tout prix me faire goûter tel fruit, tel légume, tel *doce* (sucrerie) ou tel plat typique du Goiás.

Outre les plats cuisinés, ce sont aussi les arbres fruitiers qui accompagnent depuis leur plantation, à travers leur croissance, mais aussi leur abattage, le déroulement de la vie. « Cet arbre-là fut planté quand s'est passé ceci ou cela », « quand j'étais petite il y avait là un pied de *jabuticaba* », « avant je vivais dans tel quartier, et alors il y avait des manguiers »… Ils marquent l'espace, sont des points de repère en ville pour situer un lieu, une rue, un coin de rue, pour s'y retrouver – même quand ils ont disparu, « où il y avait avant un pied de manguier, cette rue, elle habite là ». Enfin, les fruits marquent le déroulement du temps, les saisons.

Le *sertão* et ses « dérivés », (fruits, légumes, cuisine… mais aussi noms de restaurants, commerces et *condominios*, de marques de produits domestiques et de pompes à essence !) sont intriqués dans la vie quotidienne et, en particulier, dans ce qui crée et maintient le lien social. Dans l'imaginaire du *sertão*, ce n'est qu'en dehors de la ville que le voisinage revit à travers le partage de valeurs communes. La *casa* comme instance génératrice de voisinage se trouve en dehors de la ville. « La vie urbaine exige un prix élevé des citoyens : elle leur vole leur innocence. La perte d'identité et la perte d'innocence entretiennent donc une relation intime. L'état d'innocence ne peut être atteint que par la vie rurale […] » (Mello, 2006, p. 202). C'est là aussi, que le Goian urbain redevient une « personne », trouve ses sources, voire se ressource : « l'homme urbain vit dans la ville au détriment de sa véritable nature, qui est celle enracinée dans le milieu rural » (Mello, 2006, p. 205).

3. L'insuffisance de la *casa* pour se confronter à la *rua*

De cette expérience aiguë d'opposition entre *casa* et *rua* surgit un autre conflit. Il est en lien avec les aspirations associées à une ville où domine le discours de la modernité et du progrès et le problème des clivages sociaux. Et il s'explique également par deux mouvements démographiques importants, que j'ai déjà discutés ci-dessus, l'un depuis l'extérieur, l'autre interne.

En ce qui concerne le premier, l'énorme croissance de la population urbaine au Goiás et en particulier à Goiânia est due aux migrations depuis les régions rurales et d'autres Etats. Ces immigrés sont à la recherche de travail et de meilleures conditions de vie, notamment en ce qui concerne l'accès aux soins de santé et à l'éducation. Le second mouvement démographique concerne un transfert en termes économiques, celui des populations des classes pauvres vers la classe C. Or, les uns et les autres, se trouvent confrontés à des désillusions, accentuées par les images de richesse et de réussite omniprésentes dans la ville. L'inaccessibilité de la richesse et de la réussite pour nombre d'entre eux est vécue comme un refoulement, une interdiction d'accéder à l'ascension sociale, ne fût-ce qu'en termes de consommation.

Pour bien comprendre ce qui se joue en termes relationnels et d'insertion sociale, il me semble pertinent de revenir à une autre critique faite par Marina Rougeon (2012) à l'encontre de la théorie oppositionnelle de DaMatta. Elle estime que l'opposition *casa* et *rua* ne permet pas de penser la conflictualité au sein de la maison puisque DaMatta définit cet espace comme un lieu harmonieux. Cependant, pour DaMatta, la maison n'est pas un espace où les relations harmonieuses sont une réalité effective mais bien un espace où elles sont fortement souhaitées, préférables, escomptées. La normativité de la maison fait que la conflictualité n'y a pas droit de cité : « dans la maison, les contradictions doivent être bannies, sous peine de causer un intolérable mal-être » (DaMatta, 1997a, p. 51). Ce n'est pas DaMatta qui exclut les tensions de l'espace de la maison, ce sont les règles qui la régissent qui rendent les tensions inadmissibles. C'est pour bien comprendre l'émergence de ces tensions que je distingue les espaces concrets (maison et rue) de leur « socio-logique » (*casa* et *rua*).

Le désir d'ascension sociale et de consommation fait émerger et accentue l'individualisme, qui pose problème au sein des familles car il est en contradiction avec la solidarité et la réciprocité. « Individualiser signifie, avant tout, se délier des segments traditionnels comme la *casa*, la famille, l'axe des relations personnelles comme moyens pour se relier avec la totalité. » (DaMatta, 1997b, p. 241). L'individualisme au sein de la maison pointe vers la *rua* et est un comportement en conflit avec la *casa*.

Mais une autre tension émerge de l'expérience d'une nette séparation entre *casa* et *rua*, à savoir de l'insuffisance de la *casa* pour affronter la *rua*. Ou pour le dire autrement, les frustrations qui naissent du « drame social » qui se joue quand les Goians passent de la *casa* dans la *rua*. Comme je l'ai

expliqué plus haut, les membres de la *casa* sont des « personnes » inscrites dans un milieu social. Dans la *rua*, chacun devient un « individu », soumis aux lois impersonnelles de l'Etat. Celles-ci comptent pour tous et font de la *rua* en principe un lieu d'égalité. Cependant, l'expérience courante de l'impossibilité de créer une société égalitaire génère la méfiance par rapports à ces lois en amène à recourir à des rites pour « personnaliser » les liens ou bien imposer avec violence sa propre supériorité.

> […] le *« sabe com quem está falando »* et le *« jeitinho »* [diminutif de *jeito*, littéralement manière] […] sont des formes brésiliennes de « corrompre » et […] de *mettre en relation* la lettre *dure* (parce qu'écrite, fixe, universelle, automatique et anonyme) de la loi avec les graduations et positions hiérarchiquement différenciées que chaque « connu » occupe dans un réseau socialement déterminé de relations personnelles. (DaMatta, 1993, p. 139)

Ces rites sont donc des manières, plus ou moins violentes, de « mettre les choses à leur place » dans une société où la hiérarchie s'avère inévitable.

Dans les rapports de classes, les Goians des classes populaires sont constamment confronté au *« sabe com quem está falando ? »*, de manière directe et indirecte. Il semble que le fait d'être une « personne » dans un certaine *casa* ne leur permet pas de « gagner » en tant qu'« individu » dans la *rua*. Les ressources issues de la *casa*, les capitaux social, économique et culturel, sont insuffisants pour se réaliser et monter dans la hiérarchie sociale. Car dans le rite du *« sabe com quem está falando ? »*, c'est avant tout le critère économique qui sert à « mettre chacun à sa place » dans cette société fortement hiérarchisée.

C'est ce qui apparaît directement dans les critiques faites par les classes supérieures par rapport à leurs idéaux de consommation (cf. voiture, shopping Flamboyant, logement…), mais indirectement aussi par l'accès limité aux soins de santé de qualité et à l'éducation. En ville, certes, ceux-ci sont plus proches et diversifiés, mais la qualité et/ou la disponibilité sont réduites. Les services publics sont financièrement accessibles mais les Goians de la classe C sont très conscients que l'enseignement primaire et secondaire de l'Etat laisse souvent à désirer par rapport à l'enseignement particulier. Ce dernier prépare mieux au *vestibular* (examen d'entrée) pour l'enseignement supérieur qui est gratuit dans les universités fédérales. En ce qui concerne les services médicaux, ils critiquent les ressources limitées des hôpitaux pour venir en aide aux patients : « dans un hôpital public, il y a des soins d'excellente qualité, mais tu peux quand même y mourir parce que tu dois faire la file ».

La grande inégalité sociale à Goiânia est non seulement démontrée par les statistiques mais elle est aussi très présente dans le vécu des classes populaires qui se voient limitées dans leurs aspirations d'ascension sociale de par leur origine et sont confrontées constamment à l'image du progrès et de la modernité, qui devient un pur mirage. La *casa* peut alors même cesser d'être un refuge, un lieu du bien-être, car elle est vécue comme un obstacle à la réalisation de soi.

• • •

Dans cette partie, j'ai parcouru l'histoire du Goiás et de sa capitale pour comprendre la société goiane actuelle. Dans le parcours long à travers plusieurs siècles, il s'agissait de démontrer l'effet de l'historiographie sur la population goiane et l'appropriation du discours dominant en réaction à la stigmatisation.

Le discours de la modernité et du progrès a contribué à des changements sociétaux extrêmement rapides. Il n'est pas seulement le discours dominant, mais il est également un discours violent, qui d'une part, a « obligé » la population à nier ses origines et d'autre part, rend très visible les inégalités sociales. Pour les Goianiens, la séparation radicale entre *rua* et *casa* n'est pas seulement la conséquence de la formation de l'Etat-nation moderne qui impose des lois universelles englobant en principe les normes en vigueurs dans l'espace familiers, comme le soutient Roberto DaMatta (DaMatta, 1993, p. 132). Elle est aussi la conséquence de l'industrialisation des activités agro-pastorales, de l'urbanisation rapide et des migrations qui génèrent le délitement des liens familiaux et de voisinage, rendent les habitants de la ville anonymes, sans « face » reconnaissable. La sensation de chaos et de désordre vient donc également de ces autres transformations rapides en lien avec la modernité, comme si les Goians urbains étaient dépassés par le nombre de choses (et de personnes) qu'il faut remettre à leur place.

Ces évolutions de la société goiane s'inscrivent en plein dans ce que Pierre-Joseph Laurent appelle la « modernité insécurisée » (Laurent, 2003) ou que Zygmunt Bauman désigne par « modernité liquide » (Bauman, 2012). Les tensions n'émergent pas seulement du fait que dans la *rua*, il faut remettre à chaque fois les « choses » à leur place, mais également du fait que dans la *rua*, la place des « choses » se transforme très rapidement. La « liquidité » de la société moderne, génère l'« insécurité ».

L'objectif ici était de comprendre les conflits et tensions au niveau des relations sociales et des difficultés de relationnement, et ce en particulier pour les classes populaires. L'imaginaire du *sertão* révèle ainsi l'expérience de la ville comme une coupure nette entre *casa* et *rua*, le repli dans la *casa* et les possibilités réduites de voisinage. Mais ce ne sont pas seulement les liens *entre* les *casas* qui sont devenus problématiques. Au sein même de la *casa*, la discorde émerge suite à l'individualisme nourri par les désirs d'ascension sociale et de consommation, contraire à la solidarité et la bonne entente qui doivent y régner idéalement. En outre, l'insuffisance de la *casa* par rapport à ces désirs génère à son tour l'expérience de la *casa* comme un obstacle à la réalisation de soi.

J'ai voulu poser ici les bases théoriques qui permettent de mieux comprendre ce qui suit. D'une part, j'analyserai le lien entre la formation de la société goiane actuelle et le succès d'un certain type de néo-pentecôtisme dont fait partie *Videira* et son modèles d'église en cellules, qui viennent répondre

aux relationnements problématiques entre et dans les *casas*. D'autre part, cette première partie permet de saisir par la suite l'émergence des projets d'émigration dans le chef des (jeunes) Goians des classes populaires qui forment un contingent important de la diaspora économique brésilienne récente en Belgique. L'insuffisance de la *casa* pour affronter la *rua* a été analysée ici de manière plus théorique mais émergera pleinement dans les discours des migrants brésiliens sur leurs motivations migratoires.

Partie 2 :
Videira, la réciprocité et la *casa* au service de l'église

… venganza y profecía de quien no pinta la realidad que conoce sino la realidad que necesita.

Eduardo Galeano

A Bruxelles, une grande partie de mes recherches ont eu lieu dans *Videira - Igreja em células*. Cette église est une jeune dénomination goianienne fondée en 1999. Depuis sa fondation, elle a attiré maints regards admiratifs, et envieux. Et pour cause. Car, semble-t-il, *Videira* maîtriserait l'art de faire « croître » l'église comme nulle autre. C'est le cas à Goiânia où en une dizaine d'années, elle a « gagné » plus de 20.000 fidèles. Un migrant goianien, qui ne la fréquente pourtant pas, en parlait avec une certaine fierté et était convaincu que j'allais devoir prendre rendez-vous pour pouvoir assister au culte de *Videira* à Goiânia. A Bruxelles aussi, elle est un « phénomène ». Au sein du Synode Fédéral des Eglises Protestantes et Evangéliques de Belgique (SF), un de mes interlocuteurs disait qu'elle avait battu un record dans l'histoire protestante évangélique belge : 100 personnes à la fois y avait reçu le baptême par les eaux !

Je me suis laissé emporter par ce « mouvement de foule » pour connaître les raisons de sa réputation. L'une d'entre elles est son organisation selon un mode particulier qui forme en même temps son identité : l'église en cellules. *S*elon ses leaders cette organisation est l'essence identitaire même de *Videira* : « le vrai nom de l'église », disent-ils, « ce n'est pas simplement *Videira*, mais bien *Videira - Igreja em células* ». Aussi, ils répètent à qui veut l'entendre qu'il s'agit bien d'une église *en* cellules et non une église *de* ou *avec* cellules.

Le format de l'église en cellules est, dans la logique du pentecôtisme, justifié par le renouvellement des pratiques des premiers temps chrétiens comme annonciatrices du retour imminent du Christ. Bible à l'appui, ils montrent que les premiers chrétiens se réunissaient à la fois dans les temples et dans les maisons. Les leaders de l'église estiment que la fréquentation du seul culte dominical n'est pas suffisante pour « être une église ». Elle est complémentaire, si pas subordonnée, aux réunions hebdomadaires par petits groupes dans les maisons, les cellules. Chaque membre de l'église doit ainsi faire partie d'une cellule qui se réunit une fois par semaine sous la direction d'un leader.

Je n'ignorais pas que les réunions à domicile hors des réunions du dimanche étaient une pratique courante dans le protestantisme en général, voire dans le catholicisme. Ici cependant, les cellules sont plus que des simples réunions de prière ou de lectures bibliques. Elles ont, dans les yeux des leaders, une double fonction : éducative et évangélisatrice. Dans l'intimité de la maison, elles servent à la fois à introduire de nouveaux venus aux pratiques et croyances pentecôtistes et à créer des liens plus solides entre les fidèles. Le but ultime des cellules est de « fortifier » l'église par la base pour assurer sa croissance.

Cette deuxième partie de la thèse sera consacrée à une analyse de l'église en cellules. Elle se fera principalement selon le point de vue des pasteurs de *Videira*, de toute évidence de grands défenseurs de ce « modèle ». Développée dans le contexte particulier de Goiânia, leur ecclésiologie particulière semble une façon de remédier à l'anonymat qui règne dans les grandes églises en obligeant les fidèles à créer des liens de proximité. Les pasteurs estiment en effet que la maison est

l'endroit par excellence de la convivialité, de l'établissement de liens de confiance et de la réciprocité. De cette manière, l'église en cellules semble aussi pouvoir remédier au délitement des liens familiaux et à la perte de voisinage.

Cependant, dans la « vision » de l'église en cellules, ces liens ne peuvent pas être trop solides car la cellule est appelée à grandir pour se « multiplier », c'est-à-dire produire de nouvelles cellules pour que l'église grandisse à partir de ses bases. Le leader de cellule doit ainsi faire preuve d'habileté pour que la réciprocité horizontale – entre les membres de sa cellule – ne fasse pas obstacle à la réciprocité verticale – les liens d'obligation entre lui-même et ses membres. A partir des membres de sa cellule, ses « disciples », il doit former de nouveaux leaders qui seront à la tête des nouvelles cellules et ainsi de suite. Chacun doit être à la fois disciple d'un leader et leader d'autres disciples. Une hiérarchie s'établit ainsi et ne peut être maintenue que si tous les chainons acceptent de reconnaître l'autorité de leur supérieur et de faire reconnaître leur propre autorité par leurs inférieurs. Ainsi, par ses propres efforts et en obligeant les autres, il peut alors monter dans la hiérarchie de l'église et se profiler non pas simplement comme un véritable *crente* mais comme un authentique « vainqueur ». Le bon leader de cellules est un « entrepreneur spirituel » qui contribue activement à la construction du Royaume à venir.

L'adoption de la méthode de l'église en cellules par *Videira* n'est pas étrangère à la constitution du champ néo-pentecôtiste à Goiânia – que je ne développerai pas ici, car une telle analyse m'éloignerait trop du propos de cette thèse. J'en dirai néanmoins quelques mots ici.

A Goiânia et dans le Goiás, le pourcentage de pentecôtistes est particulièrement élevé – respectivement 20% et 19% – comparé au Brésil dans sa globalité – 13%. En outre, Goiânia est le terreau d'un type de néo-pentecôtisme qui remporte un franc succès non seulement là, mais également à Bruxelles.

Ce néo-pentecôtisme est différent de celui, plus connu, qui caractérise l'*Igreja Universal do Reino de Deus* (IURD). L'IURD se focalise sur l'exorcisme et la résolution de problèmes urgents, et touche par là les classes les plus pauvres. Les dénominations d'origine goianienne – *Sara Nossa Terra*[38], *Fonte da Vida*, *Luz para os Povos* et *Videira* – se focalisent sur un accompagnement long et intensif de la « nouvelle classe moyenne ». Elles lui offrent une image de réussite qui est en affinité avec ses aspirations. Elles valorisent l'entreprenariat et la consommation, sous le signe de Dieu, mais de manière pragmatique.

[38] *Sara Nossa Terra* est généralement associée avec Brasília, où se trouve aujourd'hui son siège, mais elle est originaire de Goiânia. Cette dénomination et *Fonte da Vida* sont issues de la *Comunidade Evangélica*, après que les deux fondateurs Robson Rodovalho et César Aurgusto Machado de Souza eurent des désaccords sur la gestion de l'église. *Sara Nossa Terra* est bien plus grande et mieux connue que *Fonte da Vida*. Pour le lecteur qui veut en savoir plus sur cette dernière, je conseille vivement de lire les travaux de Tiago Meireles (2011) et Paulo Passos (2012).

Ces dénominations imprègnent leurs fidèles d'un optimisme et d'espoirs qui se traduisent en termes de jouissance (Meireles, 2011). La manière dont les cultes sont élaborés participe de cet ethos hédoniste. Ils se composent généralement de deux grands volets. Une longue louange savamment construite, produit d'abord l'émotion puissante de l'intimité avec Dieu. Libératrice sans aucun doute, cette expérience forte du divin s'apparente à une consommation d'émotions fortes recherchées par les fidèles. Cette louange précède la prédication, de durée comparable. Celle-ci est bien structurée et permet d'accéder à l'érudition dans la foi.

Ces caractéristiques communes font que ces quatre dénominations d'origine goianienne sont fortement concurrentielles. Et ce d'autant plus qu'elles proviennent d'une arborescence commune. Elles sont issues de l'univers réduit des églises évangéliques missionnaires, qui avaient été implantées au 19e siècle dans le Goiás, et ont connu des dissidences[39]. La compétition entre ces dénominations est augmentée par une obsession pour la croissance. Elle mène donc à l'adoption de stratégies pour fidéliser le « public ». Une de ses stratégies est le format de l'église en cellules.

Avant de passer à l'analyse de ce format d'église particulier, je vous propose d'aller d'abord sur le terrain. Je décrirai le déroulement du culte et comment du culte je suis passée à la cellule. Je dus apprendre le jargon « cellulaire », qui révèle une organisation institutionnelle exigeante. Dans cette description ethnographique, je compte amener les éléments qui serviront pour les chapitres qui suivent.

[39] Cf. note ci-dessus. *Videira* est une dissidence de *Luz para os Povos*.

Chapitre 1 -
Une *« visitante »* à Videira

Au cours de mes recherches sur l'IURD à Bruxelles, objet de mon mémoire de master, j'avais commencé à récolter des données sur un maximum d'églises pentecôtistes brésiliennes. Je voulais avoir une idée générale du paysage pentecôtiste brésilien à Bruxelles pour pouvoir mieux situer le rôle et la place de l'IURD. Grâce à cette récolte, je connaissais au moins de nom la plupart des églises et les pasteurs qui les dirigeaient.

Pour la présente recherche, une de mes premières tâches était la mise à jour et l'élargissement de ces données. Je pris contact avec John van der Dussen, alors secrétaire du SF. C'était une des rares personnes, non brésilienne, qui pût me donner des informations sur les églises pentecôtistes brésiliennes à Bruxelles, car il se débrouille assez bien en portugais. Il m'informa sur quelques nouvelles églises, sur d'autres qui n'existaient plus, avaient changé de nom ou d'adresse. Mais à ses yeux, la grande nouvelle concernait l'église de la *pastora* Beatriz. En peu de temps, le nombre de fidèles avait augmenté de 200 à 400 ! Le 23 octobre 2011, 100 personnes y avaient été baptisées. La revue des Brésiliens à Bruxelles, *ABClassificados*, confirmait cette information sur une pleine page, photos à l'appui (fig.26). On peut y lire :

> Le baptême dans les eaux représente la mort pour le monde et la vie pour Dieu. C'est un acte volontaire, spontané, de reconnaissance du Christ comme son Seigneur et Sauveur et d'obédience à Ses principes. Après cet acte, le membre signe un compromis avec le Christ, à savoir, l'église est l'unique organisation néotestamentaire reconnue par la Bible. Pour cette raison, la religion ne change pas le comportement, ne transforme pas, ne libère pas, mais le pouvoir de l'évangile transforme. (*ABClassificados*, n°51, novembre 2011, p.38)

Je connaissais la signification du baptême dans le pentecôtisme (Anderson, 2004, 2007 ; Corten, 1995 ; Cox, 2001). Il succède généralement au baptême par l'Esprit, comme au jour de la Pentecôte, dont le signe est le parler en langues (glossolalie). Il est généralement le moment de la « vraie » conversion, la « conversion de cœur » (Laurent, 2003) – ou l'*« avivamento pessoal »* (réveil personnel) comme nous pouvons lire dans l'article. Le baptême dans les eaux est alors un acte par lequel la conversion est extériorisée et un signe de l'intégration dans la communauté d'une église, en communion avec les nouveaux frères et sœurs.

Il signifie aussi un engagement par rapport au Christ. Le converti s'engage à mener une vie dans la sainteté, en s'abstenant des choses du « monde ». A l'origine du pentecôtisme, cela signifiait de nombreux interdits : ne pas participer au fêtes, ne pas utiliser les médias, s'habiller de manière pudique et simple, ne pas se maquiller, ne pas boire d'alcool, ni fumer... De cette manière, les premières églises étaient repliées sur elles-mêmes et détournées du « monde ». Avec le temps, cette

tendance au sectarisme a perdu de sa force, même s'il subsiste la vision du « nous » pentecôtistespar opposition au mondanisme plein de tentations et de vices.

Sans doute, la marque la plus visible des pentecôtistes d'aujourd'hui est leur prosélytisme. Jadis, l'évangélisation était non seulement un devoir mais aussi une urgence. Car les premiers pentecôtistes croyaient dans le retour imminent du Christ, dont la résurgence des dons de l'Esprit saint – glossolalie, prophéties, guérisons, miracles… – était un signe annonciateur. Aujourd'hui, cette urgence se fait moins sentir mais le devoir missionnaire reste prégnant. Il se traduit dans les multiples témoignages sur les bienfaits de la foi qui transforme la vie d'un avant négatif en un présent (et sans doute un futur) positif dans tous les domaines de la vie. C'est « la mort pour le monde et la vie pour Dieu » : reconnaître que le Christ est « Seigneur et Sauveur », c'est croire que le Christ a été crucifié pour permettre le pardon des péchés, à condition d'obéir à « Ses principes ». Si ces témoignages sont des récits qui permettent de réordonner les événements de la vie dans un nouveau cadre d'interprétation, pentecôtiste, ils servent également à convaincre d'autres de la force invincible de Dieu.

C'est dans ce sens que j'interpréterais *a priori* le fait que « le membre signe un compromis avec le Christ » : mener une vie dans la sainteté et diffuser la Bonne Nouvelle. Or, j'ignorais pourquoi ce texte mettait ensuite l'accent sur « l'église néotestamentaire » en l'opposant à la « religion ». Néanmoins, je savais la signification de la « religion », mot qui est associé à la doctrine et aux institutions érigées par les hommes et qui ont effacé, selon les pentecôtistes, la primauté de l'expérience profonde de la foi.

Si l'acte « de reconnaissance du Christ comme son Seigneur et Sauveur et d'obédience à Ses principes » avait été « spontané » et « volontaire », il semblait néanmoins avoir été bien encadré et préparé. Plus loin dans le publi-rédactionnel, nous pouvons lire qu'il avait été précédé par 21 jours de jeûne, de deux « rencontres avec Dieu » pour jeunes et adultes, une nuit de prières et de louange (vigile) du groupe des jeunes *Radicais livres* (Radicaux libres), de prières, de moments de louange et d'adoration à Dieu.

Mais ce réveil puissant de la foi avait une autre cause encore. Depuis peu, l'église de la *pastora* Beatriz avait changé de nom. En effet, le publi-rédactionnel dans *ABClassificados* titrait *« Batismo dos 100 na Igreja Videira - Igreja em células »*, Baptême des 100 dans l'église *Videira* - église en cellules. Il affichait une charte graphique inédite pour moi et d'allure assez professionnelle. En même temps, deux nouveaux pasteurs et un *obreiro* (ouvrier) étaient venus tout droit de Goiânia, où se trouve le siège de *Videira*. John van der Dussen estimait qu'ils étaient tous très bien formés et charismatiques. Enfin, succès oblige, l'église avait également emménagé dans un grand entrepôt où était établie déjà depuis une dizaine d'années l'église latino-américaine hispanophone du *pastor* Vega.

Ces événements multiples avaient titillé ma curiosité. Ce d'autant plus que j'allais pouvoir assister de près à au moins une petite parcelle des processus de transformation qui causent ces mouvements constants dans le champ du pentecôtisme. En arrivant au culte, cependant, j'étais surtout surprise par l'ambiance qui y régnait et qui contrastait avec ce que je connaissais de l'IURD.

Le pasteur principal, le *pastor* Keler, était effectivement charismatique. Il démontrait une belle maîtrise de l'art de la prédication, je dirais même de la rhétorique. Sans problèmes, il tenait en haleine toute l'assemblée. Son attrait ne résidait pas dans la dramatisation des extraits de la Bible, une gesticulation théâtrale pour mieux mettre en scène les luttes à mener contre les démons ou des histoires incroyables de conversion et de miracles. Ses prédications se caractérisaient par une élaboration pragmatique et progressive d'un thème précis, une structuration claire et analytique. De temps à autres, il synthétisait, récapitulait les points importants à retenir pour permettre de saisir le fil rouge de son discours, illustré par des versets des Ancien et Nouveau Testaments, des références à la migration et des « lieux communs » à Goiânia. Ses prédications étaient enthousiastes mais le pasteur gardait la tête froide et était pédagogique. Tel un professeur, il dispensait son savoir à ses disciples, surveillant l'heure affichée au grand cadran digital du fond de l'église.

Avant cela avait lieu l'autre volet important du culte : *o louvor* (la louange). Différemment de l'IURD, elle n'était pas une introduction au culte ou un intermède entre de multiples séquences de prédication, de prières, d'appels aux dons (financiers) ou de témoignages. Elle durait aussi longtemps que la prédication et était clairement mise sur le même pied que celle-ci. Elle faisait partie intégrante du culte. Les pasteurs insistaient : « le culte commence à 17 heures, et pas à 18 heures » quand débutait la prédication.

La louange était dirigée par un *grupo de louvor* (groupe de louange) composé d'une chanteuse, de guitaristes, d'un batteur, d'un claviériste et d'un chœur. De toute évidence, ils répétaient régulièrement, maîtrisaient leur art et étaient en syntonie. Le groupe interprétait à plein volume des tubes du gospel brésilien, dans un enchaînement précis pour susciter progressivement différentes émotions. La louange commençait toujours par des chansons rock pour « chauffer » l'ambiance. Il s'agissait vraisemblablement de rengaines évangéliques à la mode, car d'emblée, tout le monde chantait de tout cœur et dansait, voire sautait, les bras levés au rythme enlevé des morceaux. Ensuite, le *grupo de louvor* glissait vers un répertoire plus romantique et plus lent. Les corps des fidèles ralentissaient dans un balancement plus calme. Les bras se brandissaient dans un mouvement ondulant ou se repliaient devant le cœur. Les têtes se penchaient à la renverse ou au contraire sur la poitrine. Les yeux se fermaient. Souvent, le refrain de la dernière chanson était répété à l'infini pour envelopper le cœur et la tête et faire perdre toute notion de temps et de lieu. La leader du *grupo de louvor* semblait alors elle-même transportée vers un état d'élévation, alternant des fragments de

refrain avec des prières et des mots qui n'ont de sens que pour Dieu – et pour ceux qui se sont laissés, tout comme elle, remplir par la présence de l'Esprit saint.

Les paroles des chansons étaient toujours projetées à gauche et à droite sur le mur derrière le podium. Pleines d'adoration, elles avaient un contenu victorieux et imprégné d'espoir, professaient l'amour inconditionnel, la perfection et la force invincible de Dieu et prophétisaient la venue du Royaume de Dieu. Les chansons favorites étaient sans conteste la *Canção da apocalipse* (Chanson de l'apocalypse) et *Santo* (Saint), toutes deux des tubes nord-américains traduits en portugais[40]. La première esquisse des images évocatrices et éblouissantes du Jugement dernier devant un Dieu « vêtu d'arcs-en-ciel, de sons de tonnerre, de lumière et d'éclairs ». La seconde proclame l'insuffisance de la parole humaine pour décrire la perfection divine, si ce n'est que la répétition à l'infini de « Saint, Saint, Dieu puissant, Dieu puissant… ».

Ces chansons déclenchaient invariablement des prières intenses, fusant progressivement de toute part dans l'assemblée ondoyante. Certains visages étaient baignés de larmes qui, certes, pouvaient surgir des souffrances endurées au quotidien. Mais l'ambiance générale n'était pas écrasée par la tristesse. Elle vibrait plutôt d'une émotion profonde et libératrice, suscitée d'abord par l'énergie victorieuse du rock, puis les tonalités en majeur de mélodies romantiques, qui invitaient les fidèles à s'enrober de la sainteté, de l'amour et de l'espoir divins.

Une *expérience positive*, dans la communion avec les autres, mais surtout tremblante dans leur for intérieur. Elle gonflait les cœurs jusqu'à faire déborder un émoi indescriptible et saisissant, et donner lieu à une catharsis consommée. La louange relevait d'une sorte d'esthétique intérieure de l'expérience resplendissante du divin. Elle était visible dans les chorégraphies exécutées par des jeunes filles en robes flottantes. Elles commençaient leur louange corporelle avec des mouvements coordonnés appris lors de répétitions. Ensuite, leurs chorégraphies gagnaient progressivement en indépendance. Chacune des danseuses était alors mue et émue individuellement par l'intimité de la communion avec Dieu.

Malgré les apparences, la louange n'était pas un divertissement mais un acte devant être accompli par chacun. A *Videira* la musique est le principal vecteur de l'expérience primordiale du divin : il permet le renouvellement de l'émotion de la conversion de cœur et fait émerger la glossolalie. La louange permet de *sentir* les raisons d'être de la foi, dont les principes étaient énoncés ensuite dans la prédication.

---

[40] La première chanson fut écrite par la chanteuse gospel nord-américaine Jennie Lee Riddle et lancée en 2009 sous le titre *Revelation Song*. Le titre originel de la seconde est *Holy*. Elle fait partie du premier album homonyme de Matt Gilman et Cory Asbury (2008). Les deux chansons ont été traduites en portugais et popularisées par le groupe brésilien *Diante do Trono*, originaire de l'Etat de Minas Gerais (pour écouter et voir ces interprétations : youtube.com/watch?v=gIkJ0npDkyw et youtube.com/watch?v=5j0arvaKdqk).

Entre la louange et la prédication, il y avait un moment de transition moins intense mais non moins important pour le fonctionnement de l'église. D'abord, les fidèles étaient invités à déposer leur dîme, un dixième de leur revenu, ou une offrande dans les urnes placées au pied du podium. A cet effet, deux enveloppes distinctes et aux insignes de *Videira* étaient distribuées dans les rangées. Sur l'une, destinée à la dîme, les fidèles devaient inscrire leurs coordonnées et le montant. L'autre était anonyme. Alors que l'offrande est volontaire, la dîme est bibliquement obligatoire et signe de fidélité à Dieu, comme le rappelaient les pasteurs. Mais elle est certainement aussi signe de fidélité à l'église *Videira* elle-même. Car à Bruxelles, elle finance le salaire des pasteurs, qui est fixé par contrat. Généralement, les pasteurs n'insistaient pas sur les dons financiers supplémentaires. Ce n'était que deux ou trois semaines avant une grande conférence (cf. infra), qu'ils faisaient appel aux dons pour mieux aménager la salle. Accompagnés de musique par le *grupo de louvor* et de bénédictions professées par un pasteur, les fidèles allaient au-devant en priant, en chantant ou en saluant des frères et sœurs.

Ensuite, une sorte de journal télévisé, *Vide Notícias*, était projeté de part et d'autre du podium. C'était un montage vidéo dans lequel un présentateur ou une présentatrice, devant un décor de studio de télévision, commentait des événements passés ou à venir à *Videira*, en Belgique, ailleurs en Europe ou à Goiânia. Cette partie mettait en scène « l'entreprise » *Videira*, avec son siège à Goiânia et ses multiples filiales, et avec un fonctionnement homogène et bien organisé[41]. L'événement le plus récurrent et « à ne pas manquer ! » était l'*Encontro com Deus* (Rencontre avec Dieu), qui se déroulait toujours le week-end (samedi *et* dimanche). Tous les nouveaux venus y étaient invités avec insistance et les fidèles étaient sommés d'y amener des connaissances qui ne faisaient pas encore partie de l'église. Les présentateurs annonçaient aussi les promotions de la *Livraria Evangélica Vinha*, librairie à l'entrée de l'église. Y étaient vendus des albums gospel, de nombreux livres édités par *Vinha Editora*, la maison de publications de l'église, des T-shirts, les syllabus des cours… importés depuis Goiânia. A chaque fois, les cours faisaient l'objet d'une annonce. Comme nous le verrons, la plupart de ces cours n'étaient pas optionnels mais obligatoires, à commencer par le *Curso das Águas*, qui prépare au Baptême. Il y avait aussi le *Curso da Maturidade no Espírito* (Cours de la Maturité dans l'Esprit), auquel les fidèles se référaient généralement par *« Cursão »* (littéralement « grand cours »), et le *Curso de Treinamento de Líderes* (Cours d'Entraînement de Leaders), appelé au quotidien simplement *« CTL »*. Ces cours étaient clôturés par une *ceremônia da formatura* (cérémonie de remise de diplômes) pour laquelle il était également obligatoire de s'acheter une toge et une toque à la *Livraria*.

[41] Voir partie 5.

Le journal passait ensuite invariablement à des photos des réunions de petits groupes de fidèles, en train de prier ou de chanter, autour d'un repas, ou dans des embrassades conviviales à la maison, dans un parc, au bowling… Chaque semaine, je notais qu'il s'agissait d'un ou deux groupes différents car le montage titrait leur nom : *« célula da Cristina »*, *« célula do Francisco »*, *« célula do Emerson »*… Ces « cellules », nommées d'après celui qui la dirigeait, étaient accueillies avec des applaudissements et des *« Alléluias »* enthousiastes. Enfin, *Vide Notícias* était conclu par le *cardapio*, le menu servi après le culte dans la cantine de l'église.

Vide Notícias véhiculait une terminologie bien spécifique, de la *« célula »* aux noms des événements, et en particulier des cours. Elle revenait lors des prédications et semblait une telle évidence pour les fidèles, que leurs yeux s'écarquillaient quand j'enquérais de sa signification. La maîtrise de ce vocabulaire demandait un apprentissage qui avait certainement lieu au cours des cultes mais était surtout l'apanage des enseignements dispensés lors des multiples cours et de l'accompagnement dans les cellules.

Au cours du quatrième culte (18.02.2012), la prédication focalisait en particulier sur l'évangélisation des Belges. Le pasteur appelait chacun à cesser d'être un « agent secret » pour devenir un « agent de Dieu » envoyé en Belgique. Pour être un vrai *crente*, il ne faut pas prier « dans son coin », mais sortir et amener des personnes à l'église :

> L'église n'est pas un local entre quatre parois, plein de chrétiens qui viennent prier et adorer Dieu. Ce n'est pas ce truc fermé avec la Bible dans la main, lever les bras… Beaucoup de chrétiens font ça… L'église, c'est avoir des gens éparpillées dans la ville. Nous devons être des agents du Royaume de Dieu, pas simplement entre des murs, ne pas être un ghetto de Brésiliens. Il y en a beaucoup qui ont honte, n'ont pas le courage de se positionner comme un agent de Dieu. Où est le Royaume de Dieu en Belgique ? Tu as été envoyé pour travailler. Mais tu as été appelé, non seulement pour avoir le salut, mais pour étendre le Royaume de Dieu. (Pastor Keler, *Videira*, Bruxelles, 18.02.2012)

Le pasteur abordait la question de la mission évangélisatrice en Belgique qui incombe à chaque fidèle. Sujet récurrent dans toutes les églises pentecôtistes brésiliennes à Bruxelles[42], la particularité ici se lit dans les « gens éparpillées dans la ville ». Le pasteur se référait aux cellules, les réunions dans les maisons, qu'il voit comme un outil d'évangélisation. Car être un « agent du Royaume de Dieu » signifie être un leader de cellule, aller de manière proactive à la recherche de nouveaux fidèles, belges si possibles, pour les inviter aux réunions dans les maisons. Pour « conquérir les villes », il faut adopter la stratégie qui avait déjà prouvé son efficacité aux premiers temps chrétiens et, à ses yeux, au Brésil : « au Brésil, nous avons déjà 10.000 leaders de cellules ! ». C'est celle de l'église en cellules qui opère à la base d'abord, parmi « les gens ».

C'est après cette prédication qu'Irene, une jeune Brésilienne qui avait vu que je venais toute seule à l'église, me demanda si « j'avais une cellule ». Suite à ma réponse négative, elle me présentat à

[42] J'aborderai cette question dans la partie 5.

Tiago, le leader de sa cellule, et Rosa son épouse. Tiago prit soin, en quelques mots, de m'expliquer ce qu'on y faisait et pait mon nom et numéro de téléphone. Il promit de m'appeler le mardi suivant pour venir me chercher en camionnette et m'emmener à la cellule. Je proposai d'apporter quelque chose à boire ou à manger mais ce n'était pas nécessaire : « j'étais *visitante »* (visiteuse).

Tiago habitait à Schaerbeek, dans un petit studio. Or les réunions avaient lieu à Anderlecht, près de la Gare du Midi, dans l'appartement de Clara. Elle y vivait avec sa fille de 11 ans et sa sœur et son beau-frère qui avaient un bébé. L'appartement convenait mieux, me dira Tiago un peu plus tard, parce qu'il est plus grand et plus près des membres de la cellule. Ceux-ci étaient une quinzaine, la plupart des Goians, entre 17 et 37 ans, des femmes et des hommes célibataires (deux de ces femmes étant mère célibataire), trois couples (dont un avec un enfant en bas-âge et un autre à venir), et un adolescent qui parlait mieux le français que le portugais. Irene était là à ma première réunion en cellule, mais je ne la verrais plus après.

L'appartement se trouvait au bel-étage d'une ancienne maison de maître. Les pièces en enfilade avaient été réaménagées pour installer une cuisine et une salle-de-bain. Nous étions accueillis dans la pièce centrale qui servait de salon/salle-à-manger. La table était repoussée contre le mur, des chaises et fauteuils disposés en ovale. Sur un meuble buffet se dressait un grand écran de télévision plat, visiblement connecté à l'ordinateur car y passaient des chansons gospel sur YouTube.

Grosso modo, la réunion durait deux heures et se déroulait en cinq parties : louange, contribution financière (pour le souper), prédication du dimanche passé et/ou discussion, prière, souper. Elle ressemblait un peu à un culte en miniature, dirigée par un « petit pasteur » : les différentes parties et leur durée étaient proportionnelles à celles du culte du dimanche et Tiago dirigeait les différentes activités, tout en incitant les autres à prendre la parole.

Pour la louange, tous les membres devaient se mettre debout et se donner la main. Souvent, Tiago subdivisait le groupe par genre en formant un cercle de femmes et un autre d'hommes. La sœur de Clara, Claudia (qui ne faisait pourtant pas partie de la cellule) sortait parfois sa guitare. Mais généralement, Tiago ou Clara avaient déjà sélectionné des chansons sur YouTube. Ils optaient de préférence pour une version accompagnée des paroles, et à défaut, ils projetaient sur l'écran le texte dans un document Word. Il était important que tous participent. Quand Claudia accompagnait à la guitare et chantait de sa voix tonnante, malgré sa petite stature, elle baissait parfois de volume pour vérifier si les autres chantaient bien. Comme au culte, c'était du texte de la chanson que devaient jaillir des prières intenses, aidées par les balancements des corps mis en route dès les premiers sons. Imitant le pasteur, Tiago enjoignait : « fermez les yeux et ouvrez le cœur ! ».

Une fois, l'Esprit saint avait été « très présent ». La louange avait duré plus longtemps que de coutume, et quelques membres avaient de grosses larmes qui coulaient sur les joues et déformaient leur voix. A la fin, ils avaient un regard pesant, les yeux enfoncés, et semblaient venir de loin. Il fallait

du temps pour que les yeux reprennent leur expression habituelle. Mais pour certains, la louange et la prière étaient plutôt hésitantes et leurs voix étaient à peine audibles ; ils devaient être des débutants. A d'autres occasions, la louange était conçue non pas comme une expérience intime intérieure mais sous forme de dialogue. Il fallait alors chanter ensemble mais pour les autres en se regardant dans les yeux, qui brillaient dans des visages souriants.

Quand l'ambiance était bonne, selon Tiago, il ne fallait plus de *quebra gelo* (brise-glace). Celui-ci consistait en une activité ludique devant introduire une partie plus instructive. Elle concernait généralement la prédication du culte dominical précédent. Certains prenaient note pendant le culte. Or ce n'était pas vraiment nécessaire car à l'entrée de l'église était toujours distribué le journal *Videira Notícias*, contenant la *Palavra da Semana* (Parole de la semaine), la prédication point par point du pasteur (fig.27-28). Assis en cercle, chacun était invité à partager ce qu'il en avait retenu.

Parfois, Tiago ou Clara avaient sélectionné un passage biblique pour entamer des discussions et réfléchir sur le quotidien. Ils invitaient ainsi les membres de la cellule à donner des témoignages sur les expériences de la semaine écoulée et sur leurs propres actions et pensées – et celles d'autres personnes au travail. Ils permettaient d'interpréter les événements et le comportement des gens rencontrés à la lumière de la Parole divine. Ces témoignages relataient des expériences positives, des « bénédictions de Dieu », qui soulageaient visiblement le témoin : avoir trouvé un logement, un bon patron ou collègue, un travail moins éloigné ou plus rémunérateur… Mais il s'agissait aussi d'expériences négatives. Clara donnait expression à sa *saudade* de Goiânia et son mépris pour son travail de femme de ménage alors qu'elle était infirmière au Brésil. Ses frustrations rognaient sa résilience et contrariaient le projet de Dieu qui avait fait de la migration un prétexte pour évangéliser l'Europe. Mais la plupart du temps, ces expériences négatives concernaient l'attitude dépréciative envers les *crentes* de la part de collègues au travail. Or au lieu de les présenter comme une source de souffrance, les membres de la cellule s'en servaient pour renforcer la conviction qu'ils étaient « sur la bonne voie ». Leur interprétation infléchissait les propos malintentionnés de ces collègues contre eux-mêmes et suscitait des rires railleurs partagés par tous.

A d'autres réunions, Tiago avait sélectionné sur YouTube une prédication d'un pasteur célèbre au Brésil. Il estimait que ces prédications traitaient de la même thématique que celle abordée par le pasteur au culte. Elles concernaient surtout des miracles spectaculaires relatés avec entrain par des pasteurs théâtraux et télégéniques. J'observais qu'elles lassaient assez rapidement d'autres membres de la cellule qui commençaient à chuchoter entre eux ou à chipoter sur leur Smartphone.

Cette partie dédiée à l'instruction était clôturée par une prière pour la semaine ou les événements à venir, ou pour affirmer des engagements surgis des discussions sur la Bible. Parfois, il fallait prier deux par deux, l'un pour l'autre, un homme pour un homme, une femme pour une femme. Tiago

« adjugeait » alors les plus expérimentés aux nouveaux, les *visitantes.* De cette manière, chacun était obligé à faire entendre sa prière à l'autre, dans un encouragement mutuel.

La dernière partie se devait d'être la plus conviviale autour d'un repas, avec des conversations informelles et des blagues. C'était l'occasion de fêter un anniversaire ou de partager un repas typiquement goian. Un jour, Clara avait préparé un *arroz com frango e pequi* (rit au poulet et au *pequi*), car quelqu'un lui avait ramené du *pequi* de Goiânia (le prix du *pequi* étant exorbitant à Bruxelles). Rien que l'idée pouvait faire de ce plat tout un événement. Certains n'osaient pas y mettre les dents. Mais surtout, le *pequi* avait répandu son parfum et un air de « là-bas » qui imprégnait les convives. Et il lançait une conversation animée : si on aime ou on n'aime pas, si on préfère frais ou en pot, des histoires d'épines dans la langue et la gorge et l'hôpital comme solution ultime…

Les discussions sur les connaissances linguistiques débouchaient sur des blagues ou des comptines prononcées à la manière *caipira*, et qu'il fallait donc m'expliciter. Elles suscitaient également un air de « là-bas », par la familiarité avec une langue particulière dont ils partageaient la compétence, par opposition à ma connaissance du portugais courant et ma maîtrise du français et de l'étrange néerlandais.

Le repas était aussi un moment pour lancer des annonces : Edmilson cherchait un appartement à Saint-Gilles ou à Anderlecht – qu'il trouverait via le propriétaire de Clara –, Clara me demanda de l'accompagner pour inscrire sa fille dans une école que fréquentent plusieurs jeunes de l'église (dont les enfants du *pastor* Keler), Maria Teresa voulait des renseignements pour suivre un cours de gestion en cours du soir… Au cours de « ma » première réunion de cellule, j'en profitai pour me présenter davantage et expliquer les raisons de ma présence. Le souper en particulier et la cellule en général permettaient de faire connaissance avec les autres et étaient manifestement pour moi un bon moyen pour gagner un tant soit peu la confiance des autres fidèles. Celui qui participe régulièrement aux réunions acquiert en quelque sorte le droit de poser des questions, de demander des faveurs (dans mon cas, un entretien) et même, dirais-je, oblige les autres à y répondre de manière favorable.

Vers 10 heures et demie du soir, la réunion se terminait. Souvent Tiago ou Edmilson prenaient soin de m'accompagner en voiture ou à pied jusque chez moi.

Tiago prenait très intensément à cœur sa fonction de leader. Leader depuis un an, il avait été au départ *o amfitrião*, l'amphitryon de la cellule[43] dans son appartement à Saint-Gilles. Mais le studio à Schaerbeek où il avait déménagé par après était trop petit pour accueillir tout le monde. En outre, sa cellule venait d'être recomposée. Clara avait également été leader et elle avait « multiplié » sa

[43] Celui qui accueille les réunions de la cellule dans sa maison.

cellule : sa cellule avait eu suffisamment de membres pour que l'un d'entre eux, dont elle était le *discipulador*[44], prenne compte d'une partie des autres membres pour former une nouvelle cellule. Mais Clara était aussi *tia* (tante), à savoir une des femmes qui se chargeaient des activités et de l'enseignement religieux pour enfants. Elle estimait qu'il était impossible de s'investir dans les deux charges à la fois et avait décidé d'abandonner sa fonction de leader de cellule. Depuis lors, sa cellule et celle de Tiago avaient fusionné et Clara était devenue l'amphitryon de la nouvelle cellule dont Tiago était désormais leader.

Devenu donc leader depuis peu, Tiago était clairement encore dans un processus d'apprentissage. Il ne voyait aucun inconvénient à ce que Clara, et même sa sœur Claudia, prenne momentanément la direction ou donne des suggestions pour le bon déroulement de la réunion. Et pour cause. Clara et Claudia avaient fait partie de *Videira* à Goiânia avant de venir en Belgique (respectivement en 2011 et en 2005). Elles y avaient fait toutes les formations et avaient une expérience et un savoir utiles à transmettre aux membres de l'église à Bruxelles, qui faisait l'objet d'une réorganisation depuis l'arrivée des nouveaux pasteurs. Tiago écoutait avec une sorte de révérence leurs propositions.

Pourtant, le « vrai » discipulateur de Tiago, celui qui le formait et l'accompagnait sur base hebdomadaire, était le *pastor* Benjamin. Car chaque semaine, outre la réunion de la cellule, il devait participer à une réunion de discipulat : le discipulateur se réunit alors avec ses disciples (leaders de cellule) pour commenter le déroulement de la cellule, les avancées et les problèmes rencontrés. Un jour, le *pastor* Benjamin était venu participer à la réunion. Comme Tiago se faisait hésitant, le pasteur le mit rapidement à l'aise, l'encourageant par des acquiescements de la tête ou en interjetant l'un ou l'autre *« Amem »*.

Au cours des réunions, il semblait que Tiago avait un peu de mal à trouver l'équilibre du leader qui doit, comme il le répétait souvent, « avoir de l'autorité mais se trouver parmi des pairs », diriger la réunion tout en faisant participer les autres. Il exprimait souvent ses inquiétudes quant à la prise d'initiative de chacun des membres de la cellule. Il encourageait tout le monde à prendre la parole et à faire des propositions pour un passage biblique, un sujet à débattre ou une excursion. L'implication de tous devait nous rapprocher et fonctionner comme une motivation mutuelle.

Mais ses requêtes restaient souvent lettre morte. Par exemple, un dimanche, la prédication du pasteur était dédiée à la *« Semana dos amigos »* (Semaine des amis). Au niveau de la cellule, cela devait se traduire dans une semaine de réunions journalières, chaque fois chez un membre différent. Lors de notre réunion du mardi soir suivant, Tiago rappelait l'importance de cette *Semana dos*

[44] *« Discipulador »* fait partie du jargon « cellulaire », en anglais *« discipulator »*. Je traduirai en français par le néologisme, « discipulateur » (celui qui oriente et accompagne des disciples). Je propose aussi d'utiliser le néologisme « discipulat » (apparemment assez courant sur le net) pour *« discipulado »* en portugais ou *« discipleship »* en anglais (littéralement, enseignement) et le verbe « discipuler » pour *discipular* en portugais (former, enseigner).

amigos. Elle semblait bien inaugurée, car ce soir-là Clara avait préparé l'*arroz com frango e pequi*. Mais un seul membre se proposait pour faire un souper chez lui le lendemain…

Tiago insistait également pour que quelqu'un propose un *evento ponte* (événement pont). Selon le jargon de l'église, l'*evento ponte* doit d'une part, souder les liens dans la cellule, et d'autre part, constituer une activité alléchante pour attirer de nouveaux membres. Finalement, Tiago proposa lui-même d'aller au Super Bowling Crosly près du centre de Bruxelles. Nous étions tous sommés de venir et d'amener un(e) ami(e). Certains semblaient des habitués du lieu mais d'autres se perdirent. Leur méconnaissance de la ville rendait inutile toute explication par téléphone et Tiago dut partir avec sa camionnette pour aller les chercher. C'était une excursion un peu desarçonnante : non seulement, je n'avais jamais mis les pieds au bowling mais aussi, le jeu ne semblait pas assouplir les humeurs. Tout le monde n'était pas venu et personne n'était accompagné d'un(e) ami(e). Comme d'habitude, Tiago divisa le groupe en deux équipes selon le genre. Mais une des femmes ne voulait pas jouer. Du côté des hommes, l'un d'entre eux resta au téléphone pendant toute la première partie du jeu, tout en lançant une boule quand c'était son tour. A défaut de sujets de conversation, on commentait de temps à autre le jeu. Mais à la fin, nous avons tous posé, bras-dessus-bras-dessous et joyeux, avec le bowling comme arrière-fond pour prendre des photos. Elles parurent plus tard au « journal télévisé » *Vide Notícias* lors d'un culte dominical…

Le fonctionnement de « ma » cellule me paraissait un peu ambivalent. Tiago et Clara n'arrivaient pas à susciter la participation entière de tous dans la louange et les prières. Il y avait, pour moi, une contradiction : celles-ci étaient sensées émerger du fond du cœur et de manière spontanée, mais Tiago, Clara et Claudia contrôlaient si tout le monde participait et/ou faisaient des commentaires quand ils estimaient qu'elles n'avaient pas été suffisamment fortes. Parfois, Tiago remarquait qu'il ne fallait pas traîner, car « la cellule, ça ne peut durer qu'une heure ». Aussi, la plupart des membres venaient très régulièrement, mais les moments de socialisation étaient superficiels et hésitants et ne faisaient pas émerger d'amitiés profondes. La cellule, ou du moins « ma » cellule, semblait un lieu de réunion où la foi et le pragmatisme quotidien (échange d'informations) étaient les principales motivations. Mais dans son déroulement, la cellule ressemblait à une réunion routinière, que le leader avait néanmoins du mal à mettre en place.

Mon expérience de la cellule contrastait avec la manière dont les cellules étaient présentées à l'église. Je connaissais les « coulisses » des photos montrées lors du journal *Vide Notícias*. Or, au culte, elles suscitaient toujours des applaudissements enthousiastes. Le journal imprimé qui contenait la *Palavra da Semana* contenaient des photos semblables (fig.29). Je remarquais également que les fidèles de l'église étaient identifiés souvent à la cellule de quelqu'un, à la manière d'un nom de famille – *« Juliana da célula da Claudia »*, Juliana de la cellule de Claudia. Tout témoignage dans le journal indiquait non seulement le nom de la personne qui relatait son

expérience mais également qu'elle faisait partie de la cellule d'untel. Ainsi en était-il de ceux qui plaçaient une annonce à la fin de ce journal (fig.30) : une telle, leader de cellule, organise « ta fête de mariage, anniversaire, pour enfants, fiançailles et autres », une autre de la cellule d'untel est coiffeuse, un homme de la cellule d'untel est mécanicien, un autre de la cellule d'untel « travaille avec Gyproc et montage et offre ses services », une femme de la cellule d'untel « cherche jeune fille pour partager appartement, Ixelles », et ainsi de suite. Pour faire partie de la compagnie de danse *Kairos*, être membre d'une cellule était un prérequis absolu. Faire partie d'une cellule était donc crucial et semblait attribuer une identité au fidèle, le plaçait dans un réseau (d'untel).

Du côté des pasteurs, le fidèle n'existait dans les statistiques de *Videira* que s'il faisait partie d'une cellule. Les fidèles ne se comptaient donc pas lors des cultes dominicaux mais par le nombre de cellules : en moyenne 15 fidèles par cellule, 15 x 32 = 480. Faire partie de l'église, c'est faire partie d'une cellule, condition *sine qua non* :

> Celui qui vient pour se faire baptiser dans une église en cellules doit comprendre ce qu'est la cellule. Il y a des églises pour tous les goûts. Si tu n'es pas dans une cellule, c'est créer de la division. « Ah, mais j'ai trop de travail ! » Pourquoi tu n'arrives pas à t'organiser pour aller à la cellule ? La vision de notre église, c'est les cellules ! (Pastor Keler, Bruxelles, *Videira*, 26.02.2012)

L'église en cellules fut tout un apprentissage pour moi, à commencer par le jargon « cellulaire », puis pour en comprendre les objectifs. Et il l'est certainement aussi pour les membres de l'église. Cette remontrance du *pastor* Keler ne laisse pas de doute, faire partie de *Videira* implique s'engager dans une cellule. Mais cela implique aussi de suivre un parcours rigoureusement établi, avec plusieurs cours clôturés par des tests : pour accéder au baptême, pour devenir leader... Ceux-ci offrent une base doctrinale commune à tous et entraîne dans une carrière ecclésiale où chacun est appelé à être un leader de cellule fructifère – qui sait « multiplier » sa cellule. Ne pas participer d'une cellule crée de la division dans le sens où le fidèle ne semble alors pas adhérer à l'identité fondamentale de *Videira*, l'église en cellules.

Le but de l'église en cellules me fut pleinement dévoilé lors d'une conférence de quatre jours avec à l'affiche les fondateurs de *Videira* à Goiânia et Joël Comiskey, un *evangelical* nord-américain et promoteur de la méthode de l'église en cellules. Ce dernier a fait une thèse de doctorat sur les églises en cellules en Amérique latine au Fuller Theological Seminary (Comiskey, 1997), publié un nombre impressionnant de livres et manuels sur le sujet et entretien un blog dynamique (en anglais, espagnol et depuis peu en portugais) avec une newsletter journalière. Les différentes interventions appuyaient le bien fondé biblique de l'église en cellules, démontraient son efficacité pour la croissance de l'église avec de multiples exemples actuels dans le monde entier. « Croissance » était bien le mot-clef de la conférence, si pas une obsession : la croissance dans la foi, la croissance dans

l'Esprit saint, la croissance du leader, la croissance de la cellule… et, le plus important sans doute pour les pasteurs, la croissance de l'église.

Leur argumentation puisait en particulier dans le Nouveau Testament, dans lequel toute communauté de chrétiens est considérée *ecclesia*, église, le corps du Christ, peu importe leur nombre et où ils se réunissent. L'idée de base est que les premiers chrétiens se réunissaient à la fois dans les temples et dans les maisons : « Unanimes, ils se rendaient chaque jour assidûment au temple ; ils rompaient le pain à domicile, prenant leur nourriture dans l'allégresse et la simplicité du cœur » (Act 2, 46). Aussi, Paul dit-il « j'ai prêché, je vous ai instruits, en public comme en privé » (Act 20, 20). Ailleurs encore dans le Nouveau Testament, des références sont faites aux réunions dans les maisons (Act 12, 12 ; 1Co 16, 5 et 19 ; Phm 2).

Je commençais à saisir pourquoi, après l'acte du baptême, « le membre signe un compromis avec le Christ, à savoir, l'église est l'unique organisation *néotestamentaire* reconnue par la Bible », comme il était indiqué dans le publi-rédactionnel sur le *« Batismo dos 100 na Igreja Videira - Igreja em células »*. La conversion à *Videira* est une conversion de cœur qui ne se traduit pas simplement dans une vie dans la sainteté mais aussi par une identification entière à l'église en cellules. La foi ne se réduit pas à la conviction que Dieu opère dans la vie du *crente* mais également que chacun est appelé à être un leader et doit travailler à la construction du Royaume de Dieu. Etre leader est donc considéré comme une fonction glorieuse aux yeux de Dieu mais elle est également très exigeante et demande un dévouement absolu à l'église, et plus particulièrement une église, *Videira*. Ce dévouement à l'église est basé sur des liens de don/contre-don, d'obligation, horizontaux et verticaux, sous couvert de la promesse d'une place de choix dans le Royaume de Dieu et d'une image de réussite sous le signe de Dieu.

Chapitre 2 -
L'église en cellules

Les pasteurs qui ont adopté le système des cellules considèrent en général que le sud-coréen Paul Yonggi Cho est le père de l'église en cellules. Il initia cette méthode dans les années '60 mais ce n'est qu'au cours des années '90 qu'elle arriva au Brésil depuis la Colombie et à travers des pasteurs nord-américains. Comme tant d'autres nouveautés dans le pentecôtisme et le protestantisme en général, l'église en cellules était le résultat d'une lecture renouvelée de la Bible, à partir une interprétation littérale, historico-archéologique des Saintes Ecritures, aidée par le discernement inspiré par le Saint Esprit ou révélée en rêve par Dieu.

D'un point de vue théologique pentecôtiste, l'église en cellules revient sur deux points fondamentaux du pentecôtisme à ses origines. Premièrement, elle est une manière particulière de mettre en pratique le sacerdoce universel. Nous l'avons vu, dans la cellule, chacun est encouragé à prendre la parole, suggérer des passages bibliques à discuter et à en donner son interprétation. Mais dans l'église en cellules, le sacerdoce universel est poussé à l'extrême et tient de l'obligation : chacun est appelé à devenir un leader, à avoir des disciples. Deuxièmement, l'église en cellule remet le millénarisme sur le devant de la scène. En effet, comme me l'expliquait le pasteur Keler de *Videira*, elle est une étape dans la « restauration de l'église par Dieu », après le réveil pentecôtiste du début du 20^{e} siècle, les multiples guérisons à partir des années '50 et la croissance exponentielle des fidèles ces dernières décennies. Le retour aux pratiques ecclésiales des premiers chrétiens décrites dans le Nouveau Testament est, tout comme la résurgence des dons de l'Esprit saint (en particulier la glossolalie) et des miracles, un signe optimiste du retour imminent du Christ[45]. Ou dans les termes des auteurs pentecôtistes eux-mêmes, l'église en cellules est « l'église de la fin des temps ».

D'un point de vue socio-anthropologique et politique, l'église en cellule est révélatrice d'un champ religieux à la compétitivité croissante. En effet, elle est adoptée par les pasteurs pour d'une part, remédier à ce qu'ils appellent la « porte arrière » de l'église, et d'autre part, augmenter rapidement le nombre de fidèles. Diriger une église de taille importante et/ou qui connaît une croissance soutenue confirme le charisme et la légitimité d'un pasteur. Or, le risque en est que les fidèles se perdent dans l'anonymat de la masse et quittent l'église – passent par la « porte arrière » – à cause du manque d'intimité et de relations de proximité, avec d'autres fidèles et/ou le pasteur. Dans le même esprit, la méthode de l'église en cellule vise à contenir les dissidences. D'une part, elle vise la responsabilisation de chaque fidèle à travers l'idée que chacun est appelé à être un leader (au sein

[45] Les signes pessimistes étant les cataclysmes naturels et humains, le chaos dans lequel sombrerait le monde parce qu'« Il arrive bientôt » (Anderson, 2004).

de l'église). Et d'autre part, elle instaure une hiérarchie fortement contrôlée par le fait que chacun est disciple et doit rendre des comptes à un discipulateur. La méthode de l'église en cellule permet ainsi de contrôler la participation des fidèles dans l'église et crée des réseaux qui suivent de bas en haut des liens d'obligation. Or, sans surprise sans doute, les dissidences sont également monnaie courante dans l'univers des églises en cellules.

La création de liens de proximité et de réciprocité au sein des cellules et dans l'intimité des maisons est instrumentalisée par les pasteurs pour servir leur objectif de croissance exponentielle. Ils observent que l'urbanisation rapide est génératrice d'anonymat et d'anomie auquel ils prétendent offrir une réponse. L'église en cellules est donc un format d'église qui se développe surtout en milieu urbain et dans lequel la cellule se déploie comme un voisinage qui s'agrandit au fur et à mesure de sa démultiplication. Les fidèles perçoivent, certes, cette opportunité. Leurs discours contribuent à l'idée d'infaillibilité du modèle. Mais la pratique montre que les besoins de voisinage sont parfois prépondérants par rapport à un dévouement absolu à la cause de l'église, en particulier en contexte migratoire[46].

L'église en cellules est aussi un exemple de l'ouverture des pentecôtistes aux transformations de la société et l'appropriation de pratiques séculières dans les pratiques religieuses. En effet, la méthode s'apparente au marketing relationnel de multiniveaux – les « réunions Tupperware » – dans lequel des vendeurs-consommateurs de produits doivent, à travers leurs propres réseaux, recruter d'autres vendeurs-consommateurs de ces produits. Cette immixtion de techniques commerciales dans le religieux fait d'ailleurs l'objet des critiques les plus féroces de la part des détracteurs de l'église en cellules. Ils visent également les pressions auxquelles sont soumis les fidèles et la compétitivité entre leaders pour se prouver « fructifères ».

L'église en cellules répond à un idéal de croissance et à une image de réussite en affinité avec le néo-pentecôtisme. L'adoption de ce modèle n'a donc pas seulement eu des conséquences au niveau de la (ré)organisation, la (ré)hiérarchisation des églises mais également au niveau doctrinal. Il a vraisemblablement contribué à la néo-pentecôtisation du paysage pentecôtiste, voire protestant, au moins au Brésil. Si l'église en cellules est surtout l'apanage des milieux pentecôtiste et évangélique, la méthode s'est répandue également dans plusieurs autres églises protestantes[47]. En Europe, j'ai même trouvé des églises de confession anglicane[48] et catholique[49]qui l'ont adoptée.

Enfin, le pentecôtisme étant un mouvement transnational depuis ses origines (Anderson, 2007), le concept des églises en cellule est un exemple splendide de la mobilité des personnes, des idées et

[46] Voir partie 4.
[47] Voir par exemple dans l'Eglise Presbytérienne au Brésil, Da Silva Filho (2010).
[48] Voir par exemple acpi.org.uk (consulté le 16.06.2014).
[49] Voir par exemple en Irlande, Gately (2012).

des pratiques dans un monde globalisé. Les discours des leaders d'églises en cellules sont émaillés de références à d'autres leaders d'églises en cellules[50], de quelque continent qu'ils soient. Ceux-ci sont souvent l'auteur d'ouvrages qui circulent et sont traduits dans de multiples langues. Des réseaux intercontinentaux de pasteurs se sont créés avec des invitations réciproques pour des conférences grandioses. Ces références servent à la fois à légitimer la méthode par son « universalité » mais aussi à justifier les adaptations ou « améliorations » que certains leaders ont effectuées sous le couvert des contextes particuliers dans lesquels ils opèrent.

Car tout comme la théologie pentecôtiste est une théologie pragmatique, une théologie « performée » – *enacted theology* (Anderson, 2004, p. 197) –, l'église en cellules est une ecclésiologie pragmatique et performée, adaptée à des contextes différents et issue de lectures particulières de la Bible. Différents modèles d'église en cellule se sont construits « en faisant », partant souvent de « deux grands modèles », celui de Paul Yonggi Cho et le G12, la méthode « perfectionnée » du pasteur colombien César Castellanos. Si l'adaptation aux contextes particuliers est encouragée par certains (Comiskey, 1999, 2011 ; Neighbour Jr., 2000), elle a donné lieu aussi à une « labellisation » des modèles qui exprime l'incorporation de la méthode dans l'identité des églises mais surtout une volonté de distinction, d'originalité de la part des leaders. On voit apparaître ainsi des « sigles », tant au Brésil – G12, M12, R12, G5… –, qu'ailleurs – G12.3, J12, D4… (Comiskey, 1999)[51].

Les leaders de *Videira* reconnaissent leurs sources d'inspiration et prônent également l'adaptation selon les contextes. Ils ont fait leur propre *blend* mais ils se sont bien gardés de « labelliser » leur modèle pour se distancier habilement du champ conflictuel du G12. Pour comprendre leur spécificité, je commencerai par un court historique de l'église en cellules.

1. Les réunions dans les maisons, du pragmatisme à la stratégie

Les réunions dans les maisons sont une pratique courante dans l'histoire du christianisme. Dans sa volonté de défendre cette pratique, l'*evangelical* Joel Comiskey a fait une synthèse, assez sommaire, des groupes chrétiens qui se réunissaient en petit nombre, dans une thèse de doctorat qu'il défendit au Fuller Theological Seminary (Comiskey, 1997). Il mentionne notamment le Méthodisme, dans lequel John Wesley (1703-91) mit sur pied des petits groupes, les « classes », pour à la fois éduquer et évangéliser les nouveaux convertis.

[50] Voir par exemple Joel Comiskey (1999) et Ralph W. Neighbour (2000).

[51] Le G12.3 est une version du G12 adaptée au contexte nord-américain, proposée par Joel Comiskey (2002). J12 vient de *« Jethro 12 »* et est utilisé dans *Little Falls Christian Centre* en Afrique du Sud (Jethro est une figure de l'Ancien Testament (Ex)). D4 vient de *« Diamond four »* et est utilisé dans *Berlin International Church* en Allemagne (Comiskey, 1999). Pour la signification des autres « sigles », cf. infra.

Souvent, les réunions de chrétiens dans les maisons ont des causes assez prosaïques. Harvey Cox (2001) décrit par exemple comment la naissance du pentecôtisme a été possible grâce aux réunions dans les maisons. Au début, il n'y eut pas de consensus sur la nature du second baptême (le parler en langues). William Seymour se voyait incompris à son arrivée à Los Angeles et exclu du lieu qui devait l'accueillir :

> Se trouvant devant une porte fermé, Seymour faisait ce que des milliers de prédicateurs pentecôtistes ont fait dans des circonstances similaires. Il persévéra. Sans même avoir de l'argent pour louer une devanture de commerce, il commençait à organiser des réunions de prière dans les maisons modestes d'amis noirs et de sympathisants. Le paradigme de la fissiparité et de la prolifération, semblable à la mitose permettant à une cellule de produire des milliers de cellules en plus, et qui a – peut-être ironiquement – tellement contribué à la multiplication de congrégations pentecôtistes dans le monde, était déjà en train de se faire (Cox, 2001, p. 54-55)

Les réunions dans les maisons ont donc une dimension « naturelle », des raisons toutes pragmatiques comme un manque de moyens, l'absence de temple ou encore la persécution par des autorités religieuses ou politiques qui revient de manière très récurrente. Les réunions à domicile sont donc inscrites dès le départ dans le christianisme, et certainement le pentecôtisme, de par son caractère fissipare. Combien de récits n'existe-t-il pas d'églises qui ont commencé dans le « salon » d'un leader ? Par ailleurs, l'accent mis sur le sacerdoce universel dans la tradition protestante a toujours encouragé des réunions à domicile pour prier ensemble, discuter sur le contenu de la Bible...

Certains estiment que Watchman Nee (Chine, 1903-1972) est un des précurseur du mouvement contemporain. Dans ses ouvrages qui circulent amplement et ont été lus aussi par les leaders de *Videira*[52], il propose une nouvelle vision ecclésiologique inspirée par une nouvelle lecture littérale de la Bible. Il prône l'établissement d'une « église locale » (à savoir une église par ville, cf. « l'Eglise de Jérusalem »), des réunions dans les maisons et des célébrations communes, l'obligation pour tous de « travailler » en sus de leurs activités quotidiennes, sous la supervision des « anciens » (Nee, 1982 ; Rogers, 2011). Sa vision semble avoir été marquante pour le christianisme en Chine après l'instauration de la République populaire (1949) quand, suite à la répression des chrétiens, les réunions « en cachette » dans les maisons seraient devenues la norme[53]. Précisons, pour distinguer de l'église en cellule actuelle, qu'il s'agit dès lors d'églises-maison (*house church*) : des réunions uniquement « en privé » non liées à une dénomination – ou selon l'expression consacrée en anglais « *church-based small groupes* ».

---

[52] Le pasteur Aluízio, fondateur de *Videira*, est un fervent lecteur de Watchman Nee, qui aurait inspiré plus d'une de ses prédications (conversation avec Guilherme Burjack, Goiânia, 22.11.2013). Il fait aussi amplement référence à Watchman Nee dans son *Manual da Visão em Células* (Silva, 2004).

[53] reachouttrust.org/articlePDFView.php?id=325, consulté le 02.04.2012. Watchman Nee fut emprisonné en 1952 et mourut 20 ans plus tard, probablement en prison. Voir aussi Roberts (2005).

Il semble que dans les années '60, il y eut à plusieurs endroits dans le monde des expériences ecclésiales nouvelles dans lesquelles la « cellule » (sous cette appellation), en tant que réunion en petits groupes dans les maisons et dirigée par un leader, devient centrale. Ces expériences sont générées par un contexte global d'urbanisation, d'anonymisation croissante et de déliquescence des liens primaires.

Dans ce cadre, il est intéressant de mentionner le *Shepherding Movement* aux Etats-Unis (Moore, 2003). Ce mouvement était né à la suite du Renouveau Charismatique qui avait traversé les églises historiques, tant protestantes que catholiques à la fin des années 60[54]. Les leaders du *Shepherding Movement* constataient que, suite à ce renouveau, de nombreux chrétiens déçus quittaient leurs églises respectives et avaient une attitude anti-institutionnelle – qui, avec l'individualisme croissant, était dans l'air du temps dans les années '60. Ils conçurent ainsi un système d'accompagnement de proximité de ces « charismatiques indépendants ». Cet accompagnement se faisait par un *shepherd*, un berger, qui devaient accompagner ses *sheeps*, moutons, dans toute chose de la vie. Important dans leur vision était la soumission à l'autorité du *shepherd*, la nécessité de « couverture spirituelle » (chacun, du fidèle au pasteur, doit être guidé spirituellement par quelqu'un d'autre), tout comme le concept de *discipleship* déduit de la relation que Jésus avait avec les apôtres. Ici aussi, il s'agissait d'églises-maison, appelées indifféremment cellules, dont les membres étaient liés à des églises différentes. Par la proximité, le *shepherd* et ses ouailles se devaient d'avoir un « style de vie » exemplaire, faisant office de témoignage.

Le *Shepherding Movement* fut fortement critiqué car il créat un conflit d'autorité – entre le *shepherd* et le pasteur de l'église que le membre fréquentait – et connut vraisemblablement des abus de pouvoir de la part des leaders. Dans les années '80, il était déjà en déclin, mais l'on retrouve sa terminologie en partie dans les actuelles églises en cellules. Si Watchman Nee avait été une source d'inspiration importante dans le *Shepherding Movement*, le développement du concept de *discipleship* est largement dû à un pasteur argentin, Juan Carlos Ortiz, qui aurait commencé à faire des expériences avec des cellules dans son église à Buenos Aires, dans les années '50 déjà (Ortiz et Palau, 2011)[55].

A la différence du *Shepherd Movement* et d'autres pratiques, les initiateurs de la méthode de l'église en cellules intègrent les réunions dans les maisons dans leur manière d'être église ; la cellule est institutionnalisée, systématisée et intégrée dans un système de contrôle pyramidal. Les cellules ne sont pas des satellites et encore moins indépendantes de l'église. Elles *sont* l'église. Plus encore, tout

[54] Au début, ce mouvement était appelé *« neo-Pentecostalism »*, plus tard *« Charismatic Renewal »*.

[55] banner.org.uk/apostasy/cell-church4.htm, consulté le 19.06.2014. L'auteure de ce site, Tricia Tillin, a rassemblé de nombreuses informations sur les personnes, mouvements et églises qui ont travaillé avec l'idée de réunions en petits groupes chrétiens dans les maisons.

comme les cellules d'un corps physique, elles sont appelées à croître et à se démultiplier. Dans tous les livres et sites que j'ai eu l'occasion de lire, le langage physique est prégnant et vise à renforcer l'image de l'église comme le corps du Christ, dans lequel chaque membre et chaque cellule est interdépendant.

Le principe est simple : chaque membre de l'église participe d'une cellule, un groupe de fidèles qui se réunit une fois par semaine sous la houlette d'un leader, dans sa maison ou celle d'un autre membre de la cellule – dans le jargon « cellulaire », l'amphitryon. Si la cellule apporte un sentiment de communauté, de famille, elle est d'abord un moyen d'éducation et d'évangélisation. D'une part donc, on y apprend les manières de faire de l'église (prière, louange… dans leur intensité et expressivité) et la ligne doctrinale de l'église par l'étude des prédications. D'autre part, tous les membres sont investis d'une mission d'évangélisation qui doit faire croître la cellule pour pouvoir la démultiplier et ainsi faire grandir l'église. Chacun est appelé à devenir un leader, suivant un parcours bien encadré (de cours, des retraites, un accompagnement individuel…) et les plus « fructifiant » peuvent alors faire une carrière ecclésiale pour monter dans la hiérarchie.

Les cellules *étant* l'église, elles créent une conviction d'invincibilité et d'infaillibilité, parfois lié à un sentiment de persécution. Car si les autorités, en particulier politiques, peuvent interdire les réunions dans l'église-édifice qui est visible et clairement identifiable, les réunions dans les maisons sont de l'ordre de l'intime et de l'espace privé, en principe inatteignables.

Pour contribuer à cette conviction, l'encadrement des fidèles est intense et les activités de masse sont nombreuses. D'une part, ils doivent suivre un parcours bien tracé avec de multiples formations. Le suivi individuel de chaque leader par un discipulateur permet également de détecter et résoudre des tensions et conflits au plus vite et « à la racine », et de « réaménager » les cellules pour qu'elles soient harmonieuses. D'autre part, les fidèles sont sommés de participer aux nombreux événements-shows grandioses qui réunissent les fidèles des multiples temples de la dénomination et auxquels sont invités des *special guests*. Ceux-ci sont des « conférenciers internationaux » spécialisés dans la méthode de l'église en cellules ou d'autres dénominations localisées dans des pays lointains. Le nombre de participants et la teneur internationale de ces événements créent une sensation d'universalité qui doit motiver les leaders des cellules à s'investir.

Comme je l'ai dit, pour de nombreux, le père des églises en cellules est le pasteur sud-coréen Paul Yonggi Cho (Kang, 2004). Né en 1936 en Corée du Sud et bouddhiste, il s'est converti à 18 ans quand la tuberculose l'atteint. Fondateur de l'Eglise du Plein Evangile, ou *Yoido*[56] *Full Gospel Church* à Séoul,

[56] Yoido est le nom d'une île à Séoul où est situé le temple actuel de l'Eglise du Plein Evangile, en face du Parlement sud-coréen.

les raisons de sa réussite sont multiples. L'adoption des « principes bibliques », c'est-à-dire de la méthode de l'église en cellules, serait un des moteurs de son succès.

Selon un de ses nombreux livres, *Successful Home Cell Groups*, Paul Yonggi Cho (1981), il initia le travail en cellules en 1964 après une révélation divine. Il avait, comme tant d'autres l'ambition de développer la plus grande église pentecôtiste du monde. Elle l'est devenue en effet (Anderson, 2004), avec, en 2007, quelques 830.000 membres (s.a., 2007).

Cho raconte que sa mauvaise santé l'amena à développer une méthode qui permette à la fois de déléguer des fonctions à des collaborateurs tout en les contrôlant, et d'assurer la croissance de son église. Il conçut l'idée de prendre les maisons des fidèles comme base d'expansion de sa propre église. Selon Cho, les femmes devaient jouer un rôle crucial dans la mise en œuvre des cellules. Elles seraient les actrices d'un prosélytisme *à la base* car une fois mariées et mères au foyer, elles étaient « disponibles » et pourraient donc activement s'investir dans le suivi et le recrutement des nouveaux fidèles[57].

Pour « gérer » Séoul, il subdivisa la ville en districts, puis en zones, les cellules étant composées sur une base géographique. La hiérarchie est construite ainsi à partir du leader de cellule, qui doit rapporter à un superviseur, qui doit lui rapporter à un pasteur zonal, qui a son tour rend compte à un pasteur de district (Comiskey, 1999).

Si les cellules s'organisent géographiquement, d'autres groupes se réunissent selon les affinités. Dans l'Eglise du Plein Evangile, il existe également des « missions (…) locales, organisées aussi bien par entreprise et par catégorie professionnelle – les médecins, les militaires, la police, les coiffeurs, les athlètes, les enseignants, les ouvriers, les ingénieurs etc. – que par catégorie sociale – pour les personnes âgées, les célibataires, les enfants, les jeunes, les handicapés, etc. – ou encore par réseaux culturels » (Luca, 2000, p. 534).

Ces missions par catégories sont d'autres outils de prosélytisme efficaces puis qu'elles fonctionnent comme des groupes corporatistes solidaires, qui s'occupent de la résolution de problèmes liés à leur « catégorie » (Luca, 2000, p. 534). Comme nous le verrons, à *Videira*, les leaders préfèrent opter pour les affinités comme critère de formation des cellules, à la fois pour consolider la solidarité et contenir les tensions qui pourraient résulter des différences sociales.

Un des multiples pasteurs attirés par l'expansion incroyable de l'Eglise du Plein Evangile est le pasteur colombien César Castellanos (1998, 1999, 2001, 2003). Converti en 1972, puis pasteur, il est confronté à la problématique « porte arrière » de l'église. En 1983, il tenta d'instaurer le modèle d'église en cellules de Cho, mais celui-ci ne donne pas les résultats escomptés.

[57] Nathalie Luca estime que ce rôle dévolu à la femme ne serait pas une invention de Cho, mais une pratique née avec l'arrivée du christianisme en Corée qui aurait permis aux femmes de se projeter au-delà du rôle « exclusif, de maîtresses de maison » (Luca, 2000, p. 526).

Il va alors « perfectionner » le modèle de Cho, compléter la « vision », en créant le G12, ou *Gobierno de los 12* (Gouvernement des 12), dont les leaders de *Videira* ont repris certains éléments. Ainsi, à l'image des douze apôtres choisis par Jésus, le modèle part de douze leaders sélectionnés par Castellanos. Chaque leader, doit trouver douze leaders qui seront ses disciples. Ces douze autres leaders devront également se trouver douze disciples, et ainsi de suite.

> Dans la sélection des douze, tu ne dois pas les choisir par amitié, ou par ancienneté mais bien par le fruit. D'abord, nous formons la cellule, et dans celle-ci, les leaders qui se font le plus remarquer, qui produisent douze cellules en un an, et qui suivent fidèlement le processus [« l'escalier du succès », cf. infra], ceux-là sont ceux qui se qualifient pour être inclus dans nos douze ; ils gagnent leur leadership par mérite, non par sympathie. (Castellanos, 2001, p. 26)

Outre le chiffre symbolique de 12, il introduit la compétitivité dans son nouveau modèle, car la montée en hiérarchie d'un leader dépend de sa capacité à produire de nouvelles cellules. S'il s'agit bien sûr d'accomplir la Grande Commission pour plaire à Dieu, la reconnaissance sociale n'est, dans la pratique, pas négligeable et se révèle à demi-mots dans la stratégie :

> Seul ce qui provient de Dieu amène de grands résultats pour le développement de l'humanité, quand surgit un homme disposé à connaître la vision qui se trouve dans le cœur du Tout-Puissant. Cette vision qui vient de Dieu est la force motivatrice qui a impulsé de grands leaders à entreprendre d'importantes tâches pour leurs communautés, en se réalisant, non seulement dans leur vie personnelle et de famille, mais aussi au niveau social. (Castellanos, 1999, p. 22-23)

Le système fonctionne donc sur base de la compétition entre leaders[58] qui se battent pour avoir le plus de disciples possibles, 12, puis 144, puis 1.728… (Beltrán Cely, 2012). A partir de 144 disciples, il n'y a plus d'obligation de tenir une cellule car à ce niveau, le suivi des leaders devient intensif. Déjà, un leader débutant doit se réunir avec sa cellule, ses propres « douze », tout comme avec son leader dont il est un des « douze ». Il doit bien sûr assister au culte du dimanche et participer avec sa cellule de l'une des congrégations du samedi, selon qu'il dirige une cellule d'hommes, de femmes, de couples, de jeunes, d'enfants…

Ici, les cellules ne sont pas formées sur une base géographique, mais bien d'affinité sociale (classe d'âge, genre) – une autre « amélioration » du G12 (Castellanos, 1998). Par ailleurs, des époux peuvent, à leur guise, opter pour une cellule d'hommes ou de femmes ou bien pour une cellule de couples.

Le leader doit suivre un programme exigeant pour accompagner les nouvelles recrues dans sa cellule : *la escalera del éxito* (l'escalier de la réussite) (Castellanos, 2001). Il comprend quatre étapes : 1. *ganar* (gagner des membres pour la cellule), 2. *discipular* (les former), 3. *consolidar* (consolider les membres pour être des disciples) et 4. *enviar* (envoyer ses disciples). Lors de l'étape de

[58] Sur Internet, on trouve nombre de témoignages de membres sortis du G12 à cause de la pression « multiplicatrice », et qui font parfois penser aux témoignages des pasteurs qui ont quitté l'IURD à cause de la pression pour récolter des dons financiers…

« consolidation », trois programmes, *pre-encuentro* (pré-rencontre), *encuentro* (*con la Revelación de la Cruz*) (rencontre (avec la Révélation de la Croix)), et *pos-encuentro* (post-rencontre) sont destinées à la formation des nouvelles recrues.

L'*encuentro* est une retraite et doit mener à la conversion : loin de la famille et sans contact avec l'extérieur, on y apprend la prière, la louange et la théologie prônée par l'église. En principe, il est défendu aux participants de relater ce qui se déroule lors de ces retraites. Les détracteurs du G12 estiment qu'il s'agit là d'une pure tactique de marketing : le secret et l'exclusivité doivent titiller la curiosité de fidèles potentiels (Frossard, 2013). L'*encuentro* est aussi un moment de délivrance, de « transformation de la malédiction en bénédiction », pour atteindre la « victoire » dans tout domaine de la vie (Castellanos, 2003).

Ana Cristina Braga Martes (2010) note que le G12 a beaucoup de similarités avec le *Mouvement Cursillos*[59], né à Majorque dans les années '40 au sein de l'église catholique. Ce mouvement procède avec des *pre-cursillo*, *cursillo* et *post-cursillo* pour renforcer l'expérience religieuse et la diffusion de la foi. Il s'agit également de retraites coupées du monde et qui doivent être tenues secrètes.

Le G12 est considéré comme « l'église du futur », du 21^{e} siècle, avec des visées nationales et internationales. L'efficacité de la méthode s'est traduite ici aussi dans une croissance exponentielle de la *Misión Carismática Internacional* (MIC), qui aurait quelques 120.000 membres à Bogotá en Colombie, des implantations aux Etats-Unis et en Europe (Beltrán, 2012), des missions jusqu'en Mongolie[60], et de nombreuses églises émules en Colombie et ailleurs.

2. G12, M12, G5, R12… des chiffres et des lettres dans le pentecôtisme brésilien

Dans les années '80 et '90, alors qu'en Colombie le pasteur Castellanos élaborait sa « vision » du G12, au Brésil, un autre phénomène chamboula le paysage pentecôtiste : l'IURD. Fondée en 1977 par Edir Macedo, l'Universelle (d)étonna par une croissance exponentielle sans précédent. Trois ans après sa fondation, elle avait déjà 21 temples dans cinq Etats. A partir des années '90, elle eut un taux de croissance annuel de 25,7% et s'installa dans tous les états du pays, passant de 269.000 à 2.101.887 fidèles en 2000. Malgré divers scandales relayés amplement par la presse, l'Universelle sut capter (mais pas toujours garder) une partie de la population en investissant massivement dans les médias (achat de la chaîne Record) et en offrant un accueil 7 jours sur 7, mais aussi par une théologie de la prospérité très affirmée, sa spécialisation dans d'impressionnantes techniques de délivrance de

[59] *Movimiento de Cursillos de Cristiandad*, *« cursillo »* signifiant « petit cours ». Voir aussi cursillosdecristiandad.es.

[60] mci12.com, consulté le 03.04.2013.

démons adaptables à des contextes multiples et ses services d'urgence pour résoudre tout problème de la vie quotidienne. Elle s'aventura avec un certain succès en politique et est désormais présente dans tous les continents (Mariano, 2004, 2010).

Si l'IURD occupe couramment la plume des journalistes, les académiques ne demeurèrent pas en reste. Les études sur l'Universelle ne se comptent plus et continuent à se faire[61]. Cependant, à la fin des années '90, un autre événement devait également mais autrement bouleverser le paysage religieux au Brésil : l'introduction du modèle des églises en cellules. On peut imaginer qu'à la vue du développement de l'IURD, les autres leaders pentecôtistes se préoccupaient également de voir grandir leurs églises. L'obsession numérique aurait entre autres été inspirée par le *Church Growth Movement*, né aux Etats-Unis dans les années '60 et qui avait comme figure de proue Peter Wagner (Burjack, 2014). Auteur largement lu et traduit au Brésil et ailleurs, il a écrit de multiples livres sur les meilleurs méthodes pour faire « grandir l'église ».

On peut imaginer également que les méthodes de Cho et de Castellanos, qui avaient prouvé leur efficacité par la croissance fulgurante de leurs églises, se profilaient comme une alternative aux méthodes « agressives » et vénales de l'Universelle souvent observées avec dédain, indignation, voire dégoût. Par ailleurs, l'attrait de ces méthodes résidait dans le fait qu'elles se présentaient comme une réforme ecclésiale, organisationnelle, et non théologique. Il s'agissait à première vue de restructurer l'église avec la promesse du renforcement des liens communautaires et de proximité, mais surtout de croissance numérique.

Dans de nombreux cas, cependant, il y eut là erreur d'appréciation. Avec la méthode, en particulier du G12, fut introduite une théologie néo-pentecôtiste qui s'apparente à celle de l'IURD, car les manuels de formation de nouveaux convertis et des leaders venaient tout droit de la MIC à Bogotá. Mais aussi, l'introduction du modèle de l'église en cellules modifia la finalité des enseignements dispensés à l'église et créa de nombreux conflits à cause de la « redistribution » d'un pouvoir parfois difficile à assumer ou qui montait à la tête de fidèles zélés. Tout cela donnait lieu à de fortes tensions et de multiples dissidences dans les milieux à la fois pentecôtiste et protestant historique.

Comparé au nombre de recherches sur l'IURD (et sauf erreur de ma part), le phénomène est assez peu étudié au Brésil, et ce pour plusieurs raisons. Premièrement, on pourrait se demander si les développements certes impressionnants de l'Universelle n'ont pas absorbé toute l'attention académique. Deuxièmement, comme je l'ai dit, les réunions en petits groupes dans les maisons

[61] En 1999, Clara Mafra observe (en se référant à la thèse de maîtrise d'Alexandre Brasil Fonseca de 1997) qu'il existe déjà 53 thèses, articles et livres sur l'IURD au Brésil. En 2008, Donizete Rodrigues et Roberta Bivar C. écrivent : « Au Brésil, l'*Igreja Universal do Reino de Deus* […] a provoqué une réelle révolution dans les études sociologiques et anthropologiques sur les nouveaux mouvements religieux. A partir des années 1980, commençaient à surgir des dizaines de spécialistes, les *"iurdiólogos"*, et des centaines de travaux académiques sur cette Eglise évangélique. » (Rodrigues et Campos, 2008, p. 11).

étaient pratiquées depuis longtemps au Brésil, car elles font partie de la tradition protestante, si pas globalement chrétienne. De cette manière, il se peut que la spécificité de l'église en cellules se soit dérobée au regard des chercheurs. Troisièmement, les différentes tendances protestantes sont déjà connues pour leur caractère scissipare et les effets de l'introduction de ce modèle ont pu être assimilés à des procédés courants dans ce champ religieux.

L'impression de chamboulement m'est venue en découvrant *Videira* mais surtout en lisant les travaux des étudiants d'une professeure d'histoire de l'Universidade de Feira de Santana (Etat de Bahia), Elizete da Silva. Celle-ci a fait travailler ses étudiants sur l'introduction du G12 dans des églises de Feira de Santana et de Salvador de Bahia. Ensemble, ces travaux donnent une vision assez multifacettes de l'intérieur comme de l'extérieur des églises (baptiste et *Assembléia de Deus*) qui adoptèrent le modèle, ses évolutions et les multiples conflits et dissidences qui en suivirent (Andrade, 2010, s. d. ; Conceição, 2013 ; Dias, 2009a, 2009b ; Gama, 2010). Une autre étude nous offre à voir, de l'intérieur d'une Eglise presbytérienne, comment l'introduction des cellules modifie l'identité de l'église (Da Silva Filho, 2010).

En lisant ces travaux et les ouvrages du milieu des églises en cellules, et en progressant sur le terrain, je commençai à me familiariser avec le jargon et je compris que l'esprit « cellulaire » avait pénétré de nombreuses églises au Brésil, bien que toutes n'en fassent pas leur identité primordiale comme c'est le cas de la MIC ou de *Videira*. Par exemple, sur le site d'une des grandes églises brésiliennes *Brasil para Cristo*, le pasteur Olavo Nunes (successeur du fondateur Manoel de Mello) annonce les objectifs de son mandat avec des accents propres aux églises en cellules :

> Durant mon mandat, je veux donner la priorité à 4 piliers. En premier lieu, l'implantation du projet '*dans chaque maison, une église, et chaque fidèle un évangéliste*', puisque je comprends que celle-ci est *la vision de l'Eglise primitive*. En second lieu, nous allons investir dans la *capacitation théologique des leaders* en exercice. En troisième lieu, je désire créer des projets éducationnels destinés à la formation des enfants, la future génération de l'Eglise. Enfin, nous projetons de faire une *réforme statutaire*, qui mette le *nouveau statut* en adéquation avec les intérêts de la dénomination. (conselhonacional.org.br, consulté le 17.06.2014, souligné par moi)

D'autres églises bien connues, comme l'*Igreja do Evangelho Quadrangular – « quadrangu*lar*, uma igreja em cada* lar *»* (quadrangulaire, une église dans chaque foyer) (Bengston, 2002) – ou *Sara Nossa Terra* (Gomes, 2010), adoptèrent également le nouveau modèle en vogue. Enfin, à travers la dissertation de Eliana Santos Andrade (2010), je tombai sur un article de la revue brésilienne *Veja*. Un journaliste y note en 2004 :

> Suivant ce modèle furent déjà implantées au Brésil, ces quatre dernières années, environ 30.000 nouvelles églises, expansion vue seulement avec l'incroyable croissance de *l'Igreja Universal di Reino de Deus*. Le succès commence à incommoder les leaders des deux plus grandes dénominations du pays – l'Universelle elle-même et l'*Assembléia de Deus*. (Carneiro, 2004)

De l'*Assembléia de Deus*, ce fut surtout le pasteur télégénique Silas Malafaias qui mena le combat contre le modèle, et en particulier le G12. Avec un certain élan nationaliste, le pasteur prétendit qu'il ne convenait pas pour le Brésil, qui connaît déjà le plus grand réveil du monde et peut déjà se vanter d'avoir la plus grande dénomination pentecôtiste du monde : l'*Assembléia de Deus*. Il vit par ailleurs les cellules comme une menace, créant de la division et questionnant l'autorité de l'église-institution et des pasteurs. Késia Caroline Souza Conceição note aussi qu'au moment de l'arrivée du G12, l'*Assembléia de Deus* venait de conclure sa « *década da colheita »*, décennie de la récolte, lors de laquelle la dénomination devait « gagner » 50 millions de fidèles. Ne furent convertis « que » 8,4 millions de personnes, ce qui aurait augmenté la rancune envers le G12. Face à la « menace » et suite à la dissidence de plusieurs pasteurs assembléens, la *Convenção Estadual das Assembléias de Deus da Bahia*, créa même une commission d'investigation pour passer en revue toutes ses églises membres (Conceição, 2013)[62].

Au Brésil, le modèle de l'église en cellules a été introduit depuis deux pays : la Colombie et les Etats-Unis. La filière nord-américaine remonte à Ralph W. Neighbour (dont Joel Comiskey est le disciple), qui dans les années '70 commença également à travailler avec des cellules. En 1972, il lança TOUCH (*Transforming Others Under Christ's Hands*) dans le but d'« aider les églises à se distancier des programmes et bâtiments en formant des cellules dans les maisons ». Les « bâtiments » réfèrent au côté impersonnel des églises historiques où le culte dominical est l'événement central. Les « programmes » seraient toutes les activités annexes organisées pour « occuper les croyants » (Neighbour Jr., 1996, p. 13). Ce sont les Ministères de musique, d'évangélisation, des jeunes, des femmes, des hommes… dirigés par des « spécialistes » (Neighbour Jr., 2000). Par opposition donc aux églises « traditionnelles » où il estime que tout est géré de manière verticale, il promeut la cellule, dirigé par un *shepherd*[63], qui est la « communauté chrétienne de base » (Neighbour Jr., 1996, 2000) : la cellule *est* la vie de l'église.

Trouvant visiblement les églises « traditionnelles » inadéquates, l'équipe de TOUCH se considère comme l'instigatrice d'une Seconde Réforme (Beckham, 1997)[64] voulant réformer la structure ecclésiale de toutes les églises protestantes, des luthériennes aux pentecôtistes. Les leaders de *Videira*, eux-mêmes issus de ces églises « traditionnelles », ont repris cette idée d'inadéquation et

[62] Sur YouTube, on peut trouver la « tirade » de Silas Malafaias contre le modèle du G12 sous le titre *G12 benção ou maldição*, qui passa dans son programme télévisé et sortit en DVD (Conceição, 2013 ; Gama, 2010). Sur le site nbz.com.br/igrejavirtual/estudos/g12/index.htm (consulté le 27.06.2014), se trouve plusieurs liens vers les défenseurs et les attaquants du modèle (dont l'IURD).

[63] Bien qu'il utilise ce terme, Ralph W. Neighbour fait d'évidents efforts pour se distancier du *Shepherding Movement* en soulignant le côté non autoritaire des *shepherds* tels qu'il les conçoit.

[64] William A. Beckham est une autre éminence de TOUCH. Il a écrit un livre intitulé *The Second Reformation. Reshaping the Church for the 21st Century* (Beckham, 1997).

veulent par l'adoption de la méthode se profiler comme une église moderne : une église qui « vit » et qui « croît ».

Le premier à introduire la méthode de l'église en cellules au Brésil fut un disciple de Ralph W. Neighbour, le pasteur nord-américain Robert Michael Lay. Considéré par certains au Brésil comme « le pasteur du mouvement en cellules »[65] et comme un « pionnier » [66], Robert Michael Lay est certainement moins connu que Cho ou Castellanos. Il est arrivé au début des années '90 pour travailler comme pasteur dans l'*Igreja Evangélica Irmãos Menonitas* à Curitiba (Etat du Paraná). Robert Lay fonda TOUCH Brazil (Neighbour Jr., 2000), appelé plus tard *Ministério Igrejas em Células*[67], qui propose d'accompagner toute église désireuse d'adopter la méthode.

Pour le *Ministério Igreja em Células* :

> L'organisation d'une Eglise en cellules est un retour à la communauté chrétienne de base, décrite dans le Nouveau Testament : « chaque maison une église, chaque membre un ministre, vivant en Christ de maison en maison et dans la grande congrégation »[68].

Pour Robert Michael Lay, les réunions dans les maisons et la congrégation composent les deux « ailes » de l'église en cellules (Da Silva Filho, 2010). Ici aussi, différentes étapes conduisent à la formation des leaders, accompagnés de leur discipulateur. Toute une littérature et des manuels sont disponibles. Ce sont souvent des livres de Ralph W. Neighbour et de Joel Comiskey, traduits en portugais et édités par le *Ministério Igreja em Células*.

Se disant un « mouvement » (Da Silva Filho, 2010, p. 47), leur mode de travail est transdénominationnel atteignant autant les églises pentecôtistes que les églises protestantes historiques. Les candidats à la « cellularisation » passent alors par plusieurs « Années de la Transition » pour intégrer de manière progressive le travail en cellules.

Le *Ministério Igrejas em Célula* semble donc avoir une certaine « tolérance » théologique dans l'accompagnement. Or, les modifications ecclésiales ne sont pas sans changer l'identité de certaines églises. Ainsi, Osvaldo Cipriano da Silva Filho (2010) critique avec véhémence les conséquences de l'adoption du modèle de TOUCH dans une Eglise presbytérienne. Il regrette en particulier que l'enseignement biblique soit dévalorisé au profit de l'entrainement des leaders de cellules : une perte de contenu au profit de la forme.

Différemment du G12 de Castellanos, Robert Michael Lay préfère le G5 « qui est plus facile à implanter et plus visible ». Chaque leader ne doit donc pas s'occuper de former douze mais bien cinq leaders de cellule. Cette distinction cache mal la compétitivité entre les deux modèles : Robert

[65] Pour ne donner qu'un exemple : cacp.org.br, consulté le 25.06.2014.
[66] Pour ne donner qu'un exemple : celulasergipe.com, consulté le 25.06.2014.
[67] celulas.com.br, consulté le 03.04.2013.
[68] celulas.com.br, consulté le 03.04.2013.

Michael Lay estime que le G12 est un « modèle administratif de "marketing de réseau" »[69] alors que les procédés ne diffèrent que peu. Mais il dénonce également de manière voilée les interprétations théologiques néo-pentecôtistes liées au G12 auxquelles il se garde bien d'être identifié.

Le G12 a été introduit au Brésil en 1998 (Andrade, 2010 ; Frossard, 2013), par les pasteurs Valnice Milhomens et Renê Terra Nova après une visite à la MIC à Bogotá. La pasteure, anciennement baptiste, Valnice Milhomens dirigeait l'*Igreja Nacional do Senhor Jesus Cristo* à São José dos Campos (Etat de São Paulo). Après l'adoption du modèle, elle changea le nom de son église en *Igreja Mundial do Senhor Jesus Cristo*. Elle est largement responsable pour la diffusion du G12 au Brésil, traduisit nombre de livres de Castellanos en portugais et en écrit de nombreux autres, publiés par sa propre maison d'édition *Palavra da Fé Produções*. Le Bahianais Renê Terra Nova, avait également été pasteur baptiste, à Feira de Santana et ensuite à Manaus (Etat d'Amazonas), où il fonda en 1992 la *Primeira Igreja Batista da Restauração*. Vers 1995, il commença à travailler avec les *grupos familiares* ou *grupos casais* (groupes domestiques), en s'inspirant de Cho et de Neighbour[70]. Quand Dieu commença à lui parler du G12, à travers des collègues, et que Castellanos lui avait « livré une parole prophétique sur sa vie »[71], il se lança corps et âme dans le G12 et changea également le nom de son église, appelée désormais *Ministério Internacional da Restauração* (MIR). Après avoir amené ses premiers « douze » à Bogotá pour y apprendre le fonctionnement du système, Terra Nova organisa de nombreux congrès et conférences, parcourut tout le Brésil, et sut faire adhérer en particulier les églises baptistes à la nouvelle « vision ». Lui aussi vendit les livres de Castellanos et se lança dans l'écriture de ses propres livres, édité par sa maison de publication *Semente de Vida Produções*.

Après leur première visite à Bogotá, ces deux pasteurs se mirent sous la « couverture spirituelle » de César Castellanos. Rapidement, ce dernier aurait ses « douze » au Brésil (Dias, 2009a). Outre Renê Terra Nova et Valnice Milhomens, en feraient partie Sinomar Silveira, fondateur et président de *Luz para os Povos* à Goiânia, Márcio Valadão de l'*Igreja Batista de Lagoinha* à Belo Horizonte (Etat de Minas Gerais)[72] et d'autres encore. Sans être des « douze » de Castellanos, le pasteur Robson Rodovalho de *Sara Nossa Terra* aurait été également été « un des protagonistes de la consolidation du modèle et de son influence sur d'autres églises » (Gomes, 2010, p. 74). La grande dénomination *Renascer em Cristo* adopta également le modèle sous le « label » R12. Il semble que l'arrivée de ce nouveau modèle créât un vrai raz-de-marée et fut interprétée avec espoir comme un nouveau réveil.

[69] celulas.com.br (consulté le 03.04.2013).

[70] nbz.com.br/igrejavirtual/estudos/g12/terranova.htm, consulté le 27.06.2014. C'est une interview de Terra Nova dans la revue *Videira* (qui n'a rien à voir avec la dénomination goianienne) qui doit dater d'avant 2005, car il est encore sous la « couverture » de Castellanos (cf. infra).

[71] nbz.com.br/igrejavirtual/estudos/g12/terranova.htm, consulté le 27.06.2014.

[72] Dont la fille, Ana Paula est la chanteuse principale du hyper populaire groupe de gospel *Diante do Trono*.

Si le *Ministério Igreja em Células* est critiqué, c'est surtout le G12 qui fut l'objet d'attaques virulentes et de débats enflammés. Plusieurs membres de *Videira* en Belgique se souvenaient qu'au moment de l'introduction du G12 au Brésil, les critiques estimaient qu'il s'agissait d'un mouvement sectaire, notamment à cause de son supposé endoctrinement lors des « rencontres » de trois jours, obligatoirement en retrait isolé, et destinées à rendre le nouveau membre « ferme dans la foi ».

A Feira de Santana, ville d'un peu plus de 550.000 habitants dans l'Etat de Bahia, Caroline Luz e Silva Dias a repéré pas moins de dix grandes dénominations qui adhérèrent au G12, outre de nombreuses petites, et la dissidence d'une autorité au sein de l'*Assembléia de Deus* qui fonda une nouvelle église (Dias, 2009a, p. 52). Mais dans ces églises, les avis ne furent pas unanimes. Chez les baptistes, certains constataient que le G12 s'appropriait de manière autoritaire la pratique courante des cultes dans les maisons tenues par n'importe quel laïc. Mais aussi, les apparentes décentralisation et distribution des responsabilités cachaient en réalité une hiérarchisation extrême de la communauté qui était tout à fait en conflit avec le modèle ecclésial baptiste qui est congrégationaliste – c'est-à-dire que les églises locales sont autonomes, demandent la participation de l'assemblée et ne dépendent pas d'une institution supralocale et n'ont donc, pour ainsi dire, des comptes à rendre à personne (Baubérot et Willaime, 1987 ; Dias, 2009a). C'est peut-être justement cette autonomie au sein des assemblées baptistes, laissant une certaine marge de manœuvre, qui a fait que tellement d'églises baptistes aient adopté ce nouveau modèle.

Mais les contestations les plus fortes étaient d'ordre théologique. L'identité de la MIC colombienne était non seulement le G12, mais également néo-pentecôtiste. La guerre spirituelle et la théologie de la prospérité y sont d'une importance substantielle, et inacceptables pour les pentecôtistes classiques. Pour certains leaders baptistes, le baptême dans l'Esprit, primordial dans le pentecôtisme, posait déjà tout simplement problème. On critiquait la manipulation des émotions lors des « rencontres » et la mise à plat du sacerdoce universel au profit d'une obéissance au pasteur sans questionner. Enfin, le G12 prônerait également la malédiction héréditaire qui rendrait caduque la doctrine de la mort nécessaire du Christ pour la rédemption des pêcheurs et celle de l'omnipotence de Dieu. Malgré ces critiques, de nombreuses églises de tendance baptiste, presbytérienne et pentecôtiste classique passèrent au G12 et furent donc néo-pentecôtisées, et par conséquent rejetées par leurs dénominations. Aussi, à la vue des difficultés dans le processus d'implantation des cellules, plusieurs de ces églises abandonnèrent ensuite le G12 et devinrent ainsi des églises indépendantes (Andrade, 2010, s. d. ; Conceição, 2013 ; Dias, 2009a, 2009b ; Gama, 2010).

Quand la tempête des critiques commença à se calmer un peu et que certains purent même constater l'efficacité de la méthode, l'univers G12 brésilien fut touché par une autre secousse en 2005 : Renê Terra Nova fit scission et créa le M12 (Dias, 2009a, 2009b ; Frossard, 2013). C'était pourtant lui qui avait été un des plus ardents défenseurs du G12 au Brésil. Et c'était dans son temple

qu'avaient eu lieu chaque année des conventions et les rencontres du G12 vers lesquelles affluaient pasteurs et leaders de tous les coins du Brésil. Ceux qui ont pu observer de près cette dissidence, ne voyaient par ailleurs pas de différences, si ce n'est dans la terminologie. Par exemple, on passait du « *governo dos 12* » ou G12 au « *modelo dos 12* » ou M12, on ne parlait plus de « *encontro* » mais du « *mover celular do fruto fiel* » (mouvoir cellulaire du fruit fidèle). Le silence initial de Terra Nova autour de la dissidence pointait vers la lutte de pouvoir qui semait le doute et se prolongeait à travers la question de savoir qui allait suivre qui ? A Feira de Santana, Terra Nova avait beaucoup de prestige et la plupart des églises y sont devenues M12. Mais les autres « douze » brésiliens de César Castellanos sont restés dans le G12[73]. Finalement, certains leaders désillusionnés sont carrément sortis du G12. Il semble paradoxal (si l'on se souvient de l'importance d'être toujours sous l'autorité de quelqu'un…) que Renê Terra Nova voulut diriger son église indépendamment de toute « couverture ». Son succès ultérieur serait dû au fait d'avoir maintenant un système *brésilien*, chapeauté par un leader *brésilien* et non un étranger lointain (Dias, 2009a). Si le système en cellules du M12 n'était en rien différent du G12, Renê Terra Nova développa des pratiques rituelles et prophétiques qui rajoutèrent une identité propre et toute originale au MIR (Andrade, s. d. ; Dias, 2009a, 2009b ; Frossard, 2013).

Au regard de l'histoire du christianisme, la mise en place de l'église en cellules pourrait ressembler à la réinvention de la roue : les réunions dans les maisons ont toujours fait partie des pratiques. Or, à la vue des différents modèles et des critiques, il est possible de soulever des particularités. Dans l'église en cellules, se réunir dans les maisons n'est pas une pratique laissée au bon vouloir des fidèles. Au contraire, elle est institutionnalisée et devenue obligatoire. Malgré la valorisation du sacerdoce universel, la hiérarchie est particulièrement prononcée et contrôlée. Dans des modèles comme le G12 ou le M12, l'accès à la hiérarchie est même hautement valorisé par la compétition entre leaders, qui n'apparaissent plus comme de simples laïcs mais comme un clergé spécialisé exerçant l'autorité.
Les réunions dans les maisons doivent en outre et surtout servir l'institution, car elles sont instrumentalisées par des leaders charismatiques. Ceux-ci s'approprient ce système pour soutenir et prouver l'efficacité de « leur » modèle, et affirmer par la même occasion la grandeur de leur aura et leur élection divine. D'où la « labellisation » des modèles comme mode de distinction. Au Brésil, l'église en cellules semble se présenter comme une alternative à la croissance exponentielle d'autres dénominations, telles que l'IURD. Plus localement à Goiânia, son adoption est également liée à une

[73] Sur le blog visao12.blogspot.be/2010/08/rompimento-entre-terra-nova-e.html (consulté le 04.04.2013), on peut lire une lettre de Terra Nova aux autres « douze » et la réaction de ceux-ci.

lutte de pouvoir dans un champ concurrentiel et donc une façon de s'attacher des fidèles propres mais aussi d'autres dénominations.

Dans ce contexte, les fondateurs de *Videira* ont créé leur propre « vision » combinant entre autres le G12 et le modèle du *Ministério Igrejas em Células*, tout en y ajoutant une note propre millénariste. Cette « vision » fut mise au point au cours de leur longue expérience dans une autre église goianienne mais créa un conflit de pouvoir suivi par leur dissidence. En fondant *Videira*, ils furent les maîtres à bord de leur église où ils mirent en place un parcours bien jalonné pour les fidèles et une théologie tout à fait originale.

Chapitre 3 -
Videira - Igreja em células

Au lieu de créer un grand fracas et voulant se distancier de la polémique sur les églises en cellules, les fondateurs de *Videira* fondent leur légitimité sur leur longue pratique et la modestie. Ils soulignent qu'il ne s'agit pas d'un *modismo*, d'un phénomène de mode (Silva, 2004). Au contraire, ils observent que, de toute façon, les réunions dans les maisons sont un procédé commun dans le Nouveau Testament. Ils refusent donc de lui attribuer un « label » :

> Notre particularité c'est la pratique pionnière dans la Vision en Cellules. D'après ce que nous savons, nous fûmes les pionniers au Brésil dans la conquête en Dieu d'un modèle qui, de fait, gagnait des âmes, multipliait des cellules, reproduisit des leaders et fit croître l'Eglise sur cette base. Déjà au début des années 80, nous avons cherché auprès de Dieu cette expérience. Ainsi, pour nous, la pratique des cellules est insérée dans la vision que Dieu est en train de restaurer Son Eglise, non seulement dans la doctrine, dans la vie, mais aussi dans sa forme organique et fonctionnelle. Le livre des Actes et les épîtres des apôtres baignent dans cette ambiance cellulaire. C'est pourquoi le modèle que nous pratiquons n'a pas reçu de « nom », parce que nous n'y avons rien vu de nouveau. (vinhaministerios. com.br, consulté le 14.11.2011).

Cette « modestie » et la « discrétion » sont récurrentes dans le discours de *Videira* et contrastent avec les remous qu'avait créés le G12, puis le M12. Pourtant, l'enjeu de la naissance de cette nouvelle dénomination en 1999 était bien celui de l'instauration du modèle de l'église en cellules.

Pasteurs dans une autre église goianienne, *Luz para os Povos*, les fondateurs de *Videira* y avaient fait leurs premières expériences de réunions dans les maisons. Ils y étaient ainsi des « travailleurs de proximité et de terrain », qui avaient commencé d'un côté, à gagner en légitimité auprès des fidèles et de l'autre, à avoir une idée assez précise de la gestion de l'église. Mais elle ne correspondait pas à celle du leader-fondateur de *Luz par os Povos*… A la fondation de *Videira*, celui-ci ne tardera pas à adopter le G12. Les avantages des liens créés dans l'église à travers le système des cellules s'avèrent ici de nouveau comme une stratégie institutionnelle de maintien des fidèles et de croissance numéraire dans un champ compétitif.

1. *Luz para os Povos*, le « grand laboratoire » de *Videira*

Les fondateurs de *Videira*, Aluízio Silva et Marcelo Almeida étaient devenus pasteurs dans l'église *Luz para os Povos* du pasteur Sinomar Silveira. Aluízio et Marcelo s'étaient liés d'amitié au cours de leurs études secondaires. Alors que le premier s'inscrivit ensuite à la *Universidade Católica de Goiás* en psychologie, le second alla au séminaire de la *Comunidade Evangélica* de Goiânia, fondée par les

pasteurs Robson Rodovalho et César Augusto[74], qui enseignait la pratique des *grupos familiares*. Marcelo et Aluízio mirent sur pied un séminaire semblable dans *Luz para os Povos* pour former des membres et pasteurs de l'église. A partir de 1984, ils se lancèrent également dans les *grupos familiares* qu'ils tentaient de mettre au point par la lecture des écrits de Paul Yonggi Cho[75].

La croissance de l'église par la proximité de ces pasteurs avec les fidèles dérangea vraisemblablement le pasteur Sinomar. Les fidèles s'en rendaient d'ailleurs compte : « il n'avait que le titre, c'était le pasteur Aluízio, numéro 2 de l'église qui connaissait la pratique » me confia une membre de Videira à Goiânia, aujourd'hui à Bruxelles.

Cette situation généra un conflit de pouvoir. Dans les mots du pasteur Aluízio, les pasteurs principaux étaient sous l'« influence du cléricalisme qui empêchait le plein développement et la croissance du Corps du Christ » (Nobre, 2003, p. 57). Dans ceux d'un autre pasteur de *Videira*, il s'agissait d'un désaccord sur : « comment identifier l'église. Le plus grand conflit fut la question des cellules, la question du presbytère » (Pasteur Keler, *Videira*, Bruxelles, 29.03.2012). Le pasteur Ricardo de *Videira* témoignait :

> Le pasteur Sinomar était un grand homme de Dieu, une bénédiction. Seulement, il ne s'était jamais imaginé que nous atteindrions presque 5.000 membres en moins de 10 ans. Seulement, une église de 5.000 membres donne beaucoup de travail. Mais c'était seulement la pointe de l'iceberg que nous pouvions faire. Au lieu de dire « je vous donne carte blanche pour aller et faire ce que vous voulez », il commença à avoir exactement l'attitude contraire. Le pasteur, bien qu'il fût le pasteur président de l'église, ne discipulait pas, il n'avait pas de vision de cellule, il ne dirigeait pas de cellule, il n'avait pas d'équipe. Mais à partir du moment où Goiânia était devenue [trop] petite pour nous, il commença à vouloir étouffer tout cela. Et alors, tant le pasteur Marcelo que le pasteur Aluízio étaient déjà fatigués de ça. Parce que, par exemple, à l'époque où le pasteur Aluízio était à l'église *Luz para os Povos*, nous avions 162 cellules, 162 leaders de cellule, discipulateurs, leaders en formation, amphitryons, donc : tu travailles pour te faire valoir. Mais les pasteurs, et principalement ces pasteurs qui n'étaient pas impliqués dans cette structure de cellules, ils gagnaient un plus grand salaire tout en ne travaillant que 20% de ce qu'eux travaillaient. Et autre chose qui était patent, c'est l'onction d'autorité. Quand tu vas prêcher, mais tu n'as pas de fruits, pourquoi les gens vont-ils vouloir t'entendre ? Ils ne vont pas vouloir t'entendre. Parce que tu ne parles pas dans leur vie. Maintenant, des personnes qui sont liées à toi, elles te voient comme le leader de référence, comme la tête. C'est complètement différent. Donc, avec le temps, ça a créé beaucoup de jalousie. (Pasteur Ricardo, *Videira*, Bruxelles, 07.02.2013)

La base des frictions fut celle du fonctionnement de l'église en cellules : c'est le travail qui donne droit à une récompense (salaire) et au titre. Le pasteur Aluízio voulait faire d'une « église avec un département de cellules », dans laquelle peu de pasteurs étaient impliqués, une « église entièrement en cellules », où chacun des membres jusqu'aux pasteurs contribueraient au fonctionnement et à la croissance de l'église (Burjack, 2014).

---

[74] Cf. note 38 à la page 63.

[75] vinhafm.com/multimidia/entrevistas/1293-pastor-marcelo-almeida, consulté le 30.06.2014.

Finalement, en 1997, les pasteurs Aluízio et Marcelo sortirent de *Luz para os Povos*, sous les menaces de malédiction (Burjack, 2014). Peu de temps après, le pasteur Sinomar devint un des « douze » de Castellanos… Mais à ce pas stratégique du pasteur Sinomar, les pasteurs Aluízio et Marcelo répondirent par la fondation de *Videira - Igreja em células*, légitimée par leur longue pratique dans *Luz para os Povos* :

> Nous avions commencé les cellules, quand on était encore à *Luz para os Povos*, et ce n'était pas des cellules, c'était *grupos familiares*, et nous avons eu beaucoup d'expériences bonnes et beaucoup d'expériences mauvaises. Donc, en réalité, on commençait à mettre en pratique, l'église fut un grand laboratoire, ce qui fonctionne, ce qui ne fonctionne pas, ce qui marche, ce qui ne marche pas. (Pasteur Ricardo, *Videira*, Bruxelles, 07.02.2013)

2. La fondation de *Videira - Igreja em células* et *Vinha - Ministérios associados*

La dissidence des pasteurs Aluízio et Marcelo ne devrait, au début, coûter que quelques dizaines de personnes à *Luz para os Povos*. Ils étaient la base de la nouvelle dénomination qui démarra en 1999. Se réunissant dans le salon de l'un d'entre eux, ils louèrent ensuite une salle dans le quartier *Jardim América*. Peu après, ils acquirent un grand hangar[76] de 15.000 m² (fig.31) dans le *Setor Bueno*, qui fut transformé plus tard en un bâtiment aux formes épurées et tout blinquant (fig.32). Ils optèrent pour ce quartier car « il n'y avait pas de grandes églises » (Pasteur Ricardo, *Videira*, Bruxelles, 07.02.2013).

Au départ, l'objectif était de n'être qu'une « église locale » (selon l'idée de Watchman Nee, cf. supra), avec un seul temple où se réuniraient tous les fidèles le dimanche, *la Videira* de Goiânia. Cependant, s'il est possible d'implanter des cellules partout dans la ville, l'étendue de Goiânia est un obstacle pour venir au culte dominical. La ségrégation urbaine n'y est pas étrangère ; certains quartiers sont mal desservis par les transports en commun.

Mais pour commencer une nouvelle dénomination, le *Setor Bueno* avait un autre avantage encore : il était un quartier de (haute) classe moyenne, bien famé et en voie de modernisation. Les immeubles sécurisés y ont remplacé petit à petit les maisons. Sa situation lui donne par le rayonnement de ses habitants une aura non négligeable. Car, explique le pasteur Ricardo :

> Si tu ouvres une église plus dans la banlieue, celui qui est du centre ne va pas à la banlieue. Maintenant, si tu as une église dans la banlieue et ouvre une église dans une zone plus valorisée et centrale, tout le monde pense fréquenter celle-là, les gens là-bas sont meilleurs. C'est plus près, ils obtiennent plus de choses. (Pasteur Ricardo, *Videira*, Bruxelles, 07.02.2013)

[76] Ce local coûta « R$ 1.500.000. A côté de cette grande salle avec 3.000 chaises fut monté un chapiteau pour les cultes avec les enfants et d'autres activités. Dans le nouveau local furent investis R$ 142.000 avec le montage du système de son et d'air conditionné central. Actuellement [en 2003], les dépenses s'élèvent à presque R$ 800.000 pour le paiement de 56 fonctionnaires, 2 ouvriers et 16 pasteurs. » (Nobre, 2003, p. 58).

Bien qu'il souligne qu'ils recherchent les quartiers mélangés socialement – ce qui me paraît difficile dans une ville aussi ségréguée – les trois autres temples se trouvent à des endroits stratégiques. L'accès à l'église de départ est le plus facile en voiture, mais deux autres temples se trouvent près de terminaux de bus névralgiques – *Portal* près du terminal *Padre Pelágio* et *Praça da Bíblia* près du terminal du même nom (tous les deux sur la grande *Avenida Anhangüera*). Un autre, *Garavelo*, se situe près d'un carrefour quasi autoroutier à Aparecida de Goiânia, conurbanisation récente en pleine croissance démographique.

Enfin, le *Setor Bueno* était à l'image non pas tant des fondateurs de *Videira* que de leurs suiveurs. Car parmi ces derniers, il y avait plusieurs personnes aisées, des entrepreneurs qui pouvaient donner un premier coup de pouce financier pour démarrer la nouvelle dénomination.

Le pasteur Aluízio « savait croître [sic] plus que tous les autres pasteurs » et la croissance de *Videira* fut explosive, ce qui « généra de l'envie » (Pasteur Ricardo, *Videira*, Bruxelles, 07.02.2013). En 2001, *Videira* aurait eu 600 cellules et 2.200 membres. Deux ans plus tard, elle comptait 1.225 cellules et 6.000 membres (Nobre, 2003). Aujourd'hui, l'église aurait quelques 20.000 membres, le double de *Luz para os Povos* dont l'époque de gloire semble appartenir au passé[77].

Mais *Videira* était plus qu'une nouvelle dénomination. Elle avait aussi lancé un réseau d'églises qui désirent appliquer leur modèle d'église en cellules.

> Notre idée initiale, le projet était de n'avoir qu'une église locale. Nous ne voulions que cette église. Mais à mesure que nous croissions, plus de leaders se sont levés [*se levantar* dans le jargon] plus de pasteurs voulaient travailler donc nous avons dû nous étendre. Et nous devions prendre une décision : nous allons être une dénomination évangélique, organisée, ou nous allons n'être qu'un mouvement ? Donc nous ne voulions pas être une dénomination. […] Cela implique une identité, et toute une religiosité en fonction. Alors nous avons décidé d'être une association, donc nous sommes une association d'églises. Donc aujourd'hui dans *Vinha* nous sommes 630 églises. C'est-à-dire 400 sont *Videira* et nous avons 330 églises qui sont d'autres mouvements et qui cheminent avec nous[78]. (Pasteur Aluízio, *Videira*, Goiânia, 01.08.2012)

Jouant des mots pour se présenter comme « une église inclusive », *Videira* est néanmoins, comme nous le verrons, une nouvelle dénomination avec une doctrine particulière bien intriquée dans leur modèle d'église en cellules. Les « superviseurs » de *Vinha* sont d'ailleurs formés au sein de *Videira* pour accompagner chacun une vingtaine d'églises. Ils se réunissent une fois par ans avec le pasteur Aluízio, pour mettre au point l'accompagnement et faire un état des lieux.

Par ailleurs, dans le chef de ses fondateurs, *Vinha* est un « réseau apostolique » qui,

> […] permet de bénéficier des avantages tant d'une dénomination que d'un ministère indépendant. Dans celui-ci, les Eglises sont indépendantes, puisqu'elles sont autonomes, mais elles sont aussi dépendantes, puisqu'elles reçoivent une vision, un transfert d'onction

[77] Conversation avec Guilherme Burjack, Goiânia, 22.11.2013. Il soutenait en outre que le nombre de fidèles de *Luz para os Povos* souffrait un fort déclin (entre 8.000 et 10.000).

[78] Au moment où j'écris, il y aurait 500 églises *Videira* au Brésil et 900 églises dans *Vinha* (igrejavideira.com, consulté le 01.07.2014).

> et d'appui de l'équipe apostolique et d'autres participants du réseau qui partagent des dons, habilités et stratégies. Dans un réseau apostolique, la relation est d'interdépendance […]. Les réseaux apostoliques surgirent comme une manière d'éviter les risques de l'indépendance et du dénominationalisme. A savoir, ne pas être une catégorie indépendante fragile, ni une dénomination rigide et anti-mouvoir de Dieu. Historiquement, beaucoup de frères ont cherché une alternative qui nous fait retourner au réveil de l'Eglise primitive et apostolique. (vinhaministerios.com.br, consulté le 14.11.2011).

Comme dans le *Ministério Igreja em Células* de Robert Michael Lay, le discours met en avant une tolérance doctrinale. Or, il reste à savoir, à l'instar de ce qui s'est passé avec l'adoption du G12 ou du G5, à quel point les enseignements des leaders de *Videira* modifient le contenu doctrinal de ces églises du réseau *Vinha*. De nouveau, à travers l'idée de la restauration de l'église par le retour aux pratiques néotestamentaires, le format de l'église en cellules est présenté comme une réforme ecclésiale et non une transformation au niveau théologique.

Enfin, dans ce réseau, il ne s'agit pas de simple « couverture spirituelle », qui selon les leaders de *Vinha* est un terme vide, « fragile, superficiel ». Dans une critique à peine camouflée d'autres pasteurs autoproclamés *apóstolo*[79], ils veulent se distancier des « clubs d'apôtres », qui « utilisent le titre d'apôtre seulement pour se mettre au-dessus des autres dans une autorité supposée », et des structures apostoliques hyperhiérarchisées. Il s'agit, à la manière de la *New Apostolic Reformation* instiguée par Peter Wagner aux Etats-Unis, d'une « famille » d'églises avec leurs spécificités doctrinales mais qui ont des mentors et des conseillers communs, et ce en particulier au sujet des cellules[80]. Dans *Vinha*, même s'il y a un « conseil apostolique » qui dirige le réseau, il n'y aurait donc pas de titres, si ce n'est « pasteur ».

De nouveau, ce discours se caractérise par une « modestie » et une sorte de volonté d'égalité démocratique qui permet de légitimer la dissidence des pasteurs Aluízio et Marcelo. Le réseau *Vinha*, tout comme le *Ministério Igreja em Células*, semble opérer un mouvement centripète et transdénominationnel qui contraste avec le mouvement centrifuge des dissidences courantes dans le milieu pentecôtiste. Cependant, la hiérarchie est bien présente, car elle est inhérente au système de l'église en cellules. La question de l'autorité et de l'obéissance est fondamentale et rappelée lors des multiples réunions auxquelles doivent participer les leaders. Tout nouveau venu y est d'ailleurs introduit à travers la participation à une cellule dans laquelle il doit se mettre d'emblée sous l'autorité du leader. Le parcours de formation qui suit doit contribuer à le convertir à la « vision cellulaire » et forme un complément indispensable aux réunions dans les maisons.

[79] Comme le firent certains pasteurs d'églises en cellules mais surtout les pasteurs fondateurs de *Fonte da Vida* et de *Luz para os Povos*, les concurrents directs de *Videira* à Goiânia.
[80] vinhaministerios.com.br, consulté le 14.11.2011.

3. L'église en cellules selon *Videira*

3.1. Le parcours institutionnel : de l'expérience primordiale au savoir

Selon le pasteur Aluízio, le modèle « sans nom » d'église en cellules de *Videira* est également d'inspiration divine (Burjack, 2014). La pratique, leurs sources d'inspiration – Robson Rodovalho et ses *grupos familiares*, les cellules de Paul Yonggi Cho, le G12 de César Castellanos et plusieurs auteurs nord-américains – n'ont été que les multiples moyens de la révélation divine sur *la* voie à suivre.

Nous connaissons le principe de base qui est formulé de la manière suivante :

> Nous sommes chargés de construire une église de vainqueurs, où chaque croyant est un pasteur, et chaque maison une extension de l'église. Conquérant ainsi notre génération pour le CHRIST, à travers de cellules qui se multiplient une fois par an. (igrejavideira.com).

Ce principe est mis en pratique dans un processus bien jalonné. Il s'initie dans la cellule qui a une double fonction : éducation et évangélisation. Celui qui est membre de l'église fait partie d'une cellule (Silva, 2004) qui se réunit une fois par semaine sous la houlette d'un leader, chez ce dernier ou un amphitryon. Chacun est fortement encouragé à inviter de nouvelles personnes dans la cellule. Celle-ci aurait comme première tâche de familiariser le nouveau-venu avec les enseignements et pratiques de l'église. Le lieu de déroulement de la cellule, la maison, doit offrir un contexte amical et informel. Le côté amicale est sous-tendu par le fait que tout le monde peut prendre la parole et par le partage d'un repas ou d'une collation à la fin. L'informalité reste cependant relative étant donné que, comme nous l'avons vu, le déroulement de la réunion se passe selon un schéma bien précis et doit, en principe, ne durer qu'une heure.

Le leader responsable de la cellule doit inviter le nouveau membre au prochain *Encontro com Deus*, et tous les membres de la cellule doivent prier et jeûner pour que la « vraie » rencontre avec Dieu ait lieu dans la vie de cette personne. En général, c'est une retraite d'un week-end en dehors de la ville. Les pasteurs y enseignent les principes doctrinaux de base. Il y a des moments de prière et de louange, mais aussi des représentations théâtrales – mettant en scène, dans une chorégraphie de danses et de mimes, les vices (prostitution, alcool, adultère, matérialisme…) menant vers la chute, suivie d'une bataille spirituelle qui se termine invariablement par la victoire du bien sur le mal[81] – et des moments de détente. Tout comme dans le G12, l'*Encontro com Deus* se doit d'être le moment par excellence de l'expérience primordiale du baptême dans l'Esprit saint. Du moins, les leaders de *Videira* présentent cette expérience comme une « normalité » :

> *Normalement*, celui qui participe à nos Rencontres a une *expérience de conversion très forte*. Des milliers de personnes ont vécu une grande transformation et chaque mois nous recueillons des dizaines de témoignages sur la restauration du mariage, libération de vices,

[81] Voir par exemple sur YouTube : youtube.com/watch?v=y8DKnurP5KA, consulté le 01.07.2014.

> restauration de rêves, restitution financière, guérison physique, rénovation spirituelle et plus encore. (videiraemcuiaba.com.br, consulté le 01.07.2014, souligné par moi)

Selon le pasteur Ricardo, l'*Encontro* est un « *grand* outil d'évangélisation », qui permet de résoudre les questions fondamentales : « "je n'ai jamais senti Dieu, je ne vois jamais le Seigneur", dans l'*Encontro* tu es amené à avoir cette expérience avec Dieu. Et donc nous enseignons quelques paroles devant lesquelles tu ne peux rester inflexible » (Pasteur Ricardo, *Videira*, Bruxelles, 07.02.2013). Si cette expérience primordiale est nécessaire, son intensité doit aussi créer la soif de son renouvellement :

> Quand tu commences à avoir ces expériences spirituelles, tu vas même dire « non, j'en ai déjà, j'en veux plus ! ». Donc cette recherche pentecôtiste est une spirale qui ne lâche plus notre vie. Donc, celui qui entre là-dedans, est contaminé pour le reste de sa vie. Donc tu peux faire de tout, mais tu sais qu'il existe quelque chose en toi-même qui parle avec toi. Cette personne va être « abîmée » pour le reste de sa vie, pour le monde. Pourquoi ? Parce que nous croyons que l'Esprit saint nous enseigne toutes les choses qu'Il veut. Donc, cette personne commence à s'ouvrir plus pour avoir de nouvelles expériences. Donc, nous amenons les gens à l'*Encontro*. (Pasteur Ricardo, *Videira*, Bruxelles, 07.02.2013)

Le déroulement du culte, des multiples conférences-shows, des retraites et des dits *Reencontros com Deus*, dans lesquels la louange occupe une place importante, doit offrir les stimulants pour le renouvellement de cette expérience primordiale.

Contrairement au G12, les participants ne sont pas liés par le secret. Au contraire, les *Encontros* peuvent aussi avoir lieu dans l'église (en ville) et les fidèles sont fortement encouragés à en décrire les procédés et bénéfices conséquents. Ils doivent participer à la construction de leur notoriété d'« expérience forte ». Le travail prosélyte des membres de *Videira*, qui invitent avec insistance à venir à l'*Encontro* que « tu ne peux pas rater ! », semble attirer nombre de *crentes* d'autres églises goianiennes, malgré l'interdiction de leurs pasteurs. Voici ce que me racontait Cristiane, membre de *Videira* à Bruxelles qui, à Goiânia, fréquentait une *Assembléia de Deus* :

> J'ai connu [*Videira*] un peu avant de venir [à Bruxelles]. J'en avais déjà entendu parler mais, comme j'avais toujours eu une charge à l'*Assembléia*, donc voilà, j'avais déjà été invitée à plusieurs reprises pour passer à l'*Encontro*. Mais les pasteurs de l'*Assembléia* ne nous encourageaient pas. Parce que généralement, celui qui le fait, change d'église. Et après se sont passées des choses que là j'ai décidé, je me suis dit « non, j'y vais, je vais le faire ». Et alors quelqu'un me demandait « tu as demandé l'autorisation au pasteur ? ». Parce qu'il y avait une fille qui travaillait là dans le cabinet pastoral et elle avait demandé. Et il avait dit « non ». Mais elle était son employée. Et moi non. « Mais le pasteur a dit à un tel qu'il ne va pas le faire ». J'ai dit : « mais moi je ne vais pas demander sa permission, j'y vais tout simplement ». J'ai dit : « parce que si je demande l'autorisation, et il dit que non, et je désobéis, c'est moche, on ne peut pas, donc comme je vais indépendamment de la question, je ne vais pas demander. J'y vais et c'est tout. » Et j'ai été. J'ai été le 24 octobre. C'est le jour de l'anniversaire de Goiânia. C'était deux jours. *Nooooooossa !* Mais c'était trop bon !!! (Cristiane, Bruxelles, 16.03.2012)

Le membre converti doit ensuite suivre le *Curso de Consolidação* (Cours de Consolidation) en douze leçons pour apprendre à « s'insérer dans la vie chrétienne » et avoir plus de « clarté sur la Parole de Dieu ». Ensuite, il devra suivre un cours unique, le *Curso das Águas* (Cours des Eaux), qui prépare

pour le baptême. Le baptême, réalisé une fois par mois, devient parfois un événement spectaculaire où des centaines de nouveaux convertis sont baptisés en une journée.

Mais la formation ne s'arrête pas là. Vient ensuite le *Curso da Maturidade no Espírito* (Cours de Maturité dans l'Esprit) – appelé familièrement *Cursão* (grand cours) :

> Ce sont des enseignements bibliques à appliquer comme, par exemple, se mettre en rapport avec Dieu de manière intime et profonde, avoir une révélation dans la Parole, avoir son âme transformée, coopérer avec l'Esprit saint dans la formation du caractère du Christ en toi, apprendre à aller dans l'esprit, pratiquer les disciplines spirituelles, batailler spirituellement, être et faire des disciples, être un vainqueur et plus encore. L'objectif de ce cours est d'offrir à l'élève les fondements dans sa vie chrétienne de tous les jours pour atteindre et accomplir l'objectif élevé et éternel de Dieu. (Silva, s. d.)

C'est une « manière de tous avancer avec la même vision, parler le même langage et poursuivre les mêmes objectifs ». Comme nous pouvons le voir dans ce descriptif du cours, ce cheminement vers la « maturité » situe d'emblée le nouveau baptisé comme un disciple tout en cherchant à avoir ses propres disciples. Sa mission évangélisatrice fait éminemment partie de sa nouvelle identité et il doit désormais contribuer à la croissance de sa cellule.

C'est de cette manière que le leader pourra détecter quels seront les futurs leaders dont il sera le discipulateur. Ceux-là – mais de préférence tout le monde – devront alors suivre le *Curso de Treinamento de Líderes* (Cours de Formation des Leaders), ou simplement le CTL, qui ne pourra être suivi que si l'on a obtenu le diplôme du cours précédent.

Le *Cursão* et le CTL sont conclus, pour ceux qui ont réussi, par une *ceremônia da formatura* (cérémonie de remise de diplômes). Elle a lieu lors de l'heure habituelle du culte dominical et se déroule donc à la vue de tous les fidèles. Les pasteurs-professeurs président derrière une table sur le podium, devant laquelle passent les nouveaux diplômés en serrant la main de chaque pasteur. Tous portent une toge noire et sont coiffés d'un mortier ou d'une toque (fig.33-34).

Enfin, le dernier cours est le *Curso Pastoral*, qui dure deux ans et auquel, à Goiânia, il faut être invité. Cette invitation se fait sur base du mérite ; ce sont les leaders les plus fructifères qui peuvent intégrer ce cours. Les candidats du réseau *Vinha* désireux de suivre le cours peuvent également le faire à distance, via satellite, en s'inscrivant via le site du *Curso Pastoral Telepresencial*[82]. Tous ces cours sont organisés de manière régulière dans le séminaire de Videira, *Escola Internacional de Ministério*.

Dans l'*Escola da Família*, d'autres cours accompagnent les membres dans la vie de tous les jours tout comme dans les moments importants. En outre, existent les *Curso dos Noivos* (Cours des Fiancés), *Curso dos Casais* (Cours des Couples), *Curso Criação de Filhos* (Cours d'Education des Enfants), *Curso Finanças* (Cours Finances)... conclus également par une cérémonie. Ne pratiquant pas le baptême

[82] cursopastoralvinha.com.br.

des enfants, le *Curso de Consagração de Filhos* (Cours de Consécration des Enfants) d'un jour permet aux parents de « présenter [leurs] enfants à Dieu, lors d'un culte public, comme Jésus fut présenté par sa mère Marie »[83].

Il existe donc un éventail de cours couronnés de diplômes qui guident les membres dans leurs carrières ecclésiale et familiale. Ce procédé permet en outre de suivre et contrôler de près la manière dont chaque fidèle a intégré la vision « cellulaire ».

Dans le discours, le rôle de la cellule occupe une place importante. Dans la pratique, c'est cet enseignement qui s'avère crucial. A Bruxelles, à l'arrivée des pasteurs de Goiânia, les premiers efforts étaient focalisés sur l'implantation de ce parcours balisé et tous les fidèles durent faire un grand mouvement de rattrapage. Car bien que l'église de la *pastora* Beatriz fut déjà une église en cellules, il lui manquait, selon les pasteurs, l'éducation des fidèles dans l'esprit « cellulaire » selon ce programme de cours « professionnel ». Le premier pasteur expliquait :

> Quand je suis venu, j'ai pris ce qu'elle faisait et commencé à modeler petit à petit. On n'y est pas encore parce que l'église est très jeune. Mais il faut changer tout doucement la mentalité pour implanter les choses comme nous le faisons. (Pasteur Keler, *Videira*, Bruxelles, 29.03.2012)

Le second pasteur allait jusqu'à affirmer que les cours sont aussi fondamentaux que le baptême :

> Donc, à tout le monde qui est dans l'église, nous parlons [des cours] comme si c'était le baptême, c'est important. Tu dois croître en Dieu, tu dois prier, comprendre ce que Dieu est en train de te dire. Tu dois lire la Bible et avoir des principes d'interprétation de la Bible. Il y a une série de règles que tu dois apprendre pour avoir une interprétation plus correcte, ne pas te tromper. Donc, du fait d'avoir beaucoup de personnes qui connaissent mieux la Parole, qui comprennent mieux, cette église est plus mature pour répondre. (Pasteur Ricardo, *Videira*, Bruxelles, 07.03.2013).

Cette association au baptême révèle de nouveau que la conversion dans *Videira* ne doit pas seulement mener à une vie dans la sainteté mais aussi à une identification entière à l'église en cellules. L'enseignement fait passer tous les fidèles par un « moule » commun, celui de *Videira*, permettant de prévenir la division, de « ne pas se tromper ». Ceci est d'autant plus important que chaque fidèle doit transmettre ces enseignements reçus dans la cellule.

Le didactisme des pasteurs-professeurs, non seulement lors des cours mais aussi lors des prédications dominicales, doit y contribuer. Par émulation, ce procédé donne aux fidèles et leaders une meilleure capacité de transmettre à leur tour un message structuré et « correct » lors de la cellule tout comme l'impression de « savoir enfin ». Ainsi par les enseignements de *Videira*, Cristiane découvre que dans son église d'origine où elle donnait cours à l'école dominicale depuis des années, on ne lui avait pas tout dit :

> L'*Assembléia*, de manière différente de *Videira*, ne t'enseigne pas sur le Royaume et le retour de Dieu. Ils t'enseignent comme ça : ils utilisent le système de Calvin. Tu dois te

[83] videiraemcuiaba.com.br, consulté le 01.07.2014.

> baptiser pour être sauvé. Mais si tu commets un péché, alors tu perds le salut ! Ils ne t'enseignent que ça. (Cristiane, Bruxelles, 16.03.2012)

Que Cristiane fasse cette observation du « savoir » à propos du salut, n'est pas anodin. Car dans la « vision » de *Videira*, à savoir dans son approche théologique, le salut se trouve au centre des objectifs de l'église en cellules.

3.2. L'approche théologique : des *crentes* et des *vencedores*

Pour les leaders de *Videira*, la motivation des leaders apparaît inscrite dans une sorte de méritocratie eschatologique, ou dans ce que Guilherme Burjack (2014) appelle la « théologie du vainqueur ». Pasteur Aluízio (Silva, 2008) l'explicite en long et en large, de nombreuses citations bibliques à l'appui, dans le livre *A visão dos vencedores. Salvação, reino dos céus, graça e galardão à luz da Bíblia* (La vision des vainqueurs. Salut, Royaume des Cieux, grâce et récompense à la lumière de la Bible).

Selon son analyse, tout commence avec la conversion qui permet au *crente* d'être sauvé. Le salut est gratuit, c'est un cadeau de Dieu, à condition d'avoir la foi en Jésus-Christ, mort sur la croix pour nous sauver. Une première distinction s'opère donc, entre le *crente* et l'impie. Ce qui est important dans le modèle d'église en cellules de *Videira*, ce n'est pas tant le sort des impies que celui des *crentes*.

Tout *crente*, parce qu'il est sauvé, aura accès à la vie éternelle à partir du retour de Christ (après les sept années de tribulations). A l'occasion de son retour, un premier jugement aura lieu, celui des convertis devant le tribunal du Christ (2 Co 5, 10) – les impies n'étant jugé qu'à la fin du millenium au jugement du grand trône blanc (Ap 20, 11-15).

Au moment du tribunal du Christ s'opèrera, selon le pasteur Aluízio, une deuxième distinction, et bien au sein même de *crentes*. Il estime que Dieu jugera les *crentes* en fonction de leurs efforts dans l'accomplissement de son œuvre, en se basant, entre autres, sur l'extrait biblique suivant :

> Selon la grâce que Dieu m'a donnée, comme un bon architecte, j'ai posé le fondement, un autre bâtit dessus. Mais que chacun prenne garde à la manière dont il bâtit. Quant au fondement, nul ne peut en poser un autre que celui qui est en place : Jésus Christ. Que l'on bâtisse sur ce fondement avec de l'or, de l'argent, des pierres précieuses, du bois, du foin ou de la paille, l'œuvre de chacun sera mise en évidence. Le jour du jugement la fera connaître, car il se manifeste par le feu, et le feu éprouvera ce que vaut l'œuvre de chacun. Celui dont l'œuvre subsistera recevra un salaire. Celui dont l'œuvre sera consumée en sera privé ; lui-même sera sauvé, mais comme on l'est à travers le feu. (1 Co 13-15)

L'accomplissement de l'œuvre de Dieu concerne la construction de l'église, la tâche évangélisatrice qui incombe à chacun. Selon le « matériau de construction » que le *crente* se choisit pour construire – autrement dit, les efforts qu'il est prêt à concéder – Dieu lui offrira une récompense équivalente (« salaire » dans ma Bible, en portugais *galardão*).

Mais selon le pasteur Aluízio, Dieu distinguera aussi ceux qui reçoivent une récompense de ceux qui recevront la discipline (« des coups »). Car la Bible dit :

> Ce serviteur qui connaissait la volonté de son maître et qui pourtant n'a rien préparé ni fait selon cette volonté recevra bien des coups ; celui qui ne la connaissait pas et qui a fait de quoi mériter des coups en recevra peu. A qui l'on a beaucoup donné, on redemandera beaucoup ; à qui l'on a beaucoup confié, on réclamera davantage. (Lc 12, 47-48)

La discipline incombe au *crente* qui n'accomplit pas l'œuvre de Dieu, car il n'est pas ignorant (contrairement à l'impie).

L'accomplissement de l'œuvre de Dieu n'est pas seulement une question de foi et de « savoir », c'est aussi une question de combat. Comme nous le verrons, si ce combat est une guerre spirituelle contre des choses et événements négatifs, le pasteur Aluízio l'envisage surtout comme une guerre de conquête, avec un objectif vu comme positif. La défaite du mal apparaît comme le lot du « simple » *crente*. La victoire du bien, qui se manifeste par la multiplication des cellules, est la cause du leader : il doit se profiler comme un vainqueur.

> La récompense est exclusivement pour ceux qui effectuent les œuvres requises par le Seigneur. […] Comme leader de cellule, vous avez effectué ces œuvres, c'est pour ça que je n'ai pas de doute que le Royaume est préparé pour toi. Paul se positionne comme quelqu'un de qualifié comme vainqueur et, donc, il s'attend à recevoir un prix. Cette question du prix implique un objectif, participer d'une course, mais aussi courir selon les normes. Il dit :
>
> > *J'ai combattu le beau combat, j'ai achevé ma course, j'ai gardé la foi. Dès maintenant m'est réservée la couronne de justice qu'en retour me donnera le Seigneur, en ce Jour-là, lui le juste juge : et non seulement à moi, mais à tous ceux qui auront aimé sa manifestation.* (2 Tm 4, 7-8)
>
> En premier lieu, Paul montre qu'être un vainqueur est une question de combat, il y a une guerre à mener. Il n'y a pas de victoire sans guerre. Il existe une guerre contre la chair, contre l'égo, contre le monde, contre le diable, contre les circonstances. Comme leaders, nous sommes impliqués dans une bataille de conquête. Un bon leader sait qu'il doit se battre pour la multiplication de sa cellule. Aucune multiplication n'advient par hasard, ce sont les leaders avec une attitude guerrière qui font avancer l'œuvre.
>
> La seconde chose que Paul dit est que, pour être un leader vainqueur, il faut « terminer la carrière ». Cela se réfère à l'illustration de Paul dans 1 Corinthiens 9. La carrière est la course, seul celui qui l'achève recevra un prix. (Silva, 2011, p. 216)

Bref, dans la « vision » de *Videira*, il ne suffit donc pas d'être *crente*, il faut être un vainqueur, un leader de cellule qui répond à l'appel de Dieu et va jusqu'au bout.

> La récompense n'est pas pour tout *crente* […]. La récompense est seulement pour les vainqueurs. […] la récompense est pour ceux qui, comme leaders de cellule, ont répondu à l'appel de la grande moisson. (Silva, 2011, p. 217).

Une hiérarchie s'établit donc entre *crentes* : si tous seront sauvés, seulement certains recevront une récompense. La récompense des vainqueurs est de pouvoir régner, le temps du millenium, aux côtés du Christ. Et là encore, une hiérarchisation s'établit, car :

> Il lui dit : « C'est bien, bon serviteur, puisque tu as été fidèle dans une toute petite affaire, reçois l'autorité sur dix villes. » Le second vint et dit : « Ta mine, Seigneur, a produit cinq mines ». Il dit de même à celui-là : « Toi, sois à la tête de cinq villes. » (Lc 19, 17-21)

La taille de « l'affaire » rappelle la « qualité du matériau de construction » et est une question de mérite. Et c'est en fonction du mérite : « […] que vous sera généreusement accordée l'entrée dans le Royaume éternel de notre Seigneur et Sauveur Jésus-Christ. » (2 P 1, 11).

L'excellence, dans *Videira*, crée une hiérarchie spirituelle assez originale. Se forme une sorte d'élite de *crentes*, les vainqueurs, qui règneront avec le Christ, c'est-à-dire qui règneront sur d'autres *crentes*. Ils seront les « hommes et femmes de pouvoir » lors du millenium. La mesure du pouvoir parmi l'élite, se fait sur base de ce qui se fait en ce monde. Plus le leader est un leader consacré – multiplie des cellules, se sacrifie pour l'accroissement de l'église – plus il aura de pouvoir dans le Royaume de Dieu.

Cependant, la nature méritocratique de la « vision » de *Videira* est atténuée par l'idée qu'être un leader, c'est d'abord plaire à Dieu, et plus encore, c'est être envoyé par Dieu. L'élection divine commence par le fait de faire partie de *Videira*, en tant qu'église en cellules. C'est un appel « particulier » de Dieu :

> Comment un membre de notre Eglise peut-il dire que Dieu ne l'a pas appelé pour diriger une cellule et, en même temps, l'a appelé à faire partie de notre Eglise ? Dieu n'est pas incohérent. Un membre de notre Eglise ne doit même pas se demander s'il a été appelé à être un leader, il doit juste savoir s'il a été envoyé ici par Dieu. S'il a été envoyé par Dieu, alors il a aussi été envoyé pour être un leader. (Silva, 2011, p. 25)

Etre leader, n'est pas un acte volontaire ou qui fait l'objet de questionnements ou de choix. C'est la capacité d'entendre le message divin qui fait le leader. Et celui-ci ne doit pas seulement vivre dans la sainteté mais surtout être consacré, dédié à Dieu. La consécration distingue les membres de *Videira*, tous appelés à être leaders, du « monde ».

> Si nous nous consacrons dans la même mesure que les apôtres nous allons avoir le même type de persécution et de lutte qu'eux ont eu. Le monde est le même, c'est notre consécration qui n'est plus la même. (Silva, 2011, p. 14)

Mais la consécration doit être totale :

> […] personne ne peut abandonner sa famille. Mais nous devons nous demander : « Quelle maison est la plus importante, celle de Dieu ou la nôtre ? » Ca c'est une question de consécration. Je sais que c'est extrême ce que je vais dire, mais la majorité des leaders sacrifient la Maison de Dieu en faveur de la leur propre, au lieu de sacrifier leur maison en faveur de la Maison de Dieu. (Silva, 2011, p. 15)

Ici, la conquête des âmes pour Dieu apparaît une affaire collective, celle des membres de *Videira*. Mais à la vue de la méritocratie eschatologique, elle est aussi éminemment individuelle : il faut préparer sa propre position dans le millenium à venir prochainement.

La particularité de la « vision » de *Videira* réside principalement dans ces conceptions théologiques qui ramènent de façon originale le millénarisme pentecôtiste à l'avant-plan. Comme à l'époque de la naissance du pentecôtisme, ce millénarisme donne lieu au prosélytisme. Or ici, l'évangélisation se fait de manière très structurée et institutionnalisée, à travers l'église en cellules. Chaque fidèle est

explicitement formé pour évangéliser. Les enseignements lors des cours soulignent l'importance de répondre à l'appel de Dieu, à savoir que chacun est appelé à être un leader. Mais aussi, le fait même de l'existence des cours prépare chaque membre à la diffusion d'un savoir précis après l'expérience primordiale du baptême dans l'Esprit.

La « théologie du vainqueur » de *Videira* évacue l'urgence – qui caractérisait les élans prosélytes des premiers pentecôtistes – du devoir missionnaire, à la faveur du mérite. Ici, l'accès au salut du plus grand nombre possible doit servir pour conquérir, pour soi, la meilleure position aux côtés de Jésus. Le parcours institutionnel crée une hiérarchie au sein de l'église qui se reflètera dans le Royaume de Dieu à venir.

Mais outre les explications sur le parcours institutionnel et les bases doctrinales, les interviews avec les pasteurs de *Videira* faisait apparaître une lecture sociologique de la pratique des cellules, parfois de manière explicite, parfois de manière plus implicite. Elle reflétait un certain pragmatisme et s'appropriait les enjeux actuels du vivre en contexte urbain au profit de l'église. Plus particulièrement, le fonctionnement concret des cellules se base sur les liens entre les membres de l'église et les possibilités de relationnement dans les maisons, selon des règles assez précises et tenant compte du contexte goianien. Mais aussi, la réciprocité à la fois entre les différents niveaux hiérarchiques et au sein des cellules sont la clef de voute de l'église en cellules.

A cela s'ajoute, dans le modèle de *Videira*, l'image de la réussite qui est en affinité avec les aspirations de la « nouvelle classe moyenne ». Elle est lisible déjà dans la distinction entre *crentes* et vainqueurs. Le vainqueur doit se profiler comme un entrepreneur spirituel. Mais il doit faire preuve d'une habilité particulière, une gestion maîtrisée les liens de réciprocité et les relationnements. Car c'est sur ceux-ci que repose sa réussite. L'entrepreneur spirituel qui réussit est celui qui sait créer un réseau efficace dans lequel il arrive à s'attacher des disciples aussi entreprenants que lui-même. Ce sont ces caractéristiques que j'aborderai dans le chapitre suivant.

Chapitre 4 -
Des liens pour échafauder sa réussite

1. Des liens et des réseaux dans la l'église en cellules

Comme nous l'avons vu, les leaders de *Videira* ont élaboré un parcours bien jalonné, avec de multiples formations, pour faire de *crentes* des vainqueurs. Il constitue l'un des deux volets pour faire fonctionner l'église en cellules. L'autre volet est davantage pratique et basé sur les liens interpersonnels de réciprocité mutuelle. Ce sont d'un côté des liens verticaux qui impliquent l'autorité et l'obéissance, et de l'autre, des liens horizontaux, plus subtils, qui reposent sur les affinités et le contrôle social.

1.1. L'autorité et l'obéissance : une relation de don/contre-don

Les liens verticaux sont établis par le discipulat et vont montant des fidèles aux leaders, des leaders aux discipulateurs et pasteurs, des ouvriers[84] et pasteurs au pasteurs supérieurs, jusqu'au sommet, à savoir les fondateurs de *Videira*. Chacun occupe donc une position précise dans un réseau, dont la fonction change de nom au fur et à mesure que le réseau se rallonge et se ramifie vers le bas. La montée dans la hiérarchie ecclésiale ne se fait pas en changeant de position dans le réseau mais en le développant par en dessous. Autrement dit, l'évolution converti-leader-discipulateur-ouvrier-pasteur décrit un mouvement ascendant par le seul fait de l'élargissement du bas. Même si dans le discours de *Videira*, tous les leaders de cellule se trouvent au même niveau, le leader qui est très « productif » a plus d'autorité que celui qui l'est moins.

Les pasteurs sont des discipulateurs particulièrement fructifères, qui se sont fait remarquer par leur capacité à produire et faire produire de nouvelles cellules :

> Par exemple, disons, je me convertis dans *Videira* et j'ai une cellule, j'ai fait le séminaire 2, 3 ans, j'ai grandi dans une cellule, elle a multiplié 2, 3 fois, je suis devenu discipulateur de ces cellules. Avec 10 cellules, je deviens l'ouvrier [*obreiro*] de ces cellules. Et là « dites-donc, il est fructifère, il a 10 cellules, il a 150 personnes ». Il est devenu ouvrier, alors il passe par un test pour être pasteur. Aujourd'hui, pour être pasteur à la *Videira* de Goiânia, il faut diriger 100 cellules. (Pasteur Ricardo, *Videira*, Bruxelles, 07.03.2013)

[84] A ne pas confondre avec les ouvriers tels qu'ils existent par exemple à l'IURD (où ils sont de fidèles qui se sont distingués par leur zèle et devenus des auxiliaires des pasteurs). L'ouvrier à *Videira* est un pasteur en devenir, qui a fait le séminaire mais n'est pas encore consacré pasteur. A Bruxelles, il y avait un ouvrier, qui devait encore se trouver une épouse pour être pasteur. Je parlerai plus loin de l'obligation du mariage pour les pasteurs.

Contrairement au G12, il n'y a pas le chiffre « magique » ; un leader ne doit pas produire ses « douze ». La cellule doit en principe se multiplier une fois par an et sa capacité maximale est estimée à 15 membres – comme nous l'avons vu dans la méthode de comptage des pasteurs de *Videira*.

Les liens verticaux impliquent que chacun se mette sous l'autorité d'un autre auquel il obéit. Malgré ses critiques, *Videira* adhère bien à la notion de « couverture spirituelle », lancée par le *Shepherding Movement*. Elle est pratiquée au sein même de l'église – et par extension au réseau *Vinha*. Cette relation d'obéissance existe dès l'entrée dans une cellule où le fidèle doit se soumettre à l'autorité du leader. Le leader se trouve lui-même sous l'autorité d'un autre, qui est le leader de la cellule dont il est issu : le premier est le disciple, le second le discipulateur.

Le discipulat est la clef de voûte pour le maintien de la hiérarchie dans l'église en cellules, car il se base sur un suivi de proximité et permet de vérifier de près l'engagement des leaders :

> Dans notre vision, tout croyant, tout chrétien peut être un ministre de Dieu. Donc ça part de ce présupposé. Nous avons tous ce potentiel. Tout le monde peut étudier, c'est en nous, donc nous avons déjà cette capacité. Cependant, tout le monde n'est pas disposé à s'appliquer, se dédier, faire ce qui est nécessaire. Pour nous, tous ont cet agenda de l'église. Mais nous établissons qui répond à l'engagement, qui répond avec sainteté, une vie correcte, répond avec un bon témoignage, répond avec soumission aux leaders. Donc, la personne doit être testée. (Pasteur Keler, *Videira*, Bruxelles, 29.03.2012)

Comme je viens de le dire, ce suivi de proximité commence dès l'entrée dans la cellule, dans laquelle le leader et dans une moindre mesure son groupe doivent accompagner le nouveau-venu. Il s'affine quand un membre de la cellule se distingue par son engagement, sa prise d'initiative et sa capacité à amener de nouveaux membres, bref, se profile comme un leader. Il est très systématique entre les leaders et leur discipulateur qui se rencontrent une fois par semaine.

Cependant, un disciple n'est pas seulement suivi pour ses capacités fructifères mais aussi pour la manière dont il mène sa vie quotidienne, familiale. Car le leader doit être une exemple, et ce notamment au niveau de sa vie de couple. Ainsi, un leader, et de surcroît un pasteur, ne peut divorcer, à moins de l'avoir fait avant sa conversion.

> Dans 1 Timothée, chapitre 3, Paul parle à propos de principes de comment se lèvent [*se levantar*, jargon] tant les diacres, les serviteurs dans l'église que les pasteurs. Donc il existe des critères qui ne sont pas révocables, ça ne change pas. Par exemple, marié à une seule femme. Pourquoi ce serait bien un pasteur marié une seule fois ? Parce qu'il aurait l'autorité de parler dans tous les mariages dans la vie de l'église. Maintenant, s'il avait déjà été marié, séparé et tout, comment est-ce qu'il va avoir de l'autorité pour parler si lui-même n'a pas accompli cet objectif ? (Pastor Ricardo, *Videira*, Bruxelles, 07.03.2013]

L'autorité d'un leader et d'un pasteur vient donc également de sa pratique des normes dictées par l'église, ici en l'occurrence, l'interdiction du divorce.

Mais outre cette interdiction, il y a aussi l'obligation du mariage pour qui veut devenir pasteur : un pasteur ne peut être célibataire. Avec l'individualisme montant, l'émancipation relative des femmes, tout comme une acceptation plus générale du divorce, la famille est considérée « menacée », « en crise » et constitue un des points focaux sur lesquels travaillent les leaders de *Videira* (Rodrigues,

2007). Par de multiples moyens, *Videira* veut remédier à ces « problèmes » : l'*Escola da Família* (Ecole de la Famille), des séminaires et de nombreux livres édités par *Vinha Editora* sur la bonne manière de faire la cours, le mariage, le rôle de l'épouse, celui de l'époux... Les efforts sont multiples et constants et instaurent le mariage hétérosexuel et la famille patriarcale comme norme absolue.

Mais le discipulat est certainement le meilleur moyen pour contrôler et, en cas de besoin, pour tenter de recoller les pots cassés. Il est donc un outil de prévention par la proximité et une garantie plus sûre d'avoir des leaders qui ont de l'autorité et peuvent de cette manière consolider la hiérarchie de l'église – ou pour le dire autrement, qui ne risquent pas de la discréditer.

L'importance de cette logique d'autorité et de soumission fut manifeste lors d'un incident qui secoua les fidèles de *Videira* à Bruxelles : l'adultère du pasteur Keler. C'est lui-même qui révéla son faux pas aux fidèles de l'église à Bruxelles, mais après avoir été sommé par les leaders à Goiânia de s'exprimer publiquement. Ceux-ci avaient eu vent de l'affaire quand l'ex-maîtresse du pasteur Keler, membre de l'église à Goiânia, avait commencé à ébruiter leur liaison. Après avoir fait son *mea culpa* devant l'église à Bruxelles, le pasteur Keler dut quitter son poste. Les cultes suivants furent assurés tantôt par le pasteur Marcelo, tantôt par le pasteur Giles, jusqu'à l'arrivée de son remplaçant, le pasteur Ricardo. Le pasteur Keler fut envoyé à Miami pour un « traitement spirituel » et aujourd'hui, il est de nouveau pasteur d'une église à Orlando aux Etats-Unis.

En réalité, l'enjeu de cet incident n'était pas tant que le pasteur Keler avait trompé son épouse – il lui aurait d'ailleurs fait des aveux bien avant – mais bien qu'il avait manqué de loyauté par rapport à l'église. Les leaders de *Videira* n'étaient pas au courant, ce qui veut dire que le pasteur Keler ne s'était pas soumis à l'autorité de ses leaders.

Et de fait, cette crise déteignit sur le zèle des membres de *Videira* à Bruxelles. Le leader de « ma » cellule abandonna sa fonction, sans cependant quitter l'église, justement parce que sa confiance dans « le leader » avait été chamboulée.

L'importance accordée au contrôle de la vie familiale des membres de l'église a une autre raison encore. Dans la « vision cellulaire », la famille fait partie de la base de l'église. Car la cellule se tient *dans* la maison, lieu par excellence de la famille – j'y reviendrai.

Le discipulat est un moyen efficace de contrôle mais aussi de sélection. Comme le disait un peu crûment le pasteur Ricardo : « plus nous perdons dans la sélection, mieux c'est pour nous, parce que tu as vraiment des personnes qui veulent, qui se positionnent dans ce sens [le sens de *Videira*] » (Pasteur Ricardo, *Videira*, Bruxelles, 07.03.2013).

Notons encore que la « couverture spirituelle » s'étend au-delà des frontières. Par exemple, le pasteur Ricardo à Bruxelles est suivi par un pasteur de *Videira* à São Paulo, auquel il doit rendre des comptes sur le fonctionnement de l'église mais aussi de sa vie familiale. Tout membre de *Videira*, du plus bas au plus haut, est donc le disciple de quelqu'un, et ce même au niveau transnational.

Les liens verticaux, marqués par l'autorité et l'obéissance, induisent l'obligation de la réciprocité. Etre leader, et de surcroît discipulateur, demande un investissement intense. Par exemple, un leader doit s'investir dans le bien-être des membres de sa cellule, être à leur disposition en cas de problème dans la vie quotidienne (travail, famille, couple…), faire des visites à domicile chez chacun des membres. Le discipulateur doit faire de même pour sa propre cellule et en outre, il doit réunir une fois par semaine les leaders qu'il discipule, c'est-à-dire dont il suit l'évolution en tant que leader. Pour les pasteurs, l'investissement est encore plus considérable. Discipuler revient donc à *donner* – un enseignement, des conseils, de l'aide, du temps…

Or selon le pasteur Ricardo, ce don du discipulateur crée une obligation de retour. En tant que pasteur, qui « investit » dans la vie d'une personne, qui « l'aide à grandir » dans sa vie spirituelle, il estime que le disciple doit « aider l'église à grandir ».

> Je suis en train d'investir dans ta vie, ça me prend du temps ! Je suis en train d'étudier pour que tu puisses avancer, pourquoi tu ne voudrais pas m'aider ? Si tu ne veux pas faire à manger, mais tu veux seulement manger, c'est le fils qui veut seulement la bonne partie du processus. (Pasteur Ricardo, *Videira*, Bruxelles, 07.02.2013)

De même, à un niveau inférieur, le « simple » leader exige de la part des membres de sa cellule un engagement actif dans la croissance de sa cellule. Car son investissement dans leur vie demande en retour leur contribution à son « élévation », qui se réalise par la multiplication de sa cellule. Ils sont coresponsables de sa réussite. A l'instar du G12, le leader à *Videira* peut donc avoir tendance à mettre sous pression ses disciples pour qu'ils soient fructifères et s'engagent de manière active. Cela peut donc être une préoccupation constante, comme nous l'avons vu dans « ma » cellule à Bruxelles. Le besoin de « prester » de Tiago était d'autant plus prégnant quand son propre discipulateur, le *pastor* Benjamin, était présent.

Tout dans l'esprit de l'église en cellules, le pasteur Ricardo estime par ailleurs que ce lien de don/contre-don à travers l'accompagnement et l'enseignement des fidèles fait de *Videira* une église adaptée au temps d'aujourd'hui. Car la participation et l'engagement de tous dans la vie de l'église – un vivre qui ne signifie pas seulement *exister* mais aussi *grandir*, à l'image des plantes, des animaux, des hommes – en fait sa « modernité », par opposition à une église « traditionnelle » où l'on ne « reçoit » que la prédication au culte du dimanche et où le pasteur dicte tout. Dans ce sens, un pasteur qui ne discipule pas, comme le pasteur Sinomar ou encore un pasteur d'une *Assembléia de Deus*, est un « pasteur d'une église traditionnelle ». Le pasteur qui ne s'investit pas aura peut-être une église qui *existe* simplement ; « seulement, la tendance d'un arbre qui ne pousse pas, c'est de vieillir, diminuer, sécher et mourir » (Pasteur Ricardo, *Videira*, Bruxelles, 07.02.2013).

Cette approche dynamique et organique du fonctionnement de l'église fait des réseaux de cellules un moyen efficace de mobilisation, notamment pour organiser les *Encontros*, les fêtes, les conférences, les retraites… Cristiane, fervente défenseuse de la « vision » m'explique :

> A *Videira*, tout est dans la cellule. Donc, la semaine prochaine il y a un *Encontro*. Donc aujourd'hui nous avons une réunion avec tous les leaders pour organiser l'*Encontro*. Qui va faire quoi ? Untel, untel et untel vont à la cuisine ; untel et untel sont bons pour nettoyer ; untel et untel conviennent pour le transport ; untel et untel à l'entrée ; untel va décorer ; untel va être ça, toi, tu vas faire ça… Le théâtre untel, la musique, untel, le son, untel, la photo, untel… Donc on détermine tout. *Ceux qui font advenir les choses dans* Videira*, ce sont les leaders. Et les leaders avec leur cellule, aucun leader ne doit travailler seul.* « Ah tu es leader donc Elisabeth, tu dois faire ça. Tu es la leader donc tu communiques avec ta cellule pour que tous fassent quelque chose. Donc, qu'est-ce qui fonctionne à *Videira* ? Fonctionnent les cellules, les leaders, ceux sous leur leader [*liderados*], *parce que le bon leader, il fait que ceux qui sont en dessous de lui veuillent participer*, vous êtes une équipe. Pourquoi Barcelone gagne ? Parce que tout le monde joue. Il n'y a pas de star, « ah, je suis Messi, tout le monde me regarde ! ». Tout le monde prend le ballon, tout le monde défend, tout le monde attaque. C'est pour ça que Barcelone est une bonne équipe. Et une bonne cellule aussi. Chacun doit faire sa part. (Cristiane, Bruxelles, 16.03.2012, souligné par moi)

A Goiânia, dans le journal hebdomadaire imprimé *VideNotícias*[85] – devenu en 2013 *Videira na Cidade* – l'annonce d'un grand événement vient toujours accompagnée d'une invitation aux cellules pour participer à son organisation. Y paraissent aussi les appels à composer des paniers alimentaires, en spécifiant que « chaque panier doit être dûment identifié avec une étiquette, sur laquelle doit se trouver le nom des leader, discipulateur et pasteur du réseau, ce qui facilite le comptage par réseau à la fin du mois » (*VideNotícias*, n°731, p.7). Dans une des éditions postérieures apparaîtra alors le « ranking » des réseaux selon le nombre de paniers récoltés.

La mobilisation des réseaux est un autre moyen de vérifier l'engagement de chacun et l'autorité des leaders, bref, la solidité des « chaînes ». Le modèle d'église en cellules de *Videira* fonctionne donc également sur base de la compétition. Elle est présente à de multiples niveaux et descend des pasteurs vers les discipulateurs et leaders, dans une logique de coresponsabilité générée par la capacité des leaders à « animer » leurs disciples. Dans l'optique de se distinguer dans la hiérarchie, il y a donc de multiples moyens, outre la multiplication des cellules, de gagner la reconnaissance des autres par le mérite.

Probablement pour se distinguer du G12, le pasteur Aluízio (Silva, 2011) tente de tempérer – ou « spiritualiser » – le mérite en affirmant qu'il est tout à fait biblique d'attendre une récompense pour ses propres actions. Il estime qu'elle est sans aucun doute pour ce monde : prééminence et intrépidité dans la foi. Mais surtout, comme nous le savons, la meilleure récompense se réalisera dans le Royaume de Dieu, lors du millenium. Là aussi, il existe un lien de réciprocité, entre le leader et Dieu, selon la logique du semis et de la moisson, avec l'avantage en outre que la récompense de Dieu est plus grande :

> Ce que nous plantons dans la vie des autres nous cueillerons certainement dans une mesure beaucoup plus grande dans notre propre vie. Jésus disait : « Donnez et on vous donnera ; c'est une bonne mesure, tassée, secouée, débordante qu'on vous versera dans le pan de votre vêtement, car c'est la mesure dont vous vous servez qui servira aussi de

[85] Dont le journal *Videira Notícias* à Bruxelles est l'équivalent.

> mesure pour vous » (Lc 6, 38). Qu'est-ce que nous faisons en plus comme leaders ? Nous donnons. Nous donnons notre temps, notre énergie, connaissance, charge, soin, amour et beaucoup plus. Ce qui doit réjouir ton cœur, c'est que tu recevras ceci en retour dans une mesure beaucoup plus grande, tassée, secouée et débordante. (Silva, 2011, p. 213)

1.2. Des voisinages d'affinité par la *casa*

La promesse de l'ascension spirituelle exercée en pratique par la réciprocité verticale est contrebalancée par un autre type de réciprocité, plus subtil et horizontal : le contrôle social. Il n'est pas enseigné de manière explicite mais apparaît en filigrane dans le discours des pasteurs et dans les pratiques. Il est par ailleurs propre au pentecôtisme lui-même.

Depuis les débuts du pentecôtisme, les convertis avaient une volonté de se distinguer du « monde » par un comportement sectaire et ascétique, qui passait – et passe encore dans certaines dénominations – par l'adoption de codes vestimentaires, le refus de consommer de l'alcool, de participer à des fêtes du « monde » (par exemple le carnaval)… (Mariano, 2010). Cette attitude permettait aux *crentes* de se reconnaître entre eux.

Pour qui fréquente régulièrement des croyants pentecôtistes, il n'est pas inhabituel d'entendre des commentaires à propos de leurs coreligionnaires. S'ils font l'objet de nombreuses critiques de la part de non-pentecôtistes, il semble parfois que ce sont les *crentes* eux-mêmes qui jugent de la manière la plus sévère. Sans doute, dans un certain nombre de dénominations, « la radicalité des règles et exigences de conduite génère de l'hypocrisie dans les relations entre les fidèles » (Mariano, 2010, p. 198). Mais aussi, la morale est pratiquée « au sein d'une religion relativement minoritaire et communautaire, dont les intégrants tendent pour cela à se surveiller et contrôler mutuellement » (Mariano, 2010, p. 232).

A *Videira*, comme dans de nombreuses autres dénominations qui sont nées ces dernières décennies, les règles et exigences de conduite sont plus libérales que dans les églises du pentecôtisme classique. Des règles subsistent néanmoins, en particulier au niveau de la vie familiale, mais aussi : ne pas consommer d'alcool, ne pas fumer... Dans une église où il n'y a que le culte dominical, il est possible de feindre un comportement chrétien, au niveau moral ou rituel. Dans la cellule, cela est beaucoup plus difficile, car le leader doit rester vigilant par rapport aux membres :

> C'est pour ça que nous allons dans une église en cellules, parce que là, quand tu commets une erreur, je vais te prendre par le bras, allez, on y va, lève la tête. Et l'église seule, le pasteur seul ne peut pas [corriger] l'erreur, il ne sait pas ce que tu fais. Donc l'église en cellules a justement cet avantage. (Pasteur Keler, *Videira*, Bruxelles, 29.03.2013)

Dans la cellule, le contrôle social fait partie de la tâche de chacun et en particulier du leader. Et qui plus est, il ne peut se satisfaire de la seule observation, il doit remédier aux cas de transgression par le discipulat.

Ces réunions en petit comité permettent d'observer et d'être observé. Les fidèles ne peuvent plus se cacher dans la foule. Bien au contraire, pour qui a l'ambition d'être un leader, il faut se faire remarquer comme un *crente* qui excelle dans la foi.

Mais au-delà du zèle religieux, la cellule permet d'entrer dans la maison des fidèles et d'aller vérifier pour soi-même s'ils sont ce qu'ils paraissent être. Cette conception de la cellule fonde d'ailleurs son rôle évangélisateur. La cellule doit être un exemple ; il fait office de témoignage pour les non-convertis. Les témoignages des convertis est une des faces très visibles du pentecôtisme. Ils doivent convaincre les non-convertis que « Jésus est la solution » pour tout problème dans la vie. Ils passent à la télévision, dans les publications des églises et sont très prégnants dans les relations interpersonnelles. L'église en cellules vise à mettre à profit les témoignages interpersonnels en allant plus loin que le simple bouche-à-oreilles.

La cellule est un témoignage en acte dans un lieu intime de la vie quotidienne : la maison. Joel Comiskey explique en parlant de l'église des premier temps chrétiens :

> Tous ceux qui ouvraient leur maison étaient un exemple de l'amour et du pouvoir de Dieu que leurs voisins et amis pouvaient vivre et voir. Dans ce procédé, ils étaient plus nombreux à être convertis, et l'église primitive continuait à s'étendre de maison en maison. (Comiskey, 2012, p. 99)

Le pasteur Aluízio écrit :

> […] la meilleure stratégie d'évangélisation est la communion véritable et sincère entre les frères. Jésus disait que le monde nous reconnaîtrait comme ses disciples si nous nous aimons les uns les autres. C'est à travers la communion que nous témoignons de cet amour. (Silva, 2004, p. 72)

Le témoignage passe par la manière de se réunir mais débute par l'invitation. L'hospitalité offerte dans une maison « dans laquelle les présents ne sont pas forcément liés et, parfois, ne se connaissent même pas » (Silva, 2004, p. 69), se doit d'être un acte chrétien significatif, et ce en particulier dans le contexte actuel :

> De manière générale, les personnes manquent d'amour et d'acceptation. Pour cette raison, nous devons être la réponse de Dieu à leur anxiété ! L'église doit être une grande famille. La société est pleine de personnes blessées et désajustées émotionnellement, qui ne seront atteintes qu'à travers une ambiance d'amour et d'acceptation familiale. (Silva, 2004, p. 43-44)

Se référant en permanence à « la ville », le pasteur Aluízio envisage la cellule comme un remède aux souffrances liées au contexte urbain. L'hospitalité offerte dans l'intimité de la maison se présente donc comme un témoignage fort et doit se prolonger dans la régularité des réunions :

> La clef pour la communion est la constance, la régularité. Il ne suffit pas d'avoir un lieu de réunion, il est nécessaire que la cellule se réunisse de manière régulière, chaque semaine. Aucun relationnement solide et gratifiant ne peut être construit sans vivre ensemble. C'est le vivre ensemble qui va produire les liens d'amour, d'amitié et d'acceptation. (Silva, 2004, p. 65)

Selon le pasteur Aluízio, la création de ces « liens d'amour, d'amitié et d'acceptation » est possible surtout parce que les réunions se font dans la maison : « Dans la tête de tout homme, le foyer est le point de convergence – le lieu d'acceptation et d'expression inconditionnelle, le lieu d'accueil et du bien être ensemble. » (Silva, 2004, p. 44). Pour parler en termes damattiens, le pasteur Aluízio perçoit dans la maison la *casa*. Il est conscient que pour avoir une église solide (et qui puisse croître), il doit se baser sur des liens propres à la *casa* – amour, amitié, respect et solidarité – qui ne peuvent être créés dans le contexte du culte dominical.

Ces caractéristiques de la *casa* doivent engendrer des « services mutuels », des dons/contre-dons tant au niveau de la vie spirituelle – prier pour la conversion du nouveau-venu, s'éduquer spirituellement les uns les autres… – qu'au niveau de la vie courante – conseils dans l'éducation des enfants, entre-aide financière, babysitting… Plus encore, elles justifient en quelque sorte le contrôle et la « correction » mutuels.

A travers l'image de l'église comme un « corps vivant » (Silva, 2004), il voit les liens qui s'établissent entre les membres de la cellule comme les veines à travers lesquelles circule le sang de la « vie », c'est-à-dire de la « vie de Dieu lui-même ». Celui-ci contient les éléments qui permettent d'éliminer les éléments néfastes du corps à condition qu'il y ait communion. La communion permet de « retirer les impuretés » et de « tuer les germes », à savoir les « flèches du diable » et les « démons envahisseurs ». Ou encore, la communion « alimente aussi la cellule », lui « donne de l'énergie » et « maintient la température ».

> Quand il n'y a pas de vie, les membres deviennent froids, mais, si le sang circule entre eux, la température s'élève. Il y a beaucoup de gens qui se refroidissent parce qu'ils sont seuls. L'individualisme est certainement une parole qui ne se combine pas avec le christianisme. (Silva, 2004, p. 71)

Les cellules mettent donc à profit les caractéristiques de la *casa*, pour créer des liens de proximité et pour permettre le contrôle mutuel.

Telles que présentées par les leaders de *Videira*, les cellules se déploient comme une instance qui permette de (re)construire ou d'élargir un voisinage, en admettant d'autres chez soi, de vérifier leur disposition à se comporter selon les règles de la *casa* et d'entrer dans une relation d'obligation mutuelle, d'endettement. Du point de vue spirituel, elles servent à « conquérir la ville », évangéliser et reconnaître les *crentes* qui répondent à l'appel de Dieu, en aidant leur leader à monter dans la hiérarchie tout en se profilant eux-mêmes comme des leaders, des vainqueurs. Elles permettent de voir si la conversion à *Videira* est bien « de cœur », et non simplement « de bouche » (Laurent, 2003).

Mais dans ce cadre, les leaders de *Videira* perçoivent dans les cellules un autre avantage encore. Et celui-ci est lié au contexte urbain, tel que je l'ai décrit pour Goiânia : la perte de liens de voisinage, la sensation de chaos et de perversion, mais aussi la forte aspiration à l'ascension sociale en particulier

parmi la « nouvelle classe moyenne », principal public de *Videira*. Par les réunions dans les maisons, les apparences semblent pouvoir être déjouées non seulement au niveau spirituel mais également matériel. Elles permettent d'établir des liens avec d'autres « tels qu'ils sont chez eux », non seulement en ce qui concerne la moralité de leur comportement mais aussi au niveau de leur statut social. En entrant dans les maisons, on serait en quelque sorte capable de mettre les choses et les personnes « à leur place » :

> Tu vois comment l'homme traite sa femme, comment il s'occupe de ses enfants, tu vois comment est la maison, si elle est propre, si elle est sale. S'il y a un créancier à la porte, comment est le voisinage. Donc tu vois la réalité. (Pasteur Keler, *Videira*, Bruxelles, 29.03.2013)

La cellule permet de voir dans quel quartier de la ville vivent les autres, comment est leur maison… Bref, elle permet de vérifier le statut socio-économique des autres fidèles.

Dans une ville aussi inégalitaire que Goiânia et dans laquelle les aspirations sociales sont aiguës, les différences de statut observées en entrant dans la maison des autres pourraient inspirer la jalousie et mener à des conflits entre les fidèles de l'église. Or, là aussi, les leaders ont adopté une stratégie qui permette de contenir les tensions. En effet, les cellules sont organisées de préférence par affinités pour être homogène, et ce pour stimuler le partage et la communion. Le premier critère est l'âge :

> Quand nous participons d'un groupe qui possède les mêmes caractéristiques générales spécifiques [sic] que les nôtres, nous nous sentons plus à l'aise pour partager. Dans notre église, les cellules sont standardisées par tranche d'âge et non par genre[86]. Ainsi, nous avons des réseaux de cellules d'enfants, d'adolescents, de jeunes et de couples (mais nous avons aussi quelques cellules mixtes). (Silva, 2004, p. 65)

En étant « de la même sorte », les conversations sont meilleures, l'entre-aide est plus facile, le partage devient plus naturel :

> Quand je te prends, toi qui as déjà un enfant, et te mets avec les jeunes plus jeunes, tu ne vas pas aimer la conversation. Donc tu vas vouloir des personnes plus ou moins de ton profil, de ton âge. Après, tu vas peut-être vouloir faire dans ta cellule une communion, genre un bowling, où c'est bien, chouette. Ca c'est l'église. L'église c'est quand nous nous réunissons. Alors ça te procure du plaisir, parce que là tu vois ta famille. Donc quand tu as une difficulté, je ne sais pas quoi, j'ai ce problème-là, l'[autre] personne a déjà eu cette expérience aussi, « oh mais nous allons faire ça et tout, ça va s'améliorer ». (Pasteur Keler, *Videira*, Bruxelles, 29.03.2013)

Cette stratégie n'est pas sans rappeler les « missions » de Paul Yonggi Cho, où le prosélytisme va de pair avec la formation de « groupes corporatistes », dont les expériences communes engendrent la solidarité.

Mais l'homogénéité ne doit pas seulement stimuler la réciprocité. Elle doit aussi prévenir les conflits, les abus de pouvoir ou la jalousie :

> Les cellules, on essaie toujours qu'elles soient homogènes […] : le jeune avec le jeune, les couples avec les couples, les personnes financièrement meilleures… ce n'est pas la règle

[86] A Bruxelles, l'âge est le premier critère pour former les cellules. Il y a cependant aussi des cellules dont le second critère est le genre.

> mais on essaie toujours. Pourquoi ? Quand je prends là un jeunet [*jovemzinho*] avec un jeune adulte [*jovemzão*], ça ne marche pas. Le grand exclut le petit, et le petit étant rejeté n'interagit pas, la relation n'est pas saine. (Pasteur Keler, *Videira*, Bruxelles, 29.03.2013)

En réunissant les fidèles par petits groupes, l'église en cellules apparaît également comme un moyen habile pour contenir les tensions. Les cellules réalisent des divisions[87] en regroupant ceux de la même sorte et qui peuvent même, selon ce pasteur, se faire en fonction de la classe sociale. Cette stratégie est induite aussi par une observation du pasteur Aluízio sur le lieu idéal de réunion : « Bien que nous préférions les résidences, une cellule peut aussi se réunir dans des entreprises (à l'heure de midi), dans des écoles, dans des salons de fête (de *condomínios*) […] » (Silva, 2004, p. 61). Ces autres possibilités de réunion ouvrent la porte au regroupement par classe sociale quand nous nous souvenons de la ségrégation sociale dans l'enseignement et dans la géographie urbaine. Dans la pratique, les cellules s'organisent aussi par quartiers, sans doute pour des questions d'accessibilité mais également d'homogénéité sociale. Ainsi, le pasteur Ricardo parle des cellules à Goiânia en se référant aux quartiers et à leur statut social, comme par exemple « les cellules du *Setor Bueno* qui exigent un niveau de parole, une forme de vocabulaire qui élitise [*elitiza*]» (Pastor Ricardo, *Videira*, Bruxelles, 07.03.2013). Nous pourrions même imaginer ainsi des cellules au sein des *condominios fechados*.

De cette manière, les voisinages sont créées dans les cellules sous la houlette du religieux, mais en misant sur les affinités, le critère économique est le vecteur primordial de regroupement des fidèles. Par ailleurs, les fidèles invitent à la cellule des personnes qu'ils fréquentent déjà et avec lesquelles ils ont une affinité[88]. La hiérarchie sociétale reste maintenue au sein même de l'église. Cependant, la « théologie des vainqueurs » offre une alternative à qui veut néanmoins se profiler.

2. La spiritualisation de la réussite

Les détracteurs du système des églises en cellules reprochent à ses défenseurs d'introduire dans l'univers religieux un procédé qui relève du champ économique : le marketing relationnel de multiniveaux. Même au sein du champ des églises en cellules, ces accusations fusent à l'encontre d'autre modèles estimés trop compétitifs. Rappelons-nous les propos de Robert Michael Lay du *Ministério Igreja em Células* qui reprochait au G12 d'être un « modèle administratif de "marketing de réseau" ». A Goiânia, un chercheur en sciences religieuses a fait une analyse perspicace de *Videira* et montre qu'effectivement, les similitudes avec le marketing de multiniveaux sont flagrantes (Burjack, 2014).

[87] Une internaute critiquant le G12 disait que la logique en était « diviser pour mieux régner ».

[88] Pour prendre un exemple extrême, j'imagine mal une domestique qui invite sa patronne qui habite dans un *condomínio fechado* de luxe à participer à sa cellule dans un quartier pauvre…

Dans le livre *Y croire et en rêver. Réussir dans le marketing relationnel de multiniveaux*, Nathalie Luca (2012) établit également un lien entre ce système de vente directe et le religieux. Son point de départ n'est pas l'église en cellules mais bien le multiniveau lui-même, en tant qu'il repose sur la croyance dans certaines valeurs. De manière ironique peut-être pour les détracteurs de l'église en cellules, son analyse montre que le marketing relationnel de multiniveau est lui-même né dans un univers protestant et basé sur des valeurs chrétiennes.

En bref, le fonctionnement du marketing de multiniveau repose sur le développement d'un réseau pyramidal de distributeurs indépendants. Ceux-ci vendent et consomment à la fois les produits d'une entreprise et finissent par « avoir un comportement différencié, puisque les participants s'approprient les vérités de l'entreprise de telle manière qu'ils se rééduquent en fonction du [produit[89]], du comportement social et une nouvelle manière de penser leur propre vie » (Burjack, 2014). Ils ont une marge de bénéfice sur leurs propres ventes et celles des distributeurs qui leur sont subordonnés. Sans publicité ni lieu de commerce, le système fonctionne par le bouche-à-oreille et les liens de proximité entre les différents niveaux de distributeurs.

L'élément de similitude le plus patent entre le multiniveau et l'église en cellules est certainement la hiérarchie dans les réseaux et l'enchainement des responsabilités de chaque acteur dans les multiples niveaux, basé sur la proximité. Mais il y a d'autres analogies encore (Burjack, 2014). Le développement de chacun des systèmes s'appuie sur des témoignages interpersonnels pour recruter de nouveaux membres. Ensuite, la formation, ou *treinamento*, constante et intense tout comme le suivi personnel (discipulat) des leaders est comparable à ceux des distributeurs. Aussi, dans les deux systèmes, des conférences-shows sont organisées avec des exposés par des conférenciers issus de continents lointains qui témoignent du bien-fondé de la méthode.

A *Videira*, les conférences annuelles constituent des moments de « sublimation » de la « vision ». Des pasteurs-conférenciers qui travaillent en cellules et de tous les coins de monde sont invités :

> A nos conférences de décembre, chaque année, il y a des personnes de partout et des pasteurs d'églises gigantesques. Souvent c'est complètement différent de ce processus brésilien de croissance de cellule mais ils nous ont influencés. Par exemple, il y a deux ans, il y avait un pasteur de Thaïlande qui enseignait à la conférence. Et ce pasteur est très pratique au niveau de la question d'ouvrir de nouvelles églises. Il n'a pas besoin d'avoir un temple, il a besoin d'un groupe. Un groupe avec 15, 25 personnes dans un lieu, c'est aussi une église. Donc, ce qui s'est passé, nous appliquâmes son expérience à lui à São Paulo. Nous n'avions que peu d'églises à São Paulo. On avait 7 églises. L'année passée, nous en avons ouvert 50 ! [Ce sont] des lieux où nos frères ne vont pas au temple parce que c'est très loin. Donc, ces personnes étaient amenées aux Rencontres, se sont converties [dans] l'église mais c'est inviable, leur problème naturel des coûts de transport et tout. Donc cette cellule allait mourir. Donc, au lieu de nous centraliser dans les temples, nous avons décentralisé, nous avons commencé à ouvrir des églises dans des lieux *très* éloignés et stratégiques pour nous. (Pasteur Ricardo, *Videira*, Bruxelles, 07.02.2013)

[89] En particulier quand il s'agit de produits alimentaires ou de bien-être.

Cet extrait montre que l'église en cellules est une ecclésiologie pragmatique, adaptable à des contextes divers. Mais c'est justement l'échange des « bonnes pratiques », en « apprenant avec tous les groupes évangéliques dans le monde », qui permet de démontrer l'efficacité, voir l'infaillibilité, de la méthode. Ce sont des témoignages qui doivent convaincre et renforcer l'engagement des fidèles, tous appelés à être des leaders.

De manière similaire, Nathalie Luca observe à propos des grands congrès dans le multiniveau que « leur rôle est davantage de motiver les réseaux existants que de participer à leur construction » (Luca, 2012, p. 65). Cette motivation se réalise par les témoignages des distributeurs qui ont réussi et l'universalisme de la méthode, qui encouragent l'identification avec la méthode.

Son ethnographie des congrès de multiniveau met en avant un vocabulaire et des idéaux qui se trouvent parfois presque mot-à-mot dans la conférence à laquelle j'ai assisté à *Videira*, comme par exemple le terme « croissance » qui était omniprésent. Mais c'est surtout la valorisation de l'entreprenariat et de la persévérance (prendre une décision et suivre ses objectifs), de la réussite et du résultat qui frappent et qui rappellent une terminologie utilisée non seulement à *Videira* mais aussi dans la plupart des églises néo-pentecôtistes.

Nathalie Luca observe que ce sont en réalité les valeurs du néo-pentecôtisme lui-même qui ont inspiré le marketing relationnel de multiniveau. Celui-ci est né d'une contestation du capitalisme sauvage jugé inhumain. Les concepteurs du multiniveau, issus du monde protestant nord-américain, ne remettait pas tant en cause le capitalisme lui-même mais la perte d'éthique et de valeurs chrétiennes. Pour eux, « ce n'est pas le capitalisme qui est mauvais, mais ce que l'on en a fait » (Luca, 2012, p. 28). Ils voulaient « réinsuffler en son sein ses valeurs laissées en chemin » pour proposer un « capitalisme de compassion » (Luca, 2012, p. 25‑26).

En prenant le risque de tirer la comparaison par les cheveux, il me semble intéressant de noter qu'aux Etats-Unis, le multiniveau est né en même temps que le concept d'église en cellules. Apparus tous les deux dans les années '60, ces systèmes sont une critique par rapport à des fonctionnements institutionnalisés, à des formes de tradition, dont on estime qu'ils outrepassent les individus et leurs besoins.

Les fondateurs du multiniveau désiraient proposer une alternative participative dans laquelle il est offert à chacun la possibilité de décider de prendre son sort en main, d'être un entrepreneur, tout en maintenant l'idée du caritatif. En effet, les relations entre distributeurs de niveaux différents sont basées sur l'idée que « les gens qui aident les gens s'aident eux-mêmes » (Luca, 2012, p. 26). Le multiniveau ne cesse pas pour autant de valoriser l'enrichissement et la prospérité. Comme le montre Luca, dans l'esprit de la théologie de la prospérité qui prône l'accès à la richesse *hic et nunc*, le multiniveau se propose comme un « bras que Dieu tend à sa créature pour lui donner accès à ses largesses » aujourd'hui, à condition de prendre une décision et de faire les efforts nécessaires.

Le modèle des églises en cellules – en particulier celui issu des Etats-Unis (TOUCH) et dont les leaders de *Videira* se sont inspirés – vient comme une critique à l'adresse du fonctionnement des églises « traditionnelles ». Pour paraphraser les arguments du multiniveau, ce n'est pas le christianisme qui est mauvais, mais ce qu'on en a fait. L'église en cellules vient ainsi comme une alternative, ou mieux encore, une amélioration, tout en maintenant les fondements de la foi chrétienne. En critiquant le « cléricalisme », ses défenseurs proposent une nouvelle mouture du sacerdoce universel, dans laquelle chacun est invité à participer activement. Dans Videira, cette invitation est certes un « appel » de Dieu, qui implique l'obéissance. Mais elle relève également de la décision. Souvenons-nous de ce que disait le pasteur Keler : « Celui qui vient pour se faire baptiser dans une église en cellules doit comprendre ce qu'est la cellule. Il y a des églises pour tous les goûts. » (Pastor Keler, Bruxelles, *Videira*, 26.02.2012). Mais toutes les églises ne permettent pas d'être des leaders ; « à toi de choisir ».

La conversion à *Videira*, comme nous l'avons vu, signifie devenir un *crente* particulier, un vainqueur. Les vainqueurs sont ceux qui décident de répondre à l'appel de Dieu et de faire les efforts nécessaires pour réaliser Son projet. Les vainqueurs se profilent comme de véritables « entrepreneurs spirituels ».

Tout comme dans le multiniveau, ces entrepreneurs spirituels ne peuvent travailler seuls. Ils doivent se consacrer aux membres de leur cellule, se préoccuper d'eux. Ceux-ci doivent à leur tour contribuer à la « réussite » de leur leader. L'adage que « les gens qui aident les gens s'aident eux-mêmes » se traduit alors par « ce que nous plantons dans la vie des autres nous le cueillerons certainement dans une mesure beaucoup plus grande dans notre propre vie » (Silva, 2011, p. 213). La réciprocité sous couvert de l'altruisme doit porter des fruits pour soi.

Nathalie Luca observe encore que le multiniveau, en tant qu'alternative, a une dimension utopique, car il propose de construire une société plus juste, où il y a une égalité des chances et où tous ont accès à la prospérité. Même si, au cours de ses quelques décennies d'histoire, il a perdu son lien avec le protestantisme, cet idéalisme perdure. Aujourd'hui, il est autrement accentué du fait que le multiniveau est particulièrement populaire dans les milieux liés au New Age, qui aspirent à un univers plus harmonieux et ont une nouvelle conception de la santé et du bien-être – notamment à travers la consommation (et distribution) de certains produits alimentaires et de santé. Le multiniveau est donc, d'une certaine façon, lié à une dimension salvatrice, en termes chrétiens, millénaristes. Et c'est à ce niveau que les affinités entre le multiniveau et l'église en cellules selon la « vision » de *Videira* me semblent les plus subtiles.

En effet, comme je l'ai expliqué plus haut, le modèle d'église en cellules de *Videira* est intimement lié au millénarisme. Tout comme dans les autres modèles, les leaders estiment que l'église en cellules est une étape supplémentaire qui nous rapproche du retour du Christ. Or la particularité de *Videira*

réside dans sa théologie du vainqueur, qui s'apparente à une méritocratie eschatologique : le mérite engrangé ici et maintenant détermine la position dans le Royaume de Dieu à venir.

Dans le néo-pentecôtisme, « les croyants qui visent la prospérité immédiate se voient déjà comme faisant partie des sauvés, des élus d'un monde nouveau à construire, un paradis terrestre, dont le multiniveau porte l'utopie » (Luca, 2012, p. 98). A *Videira*, cette prospérité est à la fois présente et à venir, mais elle ne se traduit pas tant en terme de quantité que de qualité. Les signes de la réussite peuvent, certes, être financiers, mais ils se manifestent d'abord dans l'excellence religieuse à travers la figure du leader de cellule fructifère. Le *crente* qui devient un vainqueur est un entrepreneur de Dieu réussi et qui monte dans la hiérarchie ecclésiale par ses efforts propres.

Mais le suivi de proximité à travers le discipulat révèle un autre domaine dans la vie où cet entrepreneur de Dieu doit réussir. Il concerne l'intimité de la vie quotidienne : la vie familiale. La morale de la famille patriarcale et du mariage hétérosexuel *ad æternam* est inculquée par diverses formations mais elle est également une condition *sine qua non* pour achever son parcours de vainqueur. L'harmonie et le bonheur familiaux dans la maison, la *casa*, est dans la « vision » de *Videira* une importante modalité de réussite de l'entrepreneur spirituel. Elle l'est dès le départ, à travers la cellule, qui est un témoignage et un lieu de monstration de la *casa*. Elle l'est à travers une conception de la réalisation de soi en tant que chef ou épouse du chef d'une famille sous le signe de Dieu. Car ne devient pasteur que celui qui est marié. Et ne peut accéder au pastorat que la femme mariée à un pasteur.

Le vainqueur dans l'église en cellules est l'entrepreneur qui est en train de construire le Royaume de Dieu. L'église en cellules est le « paradis terrestre » qui reflète déjà la composition de ce Royaume à venir. Car la prospérité de l'entrepreneur de Dieu ici-bas définira sa position auprès du Christ lors du millenium.

• • •

L'église en cellules telle qu'elle est pensée par les leaders de *Videira* est certes inspirée par de multiples prédécesseurs de continents divers. Mais elle me semble aussi particulièrement ancrée dans son lieu de naissance, Goiânia. *Videira* vient offrir une réponse aux frustrations que nous avons détectées : la perte de voisinage au niveau de la société goianienne dans sa globalité, et l'insuffisance de la *casa* pour la réalisation de soi des « nouvelles classes moyennes » en particulier.

Leur « vision » propose aux fidèles de relocaliser leurs aspirations à l'ascension sociale. Difficilement accordée au sein de la société, elle peut être réalisée au sein même de l'église. Celui qui escalade la hiérarchie ecclésiale par ses propres efforts devient dès lors un entrepreneur spirituel. La dimension utopique réside certainement dans la contribution à la construction du Royaume de Dieu, mais aussi

dans cette proposition d'ascension partant d'une égalité des chances. Le leadership est ouvert à tous ceux qui en prennent la décision.

Mais *Videira* propose également une sorte de réconciliation avec la famille. Au lieu d'être un frein à la réalisation de soi, elle en devient la condition nécessaire. *Videira* dit « restaurer les foyers » à travers ses multiples cours et le discipulat. Mais surtout, elle instaure la famille patriarcale avec ses liens d'obligations entre époux et enfants comme une norme à suivre. L'excellence dans la foi passe également par leur conception d'une famille harmonieuse et heureuse.

Quant aux cellules, elles obligent les fidèles à ouvrir la porte de leur maison et d'y faire régner la *casa*. Ils doivent être à l'écoute les uns des autres, prêter attention aux « personnes blessées et désajustées émotionnellement », faire montre des valeurs de solidarité, de respect et d'amour pour ainsi témoigner de la Maison de Dieu. Mais celle-ci doit croître. Au service de l'église, un voisinage doit naître dans les cellules, un voisinage qui s'élargit toujours à travers les réseaux de cellules. Les leaders de *Videira* inventent ainsi une possibilité de créer et renforcer les liens entre les *casas* dans une ville où ceux-ci sont réduits. Alors que dans l'imaginaire du *sertão*, le voisinage ne peut que revivre en dehors de la ville, *Videira* propose de le ramener à la ville, et sous le signe de Dieu. De cette manière, l'église en cellules se présente également comme une invitation à la réconciliation avec la ville elle-même. Cependant, le déploiement de ces voisinages demeure dominé par une société fortement hiérarchisée. L'idée de la répartition des fidèles selon les affinités, non seulement d'âge ou d'état familial mais aussi professionnelles et implicitement économiques, maintient les divisions sociales entre les voisinages.

Ces solutions offertes par *Videira* sont bien sûr ma lecture du modèle et des propos des leaders. La principale motivation des pasteurs pour adopter l'église en cellules reste la croissance de l'église et le maintien des fidèles. Le côté « sympa » de la cellule ne doit pas voiler les objectifs de l'église, même dans le chef des fidèles. « L'amitié tue la cellule », me disait crûment un fidèle à Bruxelles. Les liens qui se tissent dans la cellule doivent servir l'église, mener à la démultiplication, et non former une bande de copains autosuffisants. L'homogénéité des cellules et le contrôle social ont un rôle comparable à celui des tirants en architecture, ils doivent prévenir ou remédier à l'écartement des éléments de l'édifice, dont les piliers et contreforts sont le principe de l'autorité. La compétition et la reconnaissance sociale doivent permettre son élévation.

Ces deux éléments au sein de l'église sont en quelque sorte le reflet en miniature de ce qui se joue au sein du champ pentecôtiste en général. Les différents modèles de l'église en cellules ne viennent pas seulement remettre en question les églises « traditionnelles » mais sont le résultat d'une concurrence entre églises pentecôtistes. Ils offrent une nouvelle vérité au sein de la foi chrétienne en réinterprétant une pratique séculaire et l'instrumentalisent en l'institutionnalisant. Le projet de *Videira* s'inscrit en plein dans un néo-pentecôtisme obsédé par la croissance numérique. Et ce

d’autant plus qu’à Goiânia les pentecôtistes sont nombreux ; les dénominations autochtones se ressemblent et se trouvent dans une situation de concurrence.

Partie 3 :
Bruxelles, la *rua*
dans un « hors-lieu » particulier

... and what loneliness is more lonely than distrust?

George Eliot

... a verdade escondida
é mentira, é medo

Ivan Lins

Les migrations forment une composante majeure de l'histoire du Brésil. Sa formation démographique actuelle est largement due à l'immigration volontaire ou forcée de populations issues de nombreux continents. Le Brésil connaît aussi, depuis plusieurs siècles, une intense migration interne suivant les opportunités économiques. Ce n'est que depuis peu que la population moins favorisée a élargi l'horizon des possibilités migratoires vers d'autres continents comme l'Europe, l'Asie ou les Etats-Unis.

Au cours de ma recherche, il était frappant que la plupart des migrants brésiliens que j'ai eu l'occasion de rencontrer à Bruxelles avaient déjà migré au sein du Brésil, au cours de l'enfance, de l'adolescence ou à l'âge adulte. En provenance de villages ou de petites villes rurales du Goiás ou d'autres Etats, ils s'étaient installés à Goiânia pour avoir accès à des soins médicaux plus spécialisés ou aux soins médicaux tout court, à la scolarité, à une éducation de meilleure qualité ou à l'enseignement supérieur, pour de nouvelles opportunités de travail ou encore sous la pression de l'avancée des grandes propriétés terriennes.

Vu ce passé migratoire interne, la migration vers la Belgique (et vers l'Europe) est un pas additionnel dans leur parcours, une conséquence des frustrations liées souvent au contexte urbain et à des préoccupations nouvelles dans la vie quotidienne. La plupart du temps, il s'agit de (jeunes) adultes, qui désirent accéder à la propriété, développer un commerce ou pourvoir leurs enfants d'une meilleure éducation. Ce sont généralement ceux des classes populaires, voire pauvres, qui souffrent de « l'insuffisance de la *casa* » pour la réalisation de soi (et des siens). Pour les plus jeunes adultes, la migration en dehors du Brésil est parfois vue comme une possibilité d'indépendance, une prise de distance de la *casa* vécue comme trop contraignante. Pour les uns comme pour les autres – et il est important de le souligner – cette étape est vue comme temporaire, avec un objectif orienté vers le Brésil, *in fine*.

Souvent, la Belgique ne vient pas en premier pour la réalisation de ce projet. Dans l'imaginaire géographique de ces Brésiliens, la Belgique occupe une place marginale. D'autres destinations comme les Etats-Unis, le Royaume-Uni, le Portugal ou l'Espagne, leur « parlent » bien davantage pour répondre à leurs préoccupations. Pour des raisons politiques, comme nous le verrons, les deux premières destinations se sont progressivement fermées à la migration brésilienne. C'est alors que les flux se sont réorientés vers d'autres destinations européennes.

Depuis les débuts de la migration brésilienne vers la Belgique, il existait également un flux de Brésiliens provenant des pays méditerranéens, et en particulier du Portugal. Ces toutes dernières années, il est devenu particulièrement intense et serait même plus important que celui provenant directement du Brésil. Cette fois, ce sont les conditions économiques défavorables en Europe du Sud qui ont impulsé de nouveaux déplacements pour concrétiser les objectifs du projet migratoire.

Les récits des Brésiliens révèlent des « migrations en série », et je dirais même des orientations migratoires en série, projetées ou réalisées, reliant des dimensions politiques, économiques, sociales et des aspirations liées à des âges différents. En résumé, nous pourrions dire avec Susan Ossman :

> Les « systèmes » que les limites des états encadrent sont jugés non seulement en termes de la manière dont ils peuvent offrir une position sociale à un individu ou une famille. Ils sont appréciés en termes de relation avec des projets imaginés à des stades particuliers de la vie. Les éléments pour un bon changement de vie, comme le procurent les soins de santé, l'éducation et les opportunités économiques dans des pays particuliers. (Ossman, 2013, p. 92)

Si nous voulons suivre cette analyse de manière exhaustive, il est important de ne pas oublier le Brésil dans le « jugement des offres possibles ». Premièrement, parce que le Brésil n'est pas seulement un pays d'origine qu'ils quittent ; il reste, au moins dans l'imaginaire, la destination finale. Deuxièmement, le Brésil dont ces migrants s'absentent ne demeure pas le même au cours de leur migration, et ce au moins pour deux raisons. D'une part, l'expérience migratoire change les personnes. Par les expériences vécues dans un autre pays, les Brésiliens en viennent à voir leur propre pays d'un autre œil. Et d'autre part, au cours de la dernière décennie, le Brésil a connu une croissance économique alors que l'Europe, en particulier méditerranéenne, a subi les conséquences de la crise économique mondiale. De nombreux migrants brésiliens en sont ainsi arrivés à considérer que leur pays d'origine offre de meilleures opportunités que l'Europe.

Le choix d'une destination ne se fait pas seulement selon l'imaginaire géographique et les contextes politiques, sociaux et économiques. Il s'opère également suivant les réseaux et les informations qui circulent à travers eux. Dans les études actuelles sur la migration, les réseaux reçoivent une attention accrue pour expliquer les flux migratoires. Cet intérêt s'inscrit dans la conscience que la globalisation accélère la mobilité et les échanges d'informations. Ainsi, une récente étude sur les phénomènes migratoires contemporains en Belgique (Martiniello et al., 2010) distingue trois niveaux d'analyse pour comprendre les « carrières migratoires » : 1. le niveau micro ou les caractéristiques individuelles des migrants (genre, durée de séjour, degré d'éducation, statut marital, âge…), 2. le niveau macro ou structurel concevant « les migrations comme un phénomène sociétal global, résultant des effets de la structure sociale, économique, politique et culturelle », (analyse des structures d'opportunité et de contraintes des migrations) et 3. le niveau intermédiaire, « relatif aux effets de réseaux qui connectent les individus entre eux et aux structures, un peu à la manière d'un filtre » (Martiniello et al., 2010, p. 10).

Les deux premiers niveaux seront traités dans les trois premiers chapitres. Je commencerai par dresser un panorama général des migrations brésiliennes dans le monde. Cela me permettra par la suite d'y situer la Belgique, et plus particulièrement Bruxelles qui reçoit la grande majorité des migrants brésiliens. Nous verrons que la migration brésilienne actuelle est une « nouveauté » en Belgique, pays qui occupe une place particulière, « au bout du compte » dans les orientations

migratoires. Je m'attacherai ensuite à décrire les caractéristiques de cette récente diaspora économique brésilienne qui circonscrivent un « hors-lieu » (Agier, 1999, 2009, 2011) particulier, un lieu autant d'assignation par d'autres qu'induit par un « imaginaire de la transmigration ».

Comme nous le verrons, la question des réseaux s'imbriquera dans ces différents chapitres, mais je leur accorderai une attention particulière dans le dernier chapitre. Car dans la récente diaspora économique brésilienne à Bruxelles, les réseaux sont paradoxaux, à la fois efficaces et source de tensions. Dans les multiples expériences migratoires que ces Brésiliens vivent sur le mode de l'inédit, voire du non-sens, ce sont les dynamiques de ces réseaux, en amont et sur place, qui désillusionnent le plus. Ils façonnent un « vivre ensemble » pénible, un « drame social » dont le jeu et les règles sont brouillés et doivent être réinventés.

Chapitre 1 -
Les migrations brésiliennes dans le monde

Depuis sa colonisation par les Portugais, le Brésil a connu une importante immigration tout comme de nombreuses migrations internes[90] (Fausto, 2012 ; Holanda, 2011 ; Ribeiro, 1995). L'arrivée des Portugais allait de pair avec des intérêts économiques qui furent une des causes principales des déplacements de population. La chasse aux Indiens occasionna d'un côté leur fuite vers les régions intérieures et de l'autre leur déplacement forcé pour travailler comme esclaves, notamment dans l'économie sucrière. L'importation des populations africaines rendues esclaves constitue un autre et tristement célèbre mouvement de populations. Et selon que telle ou telle activité économique semblait plus lucrative pour la couronne portugaise, puis l'Etat brésilien, telle ou telle région était investie (ou abandonnée) selon ses caractéristiques physiques et climatiques : de la plantation de la canne à sucre, en passant par l'extraction de l'or, l'élevage et l'agriculture, aux plantations de café. Ainsi la population se déplaça : ceux qui étaient libres étaient attirés par les gains escomptés, ceux qui étaient rendus esclaves étaient forcés de les accompagner. L'abolition légale de l'esclavage (1888) marqua le début d'une immigration européenne organisée. En effet, la main d'œuvre européenne était jugée plus efficace que les anciens esclaves et permettait par ailleurs de « blanchir » la nation.

Darcy Ribeiro observait : « la variation spatiale affecte les conditions de vie de la population et celle-ci est une des raisons pourquoi le Brésilien ne s'arrête pas, il est toujours en train de se déplacer d'une région à une autre » (Ribeiro, 1995, p. 215). Comme nous l'avons vu, le Goiás n'y fait pas figure d'exception et les flux actuels, traversant les frontières et océans, confirment encore cette logique.

L'horizon de ces déplacements s'est notablement élargi à la fin des années '80, et surtout au cours des années '90. Pour la première fois, le Brésil devient aussi un pays d'*émigration*. Cette nouveauté entra rapidement dans le domaine scientifique et les débats publics, étant donné qu'il « bless[ait] l'amour-propre nationaliste et l'image de pays récepteur » (Patarra, 2005, p. 25)[91]. L'émigration des Brésiliens fut de plus en plus traitée par la presse brésilienne (Póvoa Neto, 2006), portée au petit écran dans des séries télé, comme *América* qui traite des problèmes de la « traversée » pour aller

[90] Notons cependant que ces phénomènes avaient lieu aussi avant l'arrivée des Portugais. Ils sont moins bien documentés étant donné qu'il n'y a que peu ou pas de sources écrites à ce propos. Comme ailleurs, c'est la colonisation qui va engendrer une nouvelle dynamique dans les migrations qui vont s'accélérer petit à petit.

[91] Neide Lopes Patarra souligne avec justesse qu'il ne s'agit pas d'une *inversion* (l'immigration au Brésil reste aussi un phénomène important).

aux Etats-Unis[92], et abordée en musique, comme dans *Madrid*[93], une chanson *sertaneja*, qui pleure la solitude laissée par l'amoureuse partie en Espagne.

Il est bien connu que le coup militaire de 1964 avait incité bon nombre de penseurs, musiciens, artistes et politiciens brésiliens à s'exiler. Ceux-ci partaient pour des raisons politiques – et la plupart d'entre eux sont retournés au Brésil par après. La vague d'émigration qui s'entame à la fin des années '80 est largement liée à des questions économiques et d'ascension sociale et concerne des Brésiliens avec un autre profil. Dans leurs discours, les raisons financières dominent, mais en filigrane apparait également la volonté d'accumuler un capital culturel à travers le désir de connaître le « monde ». La combinaison de ces motivations fait que n'importe quel pays n'est pas « éligible », mais que certaines destinations soient particulièrement prisées dans l'imaginaire de ce « monde » des Brésiliens.

Les débuts de cette vague d'émigration brésilienne coïncident avec la « décennie perdue », les années '80. A ce moment, le Brésil était traversé par une instabilité politique et une crise économique et sociale (Fausto, 2012 ; Margolis, 2013). Les problèmes économiques n'avaient pu être résolus malgré l'instauration de multiples plans par le gouvernement. Le taux de chômage était important, les salaires laissaient fortement à désirer, le coût de la vie était élevé et l'inflation incontrôlable (en 1993, elle arrivait presqu'à 2.000%).

La difficulté de trouver un emploi correspondant au diplôme créait une grande frustration dans la classe moyenne, et en particulier les jeunes adultes. Le démarrage des flux migratoires était ainsi surtout le fait d'une tranche de la population un peu plus aisée et surtout plus éduquée, qui ne voyait pas d'un bon œil son futur au Brésil.

En 1994, le gouvernement instaura le *Plano Real*, élaboré par Fernando Henrique Cardoso, le Ministre des Finances de l'époque. Ce programme mena à une stabilisation monétaire et l'utilisation d'une nouvelle monnaie, le *real*. Cependant, les prix de certains services, auxquels avait recours en particulier la classe moyenne, continuaient à augmenter. Ce sont la classe ouvrière et les pauvres, plus que la classe moyenne, qui auraient bénéficié de ce Plan étant donné que les prix des produits de base se trouvaient stabilisés alors que le salaire minimum augmentait (Margolis, 2013). Le flux migratoire, mis en route, continuait son cours, la stabilisation monétaire rendant par ailleurs le prix des tickets d'avion plus abordable.

---

[92] bbc.co.uk/portuguese/reporterbbc/story/2005/04/050408_americacaroldtl.shtml, consulté le 31.03.2014.

[93] De la *dupla* Fernando et Sorocaba : *Que saudade amor / Tô sabendo que ai na Espanha tudo é tão lindo / Você me deixou aqui dentro / O meu coração ficou partido / Nessa cidade / Não vou mais sorrir / Que bom seria se São Paulo fosse do lado de Madri...* (Quel regret mon amour / J'apprends que là en Espagne tout est si beau / Tu m'as laissé ici / Mon cœur est déchiré / Dans cette ville / Je ne vais plus sourire / Ce serait si bon si São Paulo était du côté de Madrid…)

Les destinations les plus populaires étaient les Etats-Unis et le Japon, et en Europe, le Portugal et l'Espagne.

> Nulle part l'attraction (*« pull »*) de l'aventure n'était plus forte qu'aux Etats-Unis. Commençant dans les années 1940, les Etats-Unis capturaient l'« imagination géographique » des Brésiliens qui admiraient les films, la musique et la technologie américains, tout en voyant le style de vie américain à travers un filtre rose. En saturant le public brésilien avec des représentations de la bonne vie, le style américain, les média brésiliens ont joué un rôle involontaire dans les flux d'émigration. Il n'est pas surprenant que l'opportunité de visiter cette source d'images fantaisistes était un appât puissant pour des migrants aspirants. C'était, comme le disait un chercheur, un « jeu de séduction » consommé par la migration vers ce pays. En outre, il existe au Brésil une idéologie largement répandue que tout ce qui est « moderne » se trouve ailleurs – aux Etats-Unis et en Europe occidentale. (Margolis, 2013, p. 17-18)

Au sein des Etats-Unis, les Brésiliens se concentraient à Boston et dans d'autres villes du Massachussetts (Martes, 2010), à New York (Margolis, 1993) et en Floride (Margolis, 2013). Au début, le visa touristique pour les Etats-Unis était relativement « facile » à obtenir. Mais quand le consulat américain au Brésil s'aperçut que les demandes provenaient de lieux particuliers, comme Governador Valadares (Etat de Minas Gerais) ou Criciúma (Etat de Santa Catarina), l'examen des candidats au visa touristique devint plus sévère – et parfois aussi plus arbitraire et basé sur des critères d'apparence raciale.

Si la migration brésilienne vers les Etats-Unis était largement non autorisée, celle au Japon au contraire l'était. Dans ce pays, une loi créée en 1990 devait remédier au manque de main d'œuvre dans certains emplois dépréciés par les Japonais. Dans un souci d'homogénéité ethnique, le gouvernement nippon admettait les descendants d'émigrés japonais sur son territoire pour venir travailler pour un salaire plus bas que celui des travailleurs japonais (Fugii, 2010 ; Kebbe, 2011 ; Margolis, 2013 ; Perroud, 2007).

Une autre destination à mentionner dans ce cadre global sont les pays limitrophes du Brésil, et en particulier le Paraguay. Ce pays attire depuis les années '60 plusieurs centaines de milliers de migrants brésiliens. En 1975, les gouvernements brésilien et paraguayen signèrent un accord pour que des Brésiliens viennent s'installer sur des terres inoccupées dans le Nord du Paraguay. Là aussi, l'immigration s'accéléra à partir des années '80, en même temps qu'aux Etats-Unis et d'autres nations. Ce pays serait, selon Margolis (2013), une destination « pour les pauvres », attirant des migrants du Minas Gerais et du Nordeste, mais surtout des Etats méridionaux comme le Paraná, Santa Catarina et Rio Grande do Sul.

Initialement, le Minas Gerais était l'épicentre de l'émigration. Dans cet Etat, Governador Valadares a reçu une attention particulière des chercheurs (Assis, 1999 ; Faria et al., 2008 ; Margolis, 2013 ; Pebayle, 1996 ; Scudeler, 1999 ; Siqueira, 2008 ; Soares, 1999). Et pour cause : en 2007, plus de la moitié des ménages avaient un membre vivant à l'étranger, surtout aux Etats-Unis. Ce phénomène est expliqué par la présence de nombreux Nord-Américains dans la région au cours des années '40 et

’50, dans le cadre des activités de la compagnie minière *Companhia Vale do Rio Doce*. Le déclin de cette industrie extractive dans les années ’60 causa une vague de chômage dans la région. Quelques *Valadarenses* tentèrent l’aventure aux Etats-Unis et rapidement des « histoires » commencèrent à circuler sur la réussite de ces migrants. Celles-ci et les souvenirs des Nord-Américains, installés jadis dans des maisons commodes et modernes, nourrirent l’imaginaire des Etats-Unis comme un Eldorado. En particulier Boston devint une destination privilégiée : les ingénieurs et techniciens états-uniens engagés par la compagnie minière dans les années ’40 provenaient majoritairement de cette ville. Ainsi, déjà à partir des années ’60, un réseau entre Governador Valadares et Boston vit le jour et s’amplifia pour faire du *Valadarense* un « émigrant emblématique » (Margolis, 2013).

En Europe, le Portugal porte le flambeau de la première immigration brésilienne, elle aussi de classe moyenne. A l’instar d’autres pays européens, le Portugal vit arriver à partir des années ’80 des migrants issus de ses anciennes colonies. L’utilisation d’une langue commune était un facteur d’attraction, tout comme la situation économique de l’époque. Ces deux dimensions permettaient aux Brésiliens diplômés de trouver un emploi dans leur domaine professionnel. A cet égard, l’*« invasão odontológica »* (invasion dentaire) est parlante : un nombre important de dentistes brésiliens vinrent exercer leur profession au Portugal, causant une concurrence mal vue par leurs collègues portugais (Margolis, 2013).

Il est difficile de quantifier de manière précise ces premiers flux migratoires, sauf au Japon. En raison des politiques migratoires de ce pays, l’immigration brésilienne y était autorisée. Vers 1994, 160.000 Brésiliens étaient établis au Japon – équivalant à 10% des Brésiliens de descendance nippone au Brésil – chiffre qui monta jusque 176.000 vers la fin des années ‘90 (Margolis, 2013). Dans les autres pays, la migration était largement non autorisé.

Ce n’est que vers la deuxième moitié des années 2000, que les autorités du Brésil et des différents pays d’accueil ont commencé à publier des estimations. Ces tentatives de quantification sont le résultat d’une problématisation de la migration brésilienne, liée à l’amplification, la diversification et la transformation des flux et à leur caractère largement non autorisé. Des associations de et pour les migrants brésiliens sans papiers firent un travail de conscientisation auprès du gouvernement brésilien, en s’appuyant de plus en plus sur des travaux académiques. Les pays d’accueil, de plus en plus nombreux, se virent confrontés à un nouveau groupe de migrants sans papiers. Et dans ces pays, les consulats brésiliens étaient de plus en plus sollicités par leurs propres compatriotes.

Les chiffres les plus souvent utilisés sont les estimations des consulats brésiliens sur base du nombre de Brésiliens qui ont fait appel à leurs services (tableau 2). Ces estimations existent depuis 2008, sauf pour l’année 2010, pour laquelle le gouvernement brésilien a publié les données du recensement

Tableau 2 : Les quinze principales destinations de l'émigration des Brésiliens, selon les chiffres mis à disposition par l'Itamaraty (source : www.brasileirosnomundo.itamaraty.gov.br)

2008*		**2009***		**2010****		**2011***		**2012***		**2013***		**2014***	
Etats-Unis	1.240.000	Etats-Unis	1.280.000	Etats-Unis	117.104	Etats-Unis	1.388.000	Etats-Unis	1.066.559	Etats-Unis	1.006.842	Etats-Unis	1.315.000
Paraguay	487.517	Paraguay	300.000	Portugal	65.969	Japon	230.552	Japon	210.032	Paraguay	459.760	Paraguay	349.842
Japon	310.000	Japon	280.000	Espagne	46.330	Paraguay	200.000	Paraguay	201.527	Japon	186.051	Japon	179.649
UK	150.000	UK	180.000	Japon	36.202	UK	180.000	Portugal	140.426	Portugal	162.190	Portugal	166.775
Portugal	147.000	Portugal	137.600	Italie	34.652	Espagne	158.761	Espagne	128.238	UK?	?	Espagne	128.638
Italie	132.000	Espagne	125.000	UK	32.270	Portugal	136.220	UK	118.000	Espagne	119.000	UK	120.000
Espagne	110.000	Allemagne	89.000	France	17.743	Allemagne	91.087	Allemagne	95.160	Allemagne	113.310	Allemagne	113.716
Suisse	55.000	Italie	70.000	Allemagne	16.637	Italie	85.000	Italie	67.000	Australie	92.000	Suisse	81.000
Allemagne	46.209	France	60.000	Suisse	12.120	France	80.010	France	44.622	Suisse	79.000	France	70.000
Belgique	43.638	Suisse	57.500	Australie	10.836	Belgique	60.000	Suisse	44.089	Italie	68.030	Italie	69.000
Argentine	38.500	Argentine	49.500	Canada	10.450	Suisse	57.500	Belgique	43.000	France	60.000	Argentina	47.045
France	30.000	Venezuela	48.000	Argentine	8.631	Bolivie	50.100	Argentina	41.330	Belgique	55.000	Belgique	48.000
Guyane Fr.	20.000	Belgique	42.000	Bolivie	7.919	Australie	45.300	Bolivie	31.928	Argentina	45.719	Canada	39.300
Uruguay	18.848	Uruguay	32.200	Irlande	6.202	Argentina	37.000	PB	27.097	Canada	36.600	Guyane Fr.	38.700
Irlande	17.000	Angola	30.000	Belgique	5.563	Uruguay	30.135	Uruguay	26.482	PB	30.300	Australie	27.000
Total	**3.044.762**	**Total**	**3.040.993**	**Total**	**491.645**	**Total**	**3.122.813**	**Total**	**2.547.079**	**Total**	**2.801.249**	**Total**	**3.105.922**

* Estimations sur base des services consulaires brésiliens à l'étranger.

** Recensement de l'IBGE de 2010.

démographique par l'IBGE. La discrépance entre les deux types de données illustre surtout à quel point l'émigration des Brésiliens est informelle. Les données de l'Itamaraty doivent être interprétées avec prudence. Les nombres dépendent, certes, de la quantité de Brésiliens à l'étranger mais aussi des contingences locales qui peuvent encourager ou non les migrants à s'adresser au consulat. Les fluctuations importantes d'une année à l'autre pour certains pays ne peuvent pas être expliquées par les simples arrivées ou départs des migrants – j'y reviendrai encore.

Au cours de la première décennie du 21e siècle, il y eut un tournant dans l'émigration brésilienne, tant au niveau des destinations que des origines géographiques et sociales des migrants. Suite aux attaques du 11 septembre, les Etats-Unis ont augmenté les restrictions à l'immigration. De nombreux Brésiliens se sont réorientés vers d'autres destinations, en l'occurrence l'Europe de l'Ouest. Surtout en Angleterre et au Portugal, l'immigration brésilienne augmenta sensiblement.

Quant à l'origine géographique des migrants, les régions de départ sont devenues plus rurales et plus diversifiées. De nouveaux états ont surgi comme centres d'envoi, en particulier le Goiás. Un article du journal *Daily News* de 2008 rapporte que les autorités goianes estimaient que 400.000 à 500.000 Goians vivaient à l'étranger (Margolis, 2013).

Depuis les années 2000, le phénomène migratoire s'est également diversifié au niveau socio-économique. Les flux récents touchent désormais aussi la classe populaire (C). Selon Margolis, ce *« downward shift in social class »* (Margolis, 2013, p. 48) est le plus sensible aux Etats-Unis. Mais il est observable également ailleurs, dans les nouvelles destinations comme la Belgique qui ont émergé après le 11 septembre.

Mais il convient d'envisager la situation de chaque pays de destination séparément. Ainsi, à Londres et au Portugal, le niveau social reste relativement élevé. La classe moyenne est plus présente suite aux programmes d'échanges universitaires. Certaines universités en Angleterre et au Portugal ont une bonne réputation au Brésil et attirent nombre d'étudiants et de chercheurs. En dehors du secteur académique, un emploi valorisé reste assez accessible au Portugal. Londres, par contre, attire aussi de nombreux migrants de classe moyenne, mais ceux-ci travaillent souvent dans des secteurs non qualifiés. Aussi, au Portugal, les Goians ont commencé à arriver en nombre depuis 2000. En Angleterre, l'Etat de São Paulo reste le lieu d'origine le plus signifiant (Evans, 2014).

Les politiques migratoires de chacun des pays européens jouent également un rôle important. Au Portugal, en Italie et en Espagne, les migrants brésiliens sont nombreux. Or le nombre de Brésiliens qui entrent en Europe par ces pays est très probablement bien supérieur : ils jouent un rôle important comme porte d'entrée pour l'Europe. En effet, les Brésiliens descendants de migrants portugais, espagnols ou italiens peuvent plus facilement en obtenir la nationalité, ce qui leur permet ensuite d'aller au pays choisi au sein de l'Europe. Surtout l'Italie se profile comme un pays transit : « on estime que trois à quatre cents Brésiliens par mois voyagent vers l'Italie avec un passeport

italien mais seul 10% environ y reste ; 40% va vers l'Angleterre et l'autre 40% va vers d'autres pays de la Communauté européenne, principalement l'Espagne et le Portugal » (Margolis, 2013 ; voir aussi Tedesco, 2010). En Allemagne, où les Brésiliens sont de plus en plus nombreux, la descendance peut également faciliter l'obtention de papiers. Or ce pays ne revêt pas le rôle de « porte d'accès » à l'Europe ; il est principalement une destination de résidence pour travailler.

Enfin, notons encore le cas particulier de l'Irlande qui connut une histoire particulière d'immigration, initiée par un Irlandais marié à une Brésilienne et résidant au Brésil (Margolis, 2013 ; Sheringham, 2009). Après la fermeture d'une entreprise d'emballage de viande près d'Anápolis dans l'Etat de Goiás en 1999, ils ont commencé à contracter par voie légale des Brésiliens pour aller travailler dans le secteur de la transformation de viande en Irlande qui était à court de main d'œuvre. Ouvriers qualifiés, ces Goians s'installèrent d'abord dans la ville de Gort et rapidement d'autres entreprises du même secteur commencèrent à solliciter de la main d'œuvre brésilienne goiane et d'autres régions. Parallèlement à ce flux légal, d'autres Brésiliens sans papiers s'y établirent également, en passant d'abord par Gort. La situation s'est renversée avec la récession en Irlande et les restrictions à l'immigration conséquentes.

La crise économique récente a modifié la migration brésilienne partout en Europe. Elle a incité des Brésiliens à rentrer au Brésil. Ces sont les *« repatriados da crise »* (rapatriés de la crise), comme le titre un article de la revue *Istoe* (Pati et Nicacio, 2009). Ils forment un nouveau sujet dans la rubrique « migrations » de la presse brésilienne, qui relate les histoires tragiques de Brésiliens qui ne savent plus financer le retour au pays (Infante, 2011) ou qui souffrent du « syndrome du retour » (difficultés d'adaptation) au Brésil (Lourenço et Cunha, 2012a, 2012b). Ces « rapatriés de la crise » sont par ailleurs attirés par le « boom » économique au Brésil. Mais, observent certains migrants, le Brésil offre seulement des opportunités pour ceux qui sont qualifiés, les non qualifiés n'y auraient pas plus de chances (*Brasileiros deixam Grã-Bretanha...*, s.a., 2012a).

En Europe continentale, les pays méditerranéens sont les plus gravement touchés par la crise. Dans ces pays, à côté de la possibilité du retour, de nombreux migrants brésiliens ont opté pour une autre solution : la migration vers un autre pays européen. L'Europe du Nord moins touchée par la chute d'emploi voit ainsi arriver un flux de migrants brésiliens provenant de l'Espagne, du Portugal et de l'Italie. Ce mouvement semble contredit par les chiffres publiés par l'Itamaraty. Comme je l'ai dit, ces chiffres sont basés sur les consultations et non sur la présence réelle de migrants brésiliens. Je me demande si leur accroissement ne pourrait pas s'expliquer justement par la crise économique. La dégradation des conditions des migrants a bien pu les encourager à s'adresser davantage aux services consulaires brésiliens.

L'espace Schengen facilite la circulation des personnes et les Brésiliens en font largement usage. Avec ou sans documents, les Brésiliens ont toujours circulé. Ils semblent poursuivre ailleurs les « habitudes

migratoires » qu'ils avaient déjà au Brésil. La crise économique a certainement intensifié cette circulation, au sein de l'Europe mais aussi ailleurs. Elle met à nu différents « territoires circulatoires » (Tarrius, 1993) qui grandissent ou rétrécissent, ou encore se déplacent en fonction des opportunités perçues.

L'établissement des migrants brésiliens suit un schéma semblable dans de nombreux pays. Souvent, les premiers lieux d'installation se situent dans des localités qui connaissent une ancienne immigration portugaise, que ce soit aux Etats-Unis, au Canada, en Australie ou en Belgique. Par la suite, selon les circonstances locales et suivant les nouvelles qui circulent à travers les réseaux, ils se déplacent à l'intérieur des pays ou d'un pays à l'autre.

Les Etats-Unis forment un grand territoire circulatoire et il y a des exemples très parlants de la rapidité avec laquelle les Brésiliens peuvent arriver, dynamisant une économie locale endormie, mais aussi disparaître, laissant s'écrouler aussitôt cette nouvelle effervescence économique. Ce fut le cas entre autres de Riverside (New Jersey) ou de Cobb County (Georgia) quand les autorités des lieux adoptèrent une attitude ouvertement anti-immigration (Margolis, 2013 ; voir aussi Marquardt et al., 2013). A la Nouvelle Orléans, l'ouragan Katrina créa de nouvelles opportunités de travail dans la construction. Le besoin de main d'œuvre était tellement prégnant que les autorités fermaient volontiers les yeux sur l'arrivée de Brésiliens (depuis d'autres Etats américains) dont bon nombre étaient des migrants non autorisés (Gibson, 2012).

Un autre de ces espaces circulatoires est formé par le Brésil, le Japon vers l'Australie et le Canada. Nous savons déjà que le Japon est une destination importante. Or la langue française constitue un obstacle majeur et les Brésiliens, en particulier des classes moyennes et diplômés, y sont confrontés à un marché du travail discriminatoire. Du Japon, leur désir d'ascension sociale s'est projeté sur d'autres pays, dont l'Australie. La récession économique au Japon a renforcé cette tendance (Rocha, 2014).

En Europe, les pays méditerranéens sont, comme nous l'avons vu, souvent des lieux intermédiaires vers d'autres pays. Au Portugal, les chercheurs mettent en lumière un territoire circulatoire comprenant le Brésil, le Portugal et l'Angleterre, dont les flux multidirectionnels se sont intensifiés en particulier depuis la récente crise économique. Dans l'imaginaire géographique de ces chercheurs, souvent brésiliens eux aussi, la Belgique est aussi marginale que pour les migrants. Le désintérêt conséquent fait qu'il y a un chaînon manquant dans la compréhension des flux migratoires, car ils ne vont pas jusqu'à considérer la Belgique. Et il semble justement qu'entre le Portugal et la Belgique il y ait des liens dynamiques dans un territoire circulatoire plus vaste.

Chapitre 2 -
La Belgique, au bout du compte

Lors de ma toute première recherche dans l'univers de la migration brésilienne en Belgique en 2007, j'avais connaissance d'une seule étude à ce sujet (Alves, 2005). Heureusement, d'autres chercheurs (Carvalho, 2007 ; Delvaux, 2009 ; Magalhães, 2010 ; Mareels, 2010a, 2010b, 2014 ; Pedroso, 2011 ; Petillon, 2006 ; Schrooten, 2012a, 2012b), mais aussi des acteurs de terrain dans le domaine de la migration (IOM, 2009 ; Pereira, 2008) ont livré depuis des écrits qui constituent une véritable aide à la compréhension de ce phénomène largement informel.

L'étude de l'OIM (IOM, 2009) est la seule recherche sur la migration brésilienne en Belgique de « grande envergure », c'est-à-dire qui concerne plusieurs centaines de personnes. La grande difficulté de cette recherche – fatalement constitutive du sujet de la recherche – fut le statut irrégulier de la plupart des migrants et par conséquent, l'accès aux interlocuteurs. Les auteurs soulignent que cette difficulté se posait en particulier en Belgique, comparée au Portugal et à l'Irlande inclus également dans cette étude.

De par leur statut précaire, les migrants étaient peu enclins à répondre à l'enquête : des 702 questionnaires distribués, 372 furent rendus (dont 10 invalides)[94]. Par ailleurs, la vie associative des migrants brésiliens en Belgique est très peu développée, d'une part parce que la diaspora économique est de date récente[95] et d'autre part, parce qu'elle ne constitue absolument aucune priorité aux yeux des migrants. Les lieux qui réunissent le plus de Brésiliens en Belgique sont les lieux de culte – dont une église catholique, plusieurs dizaines d'églises pentecôtistes allant de 20 à 500 fidèles et un centre spirite[96]. La prise de contact des interlocuteurs se faisait donc dans des milieux spécifiques et « via via », ce qui entraîne un risque de surreprésentation de certaines caractéristiques par un effet boule de neige. Les chercheurs estimaient au demeurant qu'il était problématique que la plupart des enquêtés résidait à Bruxelles. Or au fond, cela ne fait que refléter la réalité étant donné que c'est dans la capitale belge que la grande majorité des Brésiliens se concentrent.

Les résultats présentés dans cette étude sont donc approximatifs et indiquent plutôt des tendances – partagées généralement par d'autres chercheurs – que des faits très précis. De manière avertie, Pedroso (2011) fait toujours allusion à des estimations et évaluations « hypothétiques ». Ce dernier a sans aucun doute fait le travail le plus complet sur la migration brésilienne récente en Belgique. Il a

[94] En Belgique, des questionnaires furent également remplis par téléphone, pour pouvoir augmenter le nombre d'enquêtés.

[95] Ce qui se reflétait dans l'enquête : 77% des enquêtés étaient arrivés en Belgique entre 2002 et 2008.

[96] Le centre spirite (*Noyau d'Etudes Spirites Camille Flammarion*, NEECAFLA), minuscule il est vrai, n'a pas été un lieu d'investigation pour l'OIM.

fait une synthèse utile des travaux précédents (qui déjà se recoupaient régulièrement), complétée par des informations plus récentes.

Sauf mention spécifique, les données présentées ici sont assumés par tous ces auteurs. Je les complèterai par des observations propres et quelques interprétations différentes. Comme ces autres travaux, je ne pourrai qu'offrir des tendances générales, que je tenterai néanmoins de nuancer le plus possible.

1. La récente diaspora économique brésilienne : des liens inédits entre le Brésil et la Belgique

Certains auteurs ont tenté de contextualiser la migration du Brésil vers la Belgique à partir des liens historiques entre ces deux pays (Carvalho, 2007 ; Pedroso, 2011)[97]. Depuis les débuts de la colonisation du Brésil par les Portugais, des personnes issues de nos contrées se sont intéressées à ce territoire. Cet intérêt était commercial et financier, étant donné l'importance du port d'Anvers comme pivot pour la circulation des marchandises issues des colonies européennes. Ainsi, en 1544, Erasmus Schetz (1480-1550), entrepreneur et banquier anversois, devient propriétaire d'un moulin à sucre dans la *Capitania* de São Vicente (plus tard São Paulo), un des plus anciens sur la côte brésilienne (Pedroso, 2011).

C'est surtout à partir du 19e que des liens durables s'établissent entre nos contrées et le Brésil. Moins connue, parce que phénomène de petite ampleur, est l'émigration des Belges vers le Brésil après l'abolition légale de l'esclavage. Ainsi, entre 1830 et 1914, 6.000 Belges auraient fait la traversée de l'Atlantique en direction du Sud. Paraît-il qu'en 1888, il y eut même une « fièvre brésilienne » en Belgique, suite à une campagne de recrutement du gouvernement brésilien pour attirer des agriculteurs :

> Des agents recruteurs, surtout, y allèrent de leurs promesses. Certains laissaient entendre que les émigrants, outre le passage gratuit, recevaient aussi gratuitement une habitation et des terres. On faisait miroiter des salaires cinq fois ou dix fois plus élevés que les salaires belges. Ce recrutement d'« agriculteurs » s'étendait en fait à tout qui se laissait tenter, et il toucha, semble-t-il, une majorité d'ouvriers, d'artisans, de petites gens n'ayant aucun rapport avec la profession agricole. […] Pour la plupart des émigrants, le Brésil, à l'arrivée, se révéla un cauchemar. Les salaires ne ressemblaient en rien à ceux qu'on leur avait promis. Les conditions de travail, sur les plantations où ils étaient forcés, la plupart du temps, de s'engager, leur apparaissaient épouvantables. Ils se sentaient réduits à une sorte de servitude, et leur sentiment n'était sans doute pas faux. « On ne veut voir dans l'immigrant », notait un consul belge au Brésil, « que l'équivalent du bras de l'esclave qui manque et rien de plus ». Seul un certain nombre de véritables agriculteurs, et d'ouvriers ayant trouvé un emploi convenable, tinrent le coup. Le reste (ou du moins ceux qu'avait

[97] Le livre *Brasil e Bélgica* (Stols, Mascaro et Bueno, 2014) passe également en revue les liens entre ces deux pays, plutôt à la manière d'un catalogue, de manière rapide et un peu superficielle.

épargnés la fièvre jaune, car celle-ci fit de terribles ravages parmi les émigrants) dut être rapatrié. (Stengers, 1978, p. 39-40)

Cette « fièvre brésilienne » de courte de durée (1888-1891) toucha environ 2.000 personnes. Elle attira néanmoins l'attention car la Belgique était « un pays où, d'ordinaire, l'on migrait peu vers l'outre-mer » (Stengers, 1978, p. 40).

A cette époque, mais dans un tout autre cadre, un Belge s'est fait remarquer au Brésil : Louis Cruls. Astronome et premier directeur de l'*Observatório Imperial* (Pedroso, 2011), il avait dirigé la *Comissão Cruls* (1892-93) qui devait déterminer le périmètre d'implantation de la future capitale Brasília dans la terre « originelle » du Brésilien, le *sertão*.

Mais au 19e siècle, les deux pays avaient surtout d'assez bonnes relations politiques et économiques. Il semble que « les Latino-américains appréciaient le statut neutre de la Belgique, qui n'avait pas d'artillerie marine pour des interventions militaires – mais qui par contre, sans scrupule aucun, livrait des armes à tous les partis – et dont le roi arbitra à plusieurs reprises les différends, tel celui entre le Brésil et la Grande-Bretagne en 1863 » (Stols, 1993, p. 230). La réputation de la Belgique fut ternie à cause des atrocités coloniales au Congo mais regagna son lustre au cours de la Première Guerre mondiale pour avoir résisté aux Allemands.

En 1920, le roi Albert et la reine Elisabeth firent une visite au Brésil – première visite d'un souverain européen depuis l'indépendance du Brésil (1822). Evénement prestigieux qui aurait marqué les esprits au Brésil, il renforcerait indirectement les relations entre la Belgique et le Brésil (Janssens, 1993). Emblématiques encore pour la première moitié du 20e siècle, furent la création de la *Companhia Belgo-Mineira* en 1921 (aujourd'hui Arcelor Mittal) dans les alentours de Belo Horizonte (Etat de Minas Gerais), l'installation des Ateliers de Construction Electrique de Charleroi à São Paulo en 1920, et d'Electrabel et Solvay dans les années 1930-40.

Pour ce qui est de l'époque contemporaine, la fusion récente d'Ambev et Interbrew en Inbev et le partenariat entre l'*Empresa Brasileira de Aeronáutica S.A. (Embraer)* et Sonaca illustrent le maintien des relations économiques entre le Brésil et la Belgique (Carvalho, 2007 ; Pedroso, 2011).

A partir de 1967, la Belgique accueille aussi des exilés politiques de la dictature. Peu d'entre eux ont choisi de rester quand la situation politique au Brésil s'est améliorée. Dans le film *Brasileiro como eu* (Brésilien comme moi), Susana Rossberg (2008), elle-même ayant fui la dictature et vivant toujours à Bruxelles, offre à voir ces migrants peu connus mais en fin de compte peu représentatifs des Brésiliens en Belgique. Au cours des années 1980, s'y ajoutent les sportifs, liés notamment à l'équitation et au football, qui seraient arrivés en nombre. Pedroso (2011) fait aussi mention de plus de 500 Brésiliens, la plupart sans papiers de résidence, qui seraient venus dans le cadre d'activités équestres. Il note encore la présence remarquée de *capoeiristas*, musiciens et artistes, étudiants

universitaires, intellectuels, jusqu'aux membres de l'ancienne famille royale brésilienne, proche de la famille royale belge.

Comme nous le voyons, les échanges et déplacements les plus intenses entre le Brésil et la Belgique concernaient, jusqu'il y a peu, surtout les élites – mis à part ces Brésiliens venus travailler dans l'équitation. Passant par des canaux « légaux », ils étaient commerciaux, scientifiques, académiques, sportifs et artistiques, et se distinguent du flux migratoire économique récent qui s'est développé petit à petit dans les années '90.

Pour expliquer l'origine de ce flux récent, plusieurs auteurs accordent un rôle particulier aux exilés politiques rentrés au Brésil dans les années '80 tout comme aux élites économiques présentes à Bruxelles, capitale de l'Europe. Ils estiment que ceux-ci ont diffusé au Brésil l'image d'une Belgique accueillante et intéressante. L'idée fut lancée par Carvalho (2007) et reprise dans plusieurs autres recherches (IOM, 2009 ; Martiniello et al., 2010 ; Pedroso, 2011). Le lien établi entre les mouvements des exilés et élites économiques et ceux des migrants actuels me paraît cependant trop rapide. Premièrement, les régions d'origine sont distinctes : les premiers sont issus du Sud du Brésil, les seconds du Centre-ouest. Deuxièmement, les profils sociaux sont très différents, d'une part classe moyenne et l'élite, d'autre part, classes populaires, voire pauvres. Troisièmement, la connexion me paraît encore moins évidente quand il s'avère que la Belgique est, pour nombre de migrants, une des « dernières options » migratoires, en contradiction avec cette image favorable de la Belgique. Pedroso, à la suite de Carvalho, affirme en même temps que la Belgique est un « espace marginal dans les différentes routes d'émigration latino-américaine dans le continent européen » (Pedroso, 2011, p. 100).

Les premiers à arriver, déjà en 1992, étaient vraisemblablement des Goians originaires de Guapó, une petite ville à une vingtaine de kilomètres au sud-ouest de Goiânia. C'est ce qui est relaté dans la revue des Brésiliens de Belgique, *ABClassificados*, en 2007, dans un articule intitulé *« Comunidade de Guapó (GO) é a maior de Bruxelas »* : la communauté de Guapó (Goiás) est la plus grande à Bruxelles (Pedroso, 2011).

Il n'est pas exclu qu'il y ait eu d'autre foyers. En tous les cas, l'idée de migrer vers la Belgique a dû s'étendre progressivement au reste de l'Etat de Goiás tout comme au Triângulo Mineiro, la pointe occidentale de l'Etat de Minas Gerais au Sud de l'Etat de Goiás. Les habitants de cette région sont fortement connectés avec le Goiás, dont la capitale Goiânia se trouve bien plus proche que Belo Horizonte, la capitale *mineira*. Cette région – et en particulier Uberlândia, ville avec quelques 650.000 habitants – est rapidement devenue un autre centre d'émission important. Un pasteur originaire d'Uberlândia me raconta ainsi qu'il était venu en Belgique pour travailler déjà en 1992.

Les migrants brésiliens à Bruxelles ont également une légende sur les débuts de la migration – que j'ai entendue par deux fois. Des Brésiliens travaillant dans le nettoyage de bureaux auraient fait une

vidéo qui les mettait en scène en faisant les fous sur leur lieu de travail et dans laquelle ils affirmaient bien gagner leur vie. Ce petit film aurait circulé et attiré d'autres compatriotes à Bruxelles.

Comme pour toute légende, les origines de la « légende de la vidéo » sont difficilement vérifiables. Ce que je propose d'en retenir, c'est le caractère informel du récent flux migratoire, dans lequel les réseaux ont été le déclencheur principal. Ce sont bien les premiers migrants économiques qui sont responsable de la diffusion de l'idée que Bruxelles est imaginable comme destination migratoire. Or cette idée ne prend souvent racine « qu'au bout du compte », quand d'autres destinations ne semblent plus opportunes pour réaliser le projet migratoire.

La migration brésilienne fait partie de ces « nouvelles migrations » (Martiniello et al., 2010) dans lesquelles les réseaux jouent un rôle prépondérant. Jusqu'en 1974, l'immigration en Belgique était largement organisée par l'Etat, pour redémarrer l'économie dans l'après-guerre avec une main-d'œuvre masculine étrangère. La présence de contingents importants de nationalités particulières, comme les Turcs, les Marocains, les Italiens… dans des régions particulières, faisait partie de cette politique planifiée et officielle. Ce n'est plus le cas des migrants post 1974. L'apparition de nouveaux contingents nationaux dans les grandes villes est due à des logiques informelles, selon une organisation « par la bas », celle des réseaux. C'est ce que l'on observe par exemple dans la migration équatorienne en provenance d'Otavalo dans le nord des Andes équatoriennes ou la migration polonaise depuis la Podlasie dans le nord-est de la Pologne (Grzymala-Kazlowska, 2005) vers Bruxelles. Et c'est manifestement le cas de la migration brésilienne.

2. Les différents moments de la migration brésilienne en Belgique

Au cours des années '90, les migrants économiques brésiliens forment une minorité infime ; la Belgique semble résister à l'image d'Eldorado pour d'éventuels candidats à l'aventure migratoire.

Un fait peut contribuer à illustrer ce désintérêt. Au cours des années '90, il existait une ligne aérienne directe entre São Paulo et Bruxelles. Elle avait été inaugurée au début de la décennie mais prit rapidement fin avec la faillite de Sabena (2001) et la suspension des vols extérieurs par la compagnie brésilienne Vasp SA (2002). Selon Pedroso (2011), l'existence de cette connexion directe n'a pas eu d'impact décisif sur la migration brésilienne en Belgique. Ceci est d'autant plus flagrant que les Brésiliens ont surtout commencé à affluer après l'annulation de ces vols directs. Notons que depuis, les Brésiliens entrent dans l'espace Schengen par un autre pays que la Belgique, souvent le Portugal ou la France.

La migration des Brésiliens en Belgique peut être subdivisée en trois moments qui correspondent à des flux particuliers, qui coexistent avec un mouvement migratoire provenant directement du Brésil. Le premier moment se situe au début des années 2000, avec deux événements qui coïncident. D'une

part, les attentats du 11 novembre et les restrictions à l'immigration aux Etats-Unis encouragent les Brésiliens à réorienter leurs routes migratoires vers les pays européens. D'autre part, il y eut, en 2000, une campagne exceptionnelle de régularisation des sans papiers en Belgique. Selon Pedroso, « […] certains immigrés brésiliens ont réussi à obtenir les documents de résidence dans le pays, fait qui finit par motiver la venue de nouveaux compatriotes, par l'intermédiaire des […] réseaux sociaux. » (Pedroso, 2011, p. 85). Il convient de noter cependant que la plupart des Brésiliens déjà présents en Belgique n'introduisirent aucune demande de régularisation par peur d'être déportés : en communicant leur adresse, ils deviennent localisables par les autorités belges.

Le second moment est lié aux attentats dans le métro de Londres en 2005, quand des migrants se voient refuser l'accès au Royaume-Uni. Selon les observations de travailleurs sociaux de proximité à Bruxelles, les mesures restrictives de Londres ont eu un impact considérable sur le flux migratoire vers la Belgique (Magalhães, 2010). Les récits de tentatives échouées d'entrer en Angleterre sont en effet assez récurrents. Interdits d'accès à l'aéroport de Londres ou à Calais, ces migrants ont réorienté leur route vers Bruxelles.

Le troisième moment concerne des flux qui existaient déjà avant mais qui se sont intensifiés. Il est sans doute le moins visible. Il s'agit des Brésiliens qui ont quitté les pays méditerranéens en raison de la crise économique récente. Ils viennent pour la plupart du Portugal et dans une moindre mesure de l'Espagne. Souvent, ils ont déjà des papiers européens et mettent à profit l'espace Schengen qui permet la libre circulation des travailleurs dans l'Union européenne. Ceux d'entre eux qui décident de s'inscrire dans une commune belge apparaissent donc dans les registres de la population comme des citoyens portugais ou espagnols. En termes statistiques, ils se fondent dans les flux de Portugais et d'Espagnols natifs ou d'autres pays d'origine[98]. Au sein de la diaspora brésilienne actuelle vit l'impression générale que les Brésiliens qui arrivent aujourd'hui ne proviennent plus directement du Brésil mais bien du Portugal.

Au Brésil et en Europe, les Brésiliens mettent dans la balance la crise économique en Europe et le boom économique au Brésil – couramment commentés dans les médias brésiliens, l'une en termes dramatiques, l'autre en termes victorieux. Pesant le pour et le contre, les Brésiliens au Brésil estiment qu'il n'est pas opportun de migrer. A Bruxelles, de nombreux Brésiliens ont décidé de plier bagage et de rentrer au Brésil, où la situation économique leur paraît désormais plus avantageuse.

En ce qui concerne ce troisième moment, il convient de mentionner également la campagne de régularisation de 2009. Cependant, comme nous le verrons, son impact fut peu important et elle ne

[98] Je pense ici en particulier aux migrants du Maghreb qui s'étaient installés en Espagne. Le phénomène est à un certain point comparable. Le monde associatif maghrébin à Bruxelles se voit depuis quelques années confronté à un nouveau « problème » : il est sollicité par des personnes issues à l'origine du Maghreb ne parlant que l'espagnol. Suite à la crise économique, ils sont arrivés en Belgique où ils avaient des connaissances ou de la famille (Spaans-Marokkaanse armen..., s.a., 2009, Spaanse Marokkanen zoeken..., 2010)

semble pas avoir eu d'effet au niveau des arrivées, ce qui s'explique sans doute par la conjoncture économique dont je viens de parler.

3. Le territoire circulatoire du Brésil à la Belgique, routes et déroutes

Les différents moments de la migration brésilienne en Belgique connectent progressivement plusieurs lieux dans un territoire circulatoire complexe comprenant le Brésil, les Etats-Unis, le Royaume-Uni, les pays méditerranéens – en particulier le Portugal – et la Belgique.

Dans ce territoire circulatoire, les Etats-Unis occupent une place plutôt symbolique. En effet, ils n'ont la plupart du temps pas été une destination réalisée mais projetée, avant une prise de conscience que la migration vers cette destination est trop risquée ou infaisable (voir aussi Magalhães, 2010). J'ai rencontré à Bruxelles une famille qui avait vécu aux Etats-Unis dans les années '90 et était retournée au Brésil. Voulant partir de nouveau, les parents m'ont expliqué que les « Etats-Unis étaient devenus impossibles » et qu'ils ont décidé de venir en Belgique. Un Goianien arrivé en Belgique en 2006, me racontait qu'il avait « toujours eu envie de partir ». Sa première destination était les Etats-Unis mais il s'est rendu compte des difficultés bien avant de partir. Ne lâchant pas pour autant son désir de migrer, il a jeté son dévolu sur la Belgique, après avoir appris par sa copine qu'il y avait des Brésiliens en Belgique.

Par contre, le Royaume-Uni, lié au second moment migratoire, est une destination bien souvent concrétisée mais fracassée. De nombreux migrants sont déboutés à l'arrivée. Ainsi, un couple originaire d'Uberlândia me racontait :

> Mais on n'allait pas venir ici [en Belgique]. On est allé à Londres. Là, ils ne nous ont pas laissé entrer. Alors on est rentré au Brésil. Là, une collègue à nous venait ici. Alors on a de nouveau réservé un ticket et on est venu ici. Et on est entré et on est resté ici. Et on est ici jusqu'aujourd'hui. (Regina et Gilberto, Bruxelles, 25.11.2009)

Tiago, originaire de la même ville, arrive en Belgique en 2007. Il allait rejoindre son frère qui vivait déjà à Londres. Il avait acheté un voyage tout compris d'une semaine, avec lequel il était censé séjourner quelques jours à Paris, à Londres et à Amsterdam. L'intention première de ce package était d'avoir un « alibi » pour aller à Londres, qui serait le réel terminus de son voyage. Débarquant dans l'aéroport de Paris, il se dirigea ensuite en Eurostar vers l'Angleterre. Mais sa route fut barrée à Calais : il dut sortir du train et se retrouva dans la rue tout seul, tard le soir et sans parler un mot de français. Il décida de rentrer au Brésil et reprit le TGV pour Paris. Mais à l'aéroport, il n'arrivait pas à avancer la date du vol de retour, prévu seulement pour trois jours plus tard.

> Et je suis retourné à l'hôtel et là mon frère m'appelle. Il disait qu'il connaissait un type qui avait une cousine ici en Belgique, ici à Bruxelles. Je ne voulais pas venir, et je disais : « non, je veux retourner ». Parce que j'étais révolté. Et à la fin, je suis venu. (Tiago, Bruxelles, 09.05.2012)

Il existe ainsi de multiples histoires de Brésiliens qui avaient prévu d'aller à Londres où ils avaient un membre de la famille. Interdits d'accès, ils ne se désistent pas et aboutissent à Bruxelles par l'intermédiaire d'autres Brésiliens moins proches.

D'autres, généralement des pères de famille venus seuls, ont bien réussi à entrer en Angleterre mais n'arrivent pas à faire venir leur famille. Le pasteur Giovane, originaire de São Paulo, raconte sur le blog de son église :

> En 2005, je suis allé à Londres-capitale, sans ma famille […], j'ai fait venir ma famille en 2006, mais Dieu a voulu qu'ils n'arrivent pas à passer par l'immigration, m'obligeant à m'établir à Bruxelles capitale de la Belgique, après deux mois, je suis venu en Belgique […]. (Pasteur Giovane, adrestauracao.webnode.com.br, consulté le 31.10.2013)

Pedroso observe également que pour de nombreux Brésiliens, la destination première était le Royaume-Uni. Il affirme ensuite que la Belgique est également envisagée comme une étape intermédiaire vers les Etats-Unis :

> L'objectif originel de beaucoup était effectivement le Royaume-Uni (et de manière surprenante, à un degré bien inférieur, les Etats-Unis d'Amérique, très probablement à cause de la difficulté d'obtenir un visa consulaire nord-américain et/ou les coûts élevés des services de « traverseurs » (*atravessadores*) ou « coyotes » [en passant par le Mexique notamment]), dans une route migratoire clandestine qui passait par l'aéroport de Paris […], continuant vers la Belgique, *territoire qui en réalité ne serait utilisé que comme escale*, pour ensuite continuer vers la République d'Irlande et, à partir de ce pays, entamer le voyage en direction de l'objectif final, par intermédiaire de l'Irlande du Nord, où les contrôles des frontières ne seraient pas non plus très rigoureuses. (Pedroso, 2011, p. 41, souligné par moi)

J'avoue être un peu consternée par la complexité de cette route vers les Etats-Unis. Selon mes données, la Belgique ne se profile pas comme une étape intermédiaire vers les Etats-Unis, mais bien une alternative à cette destination. Je me demande si dans leurs récits, les interlocuteurs de Pedroso ne projetteraient pas les Etats-Unis comme la destination rêvée, suite aux déceptions dues d'une part, à l'infaisabilité de la migration vers les Etats-Unis, et d'autre part, aux difficultés rencontrées au quotidien en Belgique.

Ainsi, Regina et Gilberto, que j'ai déjà cités plus haut, en arrivent à idéaliser Londres après leur renvoi au Brésil et la découverte de la réalité du Brésilien sans papiers à Bruxelles – seconde destination. Londres était leur premier choix et leurs expériences en Belgique établissent *a posteriori* la préférabilité de cette destination – ici en l'occurrence en ce qui concerne les limitations du marché du travail au noir des Brésiliens :

> Mais en arrivant ici on a vu pourquoi c'est comme ça : là à Londres, l'homme ne travaille pas seulement dans la construction… […] Genre immigré, il y a d'autres domaines dans lesquels l'immigré peut travailler là-bas. […] Restaurant, supermarché, ces trucs-là. Ici non. Ici c'est *très* difficile pour que l'homme puisse travailler dans, dans quelque chose. […] C'est pour ça qu'on a choisi d'aller là-bas. (Regina et Gilberto, Bruxelles, 25.11.2009)

Il me semble peu probable que la Belgique soit une étape pour aller aux Etats-Unis, en raison de la politique migratoire belge. A la différence d'autres pays européens que j'ai commentés, la Belgique

n'est pas un « facilitateur » vers d'autres destination. Pour les Brésiliens, la Belgique n'a jamais vraiment eu la réputation d'être un pays où les papiers sont facilement acquis. La Belgique s'offre comme une alternative de second choix aux Etats-Unis et surtout à Londres, plutôt qu'une étape intermédiaire pour les atteindre. Ou comme le dit de manière juste Beatriz Camargo Magalhães : « La Belgique [est] le "remplaçant pauvre" des Etats-Unis et de Londres, qui restent comme référence de "panacée universelle" » (Magalhães, 2010, p. 111).

Si les Etats-Unis et le Royaume-Uni s'inscrivent dans ce territoire circulatoire plutôt à partir de moments précis, le Portugal et le Brésil en ont toujours fait partie. La nouveauté de ces dernières années consiste principalement dans l'intensification des mouvements du Portugal vers la Belgique d'une part, et de la Belgique vers le Brésil d'autre part, pour les raisons que j'ai déjà discutées.

En ce qui concerne les retours au Brésil, la plus grande partie est sans aucun doute aussi informelle que l'arrivée des Brésiliens. Les retours font régulièrement l'objet de commentaires des migrants brésiliens. Ils évoquent alors non pas ceux qui ont réalisé leurs objectifs mais ceux qui n'ont pas tenu le coup :

> Ici, il y a beaucoup de choses différentes. Alors, la personne recule, et il y en a beaucoup qui arrivent ici et la semaine suivante ils repartent déjà. Ils ne tiennent pas le coup ici. Il y a quelques jours, nous sommes allés téléphoner à la famille [dans un *call shop*] et là, on était en train de parler, débarque un Brésilien qui venait d'arriver en Belgique. Il pleurait pendant qu'il parlait à son épouse – tu l'entendais dans la conversation – et il pleurait parce que son fils et sa femme lui manquaient. On connaît quelqu'un qui était arrivé ici, il est resté une semaine et il est reparti. […] Il a pris son vol avec son ticket qui était encore valide, et il est parti. Et il y en a *beaucoup* comme ça ! (Regina et Gilberto, Bruxelles, 25.11.2009)

Un autre Brésilien me racontait l'histoire d'une fille qui n'en pouvait plus mais n'avait pas les moyens pour rentrer au Brésil : « elle a commencé à crier comme une folle dans la Gare du Midi pour que la police l'arrête et qu'elle soit renvoyée au Brésil aux frais du gouvernement belge ». Le retour des Brésiliens est également cause de désespoir pour les pasteurs pentecôtistes. Surtout ces dernières années, ils voient dégrossir leurs assemblées malgré les efforts prosélytes. Le lecteur imaginera bien que ceci pose particulièrement problème dans une église comme *Videira*, obsédée par la croissance numérique. Le pasteur Ricardo m'en faisait part à chaque fois, car le retour de Brésiliens par dizaines fait obstacle à ces objectifs, comme nous le verrons dans la dernière partie.

Le retour au Brésil est aussi « aidé » par des instances officielles et des organisations non gouvernementales. Leurs chiffres en décrivent partiellement les tendances. Les données de l'Office des Etrangers (OE) fournissent des informations sur les retours forcés, après arrestation, souvent lors de contrôles de l'Inspection Sociale sur les chantiers. De 2007 à 2014, ils font partie du « top 5 des nationalités rapatriées » – avec, en 2007, un record de 440 rapatriements directs et 127 rapatriements après enfermement en centre fermé/prison (Office des Etrangers, 2008, 2009, 2010, 2011, 2012, 2013, 2014, 2015).

La déportation génère une angoisse mortelle car elle est vécue comme une humiliation, les migrants craignant d'être vus comme des minables par leurs compatriotes, surtout au Brésil mais aussi en Belgique. Parfois, ils tentent de minimiser en disant qu'ils ont eu « des vacances gratuites et imprévues » au Brésil. Ce sont généralement ceux qui persistent et signent : après un mois ou deux, ils sont de retour en Belgique et reprennent le cours de leur existence de migrant non autorisé.
Fedasil[99], pour sa part, gère un programme de retour volontaire en collaboration avec l'Organisation Internationale des Migrations (OIM) et Caritas International. Les Brésiliens recourent le plus souvent à l'OIM, dont je présente les statistiques de 1992 à 2012 dans le tableau 3.

Tableau 3 : Retours effectifs de Brésiliens à partir de la Belgique (OIM, 2012, 2013).

1992	4
1993	1
1994	1
1995	2
1996	18
1997	8
1998	28
1999	23
2000	14
2001	77
2002	120
2003	365
2004	637
2005	714
2006	708
2007	805
2008	697
2009	886
2010	915
2011	770
2012	683

L'OIM s'est activement intéressée au phénomène de la migration brésilienne pour mieux organiser son programme de retour volontaire. C'est à cet effet qu'elle avait commandé en 2008 la recherche déjà mentionnée sur la migration brésilienne en Belgique, au Portugal et en Irlande (IOM, 2009). Inquiétée par les activités de « recrutement » de migrants au Brésil, l'OIM a ensuite lancé une campagne d'information concernant le retour volontaire dont le côté le plus visible fut la campagne d'affichage dans la Gare de Midi, les stations de métro bruxelloises, notamment à Saint-Gilles, et *ABClassificados* (OIM, 2010) (fig.35).

[99] Agence fédérale pour l'accueil des demandeurs d'asile.

De 2004 à 2014, les Brésiliens sont, en Belgique, les migrants qui ont le plus bénéficié de ce programme (4.227)[100]. Il s'adresse entre autres aux migrants irréguliers, prend en charge les coûts liés au retour et assiste à leur réintégration (professionnelle) dans le pays d'origine avec éventuellement une prime[101], à condition de ne pas revenir en Belgique endéans les cinq ans.

Depuis 2011, l'ASBL[102] *Abraço* qui vient en aide aux lusophones en situation précaire ou irrégulière, est devenue partenaire de ce programme. Jusqu'en 2014 – année de l'arrêt des activités de cette ASBL par manque de personnel (bénévole) – *Abraço* a intensivement aidé les migrants brésiliens à constituer leur dossier pour bénéficier du programme de retour volontaire.

Les liens entre la Belgique et le Portugal sont très denses et sans doute les plus complexes. Comme je le disais, ce flux existait bien avant la récente crise économique. Depuis son entrée dans la Communauté Européenne en 1986, le Portugal a connu une croissance économique qui a attiré d'abord des Brésiliens qualifiés. La migration brésilienne ce serait « prolétarisée » (Padilla, 2008) par la suite parce que :

> […] peu à peu les propres besoins internes du marché du travail [au Portugal] ont changé et une demande croissante pour une main-d'œuvre moins qualifiée est apparue, surtout vu le boom de la construction mené par les travaux publics (construction de nouvelles routes, construction d'un second pont sur le Tage, construction des infrastructures pour l'Exposition mondiale de 1998 à Lisbonne, construction des stades de football pour le Championnat européen de 2004, etc.). (Padilla, 2008, p. 69)

Une bonne partie des migrants brésiliens peu qualifiés y détenaient un travail contractuel dans la construction, mais aussi dans les secteurs hôtelier et de la restauration ainsi que dans divers services. La langue commune, comme je l'ai dit, est un facteur d'attraction, tout comme les politiques migratoires. Le Brésilien descendant de Portugais y obtient assez facilement la nationalité. Il y est plus aisé aussi de trouver un travail donnant lieu à un contrat qui permet d'avoir un permis de résidence. Celui-ci est renouvelable chaque année pendant cinq ans, après quoi le migrant peut accéder à la résidence permanente. En outre, la politique migratoire portugaise – ou plutôt sa mise en œuvre incohérente – était bénéfique pour les migrants qui outrepassaient le séjour autorisé de trois mois :

> L'entrée d'immigrants est réglementée par des quotas qui sont établis annuellement et qui se basent sur des rapports bisannuels. Cependant, la grande quantité de processus de régularisation implantés depuis l'an 2000 (2001, 2003, 2004) laisse penser que la gestion des flux n'a pas été effective. Pour cela, jusqu'à présent, l'établissement de quotas n'a pas été effectif comme forme pour prévenir et administrer l'immigration, mais au contraire, les quotas finissent par fonctionner *ex post*. Comme le dit Fonseca et al., (2005, p. 3) : « les

[100] avrr.belgium.iom.int, consulté le 28.04.2014.

[101] « 700 euros pour le demandeur principal ; 700 euros pour tout adulte à charge supplémentaire : 350 euros pour les mineurs à charge ; un montant supplémentaire de 500 euros pour les personnes reconnues comme étant vulnérables » (OIM, 2012, p. 32).

[102] Association sans but lucratif.

> quotas n'ont pas servi à recruter des travailleurs étrangers mais à régulariser les immigrants déjà établis ». (Padilla, 2008, p. 68-69)

Les attraits du Portugal sont donc multiples. Cependant, pour le travailleur non qualifié qui veut se faire de l'argent « rapide », le pays laisse à désirer : « au Portugal, tu peux travailler mais le salaire n'est pas aussi intéressant qu'en Belgique ». C'est ainsi que, suivant les informations qui circulaient dans les réseaux, des Brésiliens établis au Portugal commençaient à arriver en Belgique.

L'intégration, depuis 1995, du Portugal dans l'espace Schengen facilite certainement cette mobilité entre le Portugal et la Belgique. Les dispositions des accords de Schengen (1985), habilement appliquées, offrent par ailleurs de nouvelles possibilités de bénéfices. Les Brésiliens les ont découvertes progressivement, en l'occurrence celles qui concernent le détachement des travailleurs au sein de l'UE et la fiscalité. Ils les interprètent à la lettre, les appliquent d'une manière qui ne va pas tout à fait dans le sens voulu par les législateurs européens, les contournent…

Dans ce cadre, les stratégies des migrants brésiliens ne sont pas éloignées de celles des migrants portugais. De ce fait, il me semble opportun de questionner le rôle de l'immigration portugaise en Belgique. Elle a débuté dans les années '60, suite aux politiques migratoires du gouvernement belge qui engageait de la main d'œuvre étrangère peu qualifiée. A Bruxelles, l'immigration portugaise était surtout informelle et le fait de Portugais qui fuyaient à la fois le régime dictatorial de l'*Estado Novo* (1933-1974) et la pauvreté (Devos et Dams, 2010 ; Foyer, 2011 ; Morelli, 1992). S'il y a des hauts et des bas dans ce flux, il a néanmoins été ininterrompu. Ensuite, avec l'entrée du Portugal dans l'UE et dans l'espace Schengen, l'immigration portugaise en Belgique reprit de plus belle (Foyer, 2011 ; Pedroso, 2011).

Dans les années '90, comme nous l'avons vu, les Brésiliens étaient déjà solidement installés au Portugal. Ils sont dispersés dans toutes les régions du Portugal mais se concentrent dans la région centrale et le Nord. Les tout premiers migrants portugais étaient principalement originaires de l'Alentejo, mais un flux plus récent émane du Nord (Foyer, 2011), région qui après Lisbonne, accueille le plus de Brésiliens (du moins « légaux ») (Gomes et Baptista, 2003). La piste d'un réseau d'informations lusophone, composé à la fois de Portugais et de Brésiliens, reste à investiguer. Mais elle semble une hypothèse plausible. J'ai connaissance du cas d'un Brésilien installé pendant plusieurs années au Portugal, avant de partir pour la Belgique, suivant une connaissance portugaise qui avait migré avant lui[103]. En outre, comme dans d'autres pays, les Brésiliens se sont installés d'abord dans les quartiers de Bruxelles caractérisés par une forte présence portugaise, en particulier Saint-Gilles, mais aussi Anderlecht et Ixelles. Les Portugais étaient les employeurs des premiers

[103] J'ai reçu cette information de Bruno Zavataro, doctorant en criminologie à l'ULB, qui travaille sur la résolution de conflits dans le milieu de la migration brésilienne à Bruxelles. J'en profite pour le remercier ici de tout cœur pour m'avoir donné accès à toutes ses entrevues avec des migrants brésiliens à Bruxelles.

migrants brésiliens dans les années '90. Dès ce moment, des Brésiliens s'établissent en Belgique après avoir résidé au Portugal. Portugais comme Brésiliens viennent travailler en Belgique en raison des salaires (légaux ou non) nettement plus élevés qu'au Portugal. Il est peu probable que les Portugais aient fait démarrer la migration brésilienne du Portugal vers la Belgique, mais ils ont pu y contribuer par l'exemple de leur propre mobilité (en affinité avec celle des Brésiliens), l'existence à Bruxelles d'un réseau lusophone, qui comprend à la fois des Portugais et des Brésiliens et dans lequel, au moins dans les années '90, les Brésiliens étaient fortement dépendants des employeurs portugais.

C'est peut-être en travaillant pour les Portugais qu'un commerce de faux papiers portugais s'est mis en route. Le fait de parler la même langue peut servir d'alibi et embrouiller les inspecteurs du travail. Il est connu que dans les importants chantiers (publics) de construction et les grandes entreprises de nettoyage, des Brésiliens irréguliers travaillent sous contrat mais avec des faux papiers d'identité portugais, fournis souvent par les patrons eux-mêmes. A partir de 2005, ces Brésiliens constituent une nouvelle « problématique » dans les rapports de l'OE :

> Dans le secteur de la construction, les ressortissants brésiliens méritent une mention spéciale : lorsque des ressortissants portugais ont été interceptés lors de contrôles de chantiers, il est ensuite apparu que dans de nombreux cas, il s'agissait en fait de Brésiliens qui utilisaient des faux documents de séjours portugais et/ou européens (les Brésiliens parlent le portugais). (Office des Etrangers, 2006)

A partir de 2007, ce problème est devenu « typique » des Brésiliens :

> Les Brésiliens ont presque tous été arrêtés lors de contrôles dans le secteur de la construction et étaient généralement en possession de faux documents d'identité portugais et/ou de faux permis de séjour belges. (Office des Etrangers, 2008)

Ces faux papiers portugais seraient fournis entre autres par des fonctionnaires portugais qui vendent des documents *blanco* – pour compenser les coupes dans leur salaire par l'Etat – et par des villageois appauvris au Portugal (Schoofs et Michiels, 2010).

En 2010, l'OE constate que parmi tous les abus signalés, les faux documents portugais sont les plus courants et le fait de Brésiliens :

> Depuis deux années consécutives, le Portugal se classe en tête de cette liste [de faux documents] (72% du nombre total de signalements[104]). La grande agglomération bruxelloise enregistre la plupart des abus. Concrètement, la majeure partie des abus sont commis par des Brésiliens qui détournent de fausses cartes d'identité portugaises et les utilisent pour accéder à un emploi (principalement dans le secteur du bâtiment). (Office des Etrangers, 2011, p. 155)

Un an plus tard, il ajoute :

> Les faux documents sont également utilisés dans le cadre d'escroqueries des autorités. Par exemple, un Brésilien s'est fait enregistrer dans trois communes différentes, se faisant

[104] En 2009, il s'agit de 72 cas, en 2010, de 86 cas (Office des Etrangers, 2011, p. 155). En 2011, 188 cas sont signalés (Office des Etrangers, 2012, p. 174).

> passer à deux reprises pour un Portugais et une fois pour un Italien. (Office des Etrangers, 2012, p. 175)

Mais en 2012, l'OE détecte que « le mode opératoire utilisé des Brésiliens (qui, de manière générale, faisaient usage de faux documents portugais) a changé » . En effet, le nombre de signalement de faux documents portugais utilisés par des Brésiliens a diminué au profit de faux documents italiens[105]. Il reste à savoir comment s'est développé ce lien avec l'Italie. S'il est connu que les migrants brésiliens travaillent également pour une minorité de patrons italiens[106], je n'ai pas connaissance d'Italiens qui instiguent leurs travailleurs sans documents à utiliser des faux documents d'identité italiens – contrairement aux patrons portugais.

La connivence entre Portugais et Brésiliens est perceptible également dans leur utilisation des dispositions des accords de Schengen. Dans l'optique de créer un grand marché européen unifié, ils permettent le détachement des travailleurs de citoyenneté européenne dans un autre pays de l'UE. Une directive[107] établit que « [l]es salaires et les conditions de travail sont celles du pays d'accueil. En revanche, les cotisations sociales sont celles du pays d'origine. » (Delivet, 2014, p. 5). Les employeurs et travailleurs portugais comme brésiliens appliquent cette directive dans une logique win win. Les employeurs paient des cotisations patronales inférieures qu'en Belgique[108] et les travailleurs gagnent un salaire supérieur qu'au Portugal.

> Ce détachement ne peut toutefois dépasser 24 mois. […] Le règlement n°987.2009 précise en outre que l'employeur doit exercer normalement son activité sur le territoire de l'Etat d'envoi. Un délai d'un mois s'applique entre le recrutement d'un travailleur et son détachement. Un délai de carence de deux mois est également prévu entre deux détachements au sein d'une même entreprise.
>
> Ces dispositions visent à combattre la fraude au détachement. L'écart entre les taux de cotisations sociales d'un Etat membre à l'autre peut inciter des entreprises à domicilier une partie de leurs effectifs dans un pays « à bas coût » au sein d'une entreprise « boîte aux lettres », n'ayant de fait aucune activité réelle au sein du pays d'envoi et n'existant que pour le détachement. (Richard, 2014, p. 2)

Il s'avère que les Portugais et les Brésiliens sont plutôt experts dans la « fraude au détachement »[109] – appelée aussi « faux détachement » ou « détachement de complaisance ». Leurs sociétés de construction et de nettoyage portugaises n'exercent généralement aucune activité sur le territoire

[105] 32 cas de faux documents portugais (35% des signalements) et 17 cas de faux documents italiens (18% des signalements) (Office des Etrangers, 2013, p. 187‑188).

[106] Dans les quartiers d'installation des migrants brésiliens à Bruxelles (cf. infra), il y a en effet de nombreux migrants (anciens) d'origine italienne qui travaillent notamment dans le secteur de la construction. Les Espagnols y forment également un contingent important, également issu d'une migration plus ancienne et opérant dans le secteur de la construction. Les Brésiliens ont parfois aussi des patrons espagnols, mais ils sont une minorité. Il se peut que la falsification de documents italiens soit une initiative entièrement brésilienne.

[107] Directive 96/71 du 16 décembre 1996.

[108] En Belgique, le taux des cotisations patronales s'élève à 48,65%. Au Portugal, il s'élève à 23,75% + une provision en cas d'accident de travail en fonction des risques. Taux en 2014 (cleiss.fr).

[109] Notons que depuis quelques années, les Roumains, Bulgares et Tchèques ont également recours au « faux détachement ».

portugais et n'existent visiblement que comme alibi pour pouvoir (faire) travailler en Belgique. Ils utilisent le détachement pour faire venir et travailler leurs compatriotes en Belgique et ce de façon permanente. Les travailleurs brésiliens qui résidaient déjà au Portugal continuent de cette manière aussi à renouveler leur résidence portugaise – tout en travaillant en Belgique – jusqu'à ce qu'ils obtiennent la citoyenneté portugaise. Ceux qui vivaient déjà en Belgique sans forcément avoir transité par le Portugal, sont amenés par leurs patrons portugais ou brésiliens à se domicilier au Portugal pour ensuite travailler par détachement en Belgique. Bruno Devillé, inspecteur du SPF Sécurité Sociale, explique :

> [D]es travailleurs illégaux brésiliens résidant de manière habituelle en Belgique […] sont recrutés ici même et sont ensuite amenés au Portugal. Au Portugal, sur base de contrats de bail relatifs à des domiciles fictifs, les illégaux, avec l'aide de leur patron, vont s'inscrire auprès du Ministères des Finances portugais. Sur base de cette inscription, ils reçoivent une « carte de contribuable » établie à leur véritable identité. Dès le retour en Belgique, les travailleurs illégaux sont mis en possession, souvent par l'entremise d'un faussaire lié avec leur patron et contre argent, d'un faux document de séjour portugais portant leur véritable identité brésilienne (la même que celle apparaissant sur leur passeport national et sur la carte de contribuable portugais). Ensuite, pour chaque travailleur illégal, un contrat de travail est établi avec une société portugaise ad hoc, une déclaration Limosa (déclaration par voie informatique rendue obligatoire pour tout travailleur étranger (salarié, indépendant, stagiaire) venant temporairement travailler en Belgique ou pour le compte d'un utilisateur belge) est effectuée et des documents de détachement (authentiques ou falsifiés) sont fournis. Certains des travailleurs en question sont même renseignés, en déclaration Limosa, comme étant des travailleurs indépendants, associés de l'entreprise portugaise ad hoc. […] Il est évident que l'usage de documents falsifiés, mais portant de véritables identités, couplé avec l'usage d'une véritable carte de contribuable portugais et la présentation de documents relatifs à un détachement à pour but, en cas de contrôle, d'induire les services de police ou d'inspection en erreur ou, à tout le moins d'induire un doute raisonnable permettant d'éviter l'arrestation des travailleurs et donc les conséquences directes et « désagréables » pour l'utilisateur. (Devillé, 2010, p. 33‑34)

La Cellule de Traitement des Informations Financières (CTIF) estime en effet que « [p]our les inspections sociales, il est très difficile de vérifier la légalité du détachement et la validité des formulaires de détachement. » (CTIF, 2013, p. 81).

Le Portugal a par ailleurs encore l'avantage qu'il est plus facile, pour les Brésiliens sans papiers, de monter une société dont ils sont eux-mêmes le patron.

Ces tactiques créent un va-et-vient permanent entre la Belgique et le Portugal pour régler des questions administratives, facilité par les compagnies aériennes *low cost* et la libre circulation dans l'espace Schengen. Elles sont développées dans l'optique de faire le maximum de gains. Mais elles sont instiguées également par le cadre légal pour la migration[110] en Belgique, dernier pays que je traite dans cet espace circulatoire. Pour les migrants brésiliens, il est très difficile d'obtenir des documents de séjour et de travail légaux. « Forcés à l'illégalité », certains profitent même de

[110] *Loi sur l'accès au territoire, l'établissement et l'éloignement des étrangers* du 15 décembre 1980 et *Loi relative à l'occupation des travailleurs étrangers* du 30 avril 1999.

l'informalité de leur statut pour bluffer les autorités (fiscales), mais aussi leurs compatriotes moins experts dans les tactiques de contournement ou d'infraction des lois, j'y reviendrai.

En Belgique, depuis 1974, les frontières sont fermées à l'immigration de main d'œuvre non ou peu qualifiée et le regroupement familial est depuis un vecteur important d'immigration légale, auquel s'est ajoutée l'autorisation de séjour temporaire d'étudiants étrangers (Martiniello et al., 2010 ; Morelli, 1992).

Avec le temps, le regroupement familial est devenu une base *relativement* importante de régularisation. Ainsi, des 5.478 Brésiliens disposant d'un titre de séjour au 31 décembre 2010, 2.892 l'auraient obtenu suivant cette disposition légale – 251 Brésiliens l'auraient obtenu dans le cadre d'études[111]. En ce qui concerne le regroupement familial, quelques 200 Brésiliens auraient obtenu un titre de séjour en tant que parent étranger auteur d'un enfant belge (Pedroso, 2011) et suite a quelques bizarreries législatives résolues en 2007. Avant cette date, le droit brésilien subordonnait l'attribution de la nationalité brésilienne aux enfants nés de parents brésiliens à la résidence sur le territoire brésilien (*jus solis*). Les enfants des migrants brésiliens nés en Belgique étaient ainsi apatrides car en Belgique, le *jus sanguis* était de vigueur. Le Code de la Nationalité belge fut modifié par la Loi du 27 décembre 2006 (art.380) pour établir que la nationalité belge n'est accessible qu'aux enfants nés de parents étrangers qui ne peuvent remplir les formalités administratives (par les services diplomatiques ou consulaires de leur pays d'origine) pour obtenir la nationalité des parents. Un an après, la constitution brésilienne fut amendée pour permettre d'attribuer également la nationalité brésilienne aux enfants de parents brésiliens à l'étranger, dans une répartition brésilienne compétente (Nussenzveig, 2008).

Or, après ces modifications de part et d'autre, les autorités belges ont dénoncé la tendance de certains Brésiliens (et Equatoriens) à ne pas transmettre leur nationalité à leurs enfants, en omettant de les inscrire au consulat, dans l'optique d'un « risque d'apatridie volontairement organisée » (Cour Constitutionnelle, 2009). Elles estimaient donc qu'ils « forçaient » en quelque sorte l'attribution de la nationalité belge à leur enfant pour ensuite recourir au regroupement familial. Or, de toute manière l'obtention du titre de séjour pour les parents étrangers auteurs d'enfants belges n'était pas une sinécure étant donné que l'OE considéraient que « rien n'empêche l'enfant belge de retourner avec ses parents, étant donné que le droit de rester sur le territoire belge lui est complètement acquis,

[111] Cette information provient de l'OE et m'a été transmise par Mônica Pereira. Pour des raisons que j'ignore, ce chiffre de 5.478 ne correspond pas au chiffre du registre de la population (5.234) reproduit plus loin dans le tableau 5.

mais ce droit n'emporte nullement l'interdiction de quitter son pays » (Voos et van Zeebroeck, 2006, p. 4)[112].

Le regroupement familial et les études sont une voie d'accès au titre de séjour qui est visiblement très limitée. En réalité, la plupart des migrants brésiliens arrivent en Belgique avec un passeport en bonne et due forme mais restent au-delà du temps autorisé de trois mois. Au préalable, ils n'ont fait aucune demande de permis de résidence, ni de travail. Une fois sur place, les catégories légales auxquelles ils peuvent généralement recourir sont celle des « circonstances exceptionnelles », très vaguement définies par la loi[113], et celle pour motifs de santé[114].

Dans quelques cas, les abus de patrons peu scrupuleux ont donné lieu à des régularisations, quand un Brésilien a été reconnu victime de traite et de trafic d'êtres humains[115]. Les cas d'exploitation sont courants et concernent plus souvent les hommes. Mais la plupart des Brésiliens ne dénoncent pas leurs patrons. D'une part, ils estiment que le statut de sans papiers prive de tout droit. D'autre part, ils craignent d'être déportés eux-mêmes – même si une dénonciation fondée, une collaboration avec les autorités judiciaires *et* le jugement de l'affaire devant les tribunaux permettent au contraire la régularisation.

De toute manière, les autorités sont devenues réticentes pour accorder ce statut de victime aux Brésiliens non autorisés :

> Voici deux ou trois ans, de nombreuses personnes issues du milieu de la construction ont été placées sous le statut de victimes, notamment dans le milieu des filières brésiliennes. On constate toutefois que ces chiffres diminuent. En effet, l'inspection sociale a acquis une bonne connaissance de ces milieux d'illégaux. En fait, les cas se multiplient mais ils sont communs et ne présentent pas de circonstances aggravantes ou qui révèlent une traite caractérisée. Il s'agit « juste » de la pratique du milieu, si regrettable soit-elle.
>
> Une concertation a eu lieu avec les milieux judiciaires où l'on s'est interrogé. Si les critères de base étaient appliqués, les 300 ou 400 Brésiliens illégaux repérés annuellement risqueraient de se retrouver sous le statut de victimes. Dans ces proportions, ce statut aurait-il encore du sens ? (Propos de Bruno Devillé, Sénat de Belgique, 2010, p. 111)

De manière tragique, le nombre de victimes semble banaliser les abus… Ce fonctionnaire de l'Inspection sociale (et membre de la Cellule Traite des êtres humains) paraît aujourd'hui davantage intéressé par ceux qui commettent les abus que par ceux qui en souffrent. Car l'exploitation des travailleurs sans papiers va généralement de pair avec la fraude fiscale et sociale, où se trouve le réel point névralgique du travail « illégal » : il ne rapporte pas à l'Etat.

---

[112] Par ailleurs, jusqu'à la Note d'Instruction du 19 juillet 2009 (cf. infra), la régularisation de parents étrangers auteurs d'enfant belges était liée à la condition que… les parents puissent être maintenus financièrement par l'enfant (Pedroso, 2011) !

[113] Art. 9*bis* de la Loi du 15 décembre 1980.

[114] Art. 9*ter* de la Loi du 15 décembre 1980.

[115] Code pénal art.433*quinquies* et Loi du 15 décembre 1980 art. 77*bis*.

A l'analyse des rapports de l'OE[116], j'observe en parallèle que les Brésiliens sont passés du statut de victime au statut de criminel. Ils y apparaissent en 2006 avec 21 cas d'exploitation économique et 2 dans la prostitution : « 2006 a connu une forte augmentation de ressortissants brésiliens, en particulier dans le secteur de l'exploitation économique (souvent le bâtiment) » (Office des Etrangers, 2007, p. 75). Leur nombre augmente un peu en 2007 – 25 cas d'exploitation économique, 1 cas de trafic d'êtres humains, 1 cas de prostitution (Office des Etrangers, 2008, p. 85) – pour diminuer de manière drastique les années suivantes[117]. A partir de 2010, les rapports de l'OE ne les mentionnent plus en tant que victimes mais dénoncent de plus en plus les pratiques de faux documents. Si légalement l'utilisation de faux documents d'identité est considérée un abus, celui qui commet cette infraction ne cesse pas nécessairement d'être une victime d'exploitation économique, comme j'ai pu l'observer sur le terrain.

Le commentaire susmentionné de l'inspecteur social met également en avant que l'exploitation des migrants est désormais envisagée comme un problème brésilien plutôt que belge. Pour louable qu'il soit, le projet de prévention créé en 2009 par l'OE est illustratif à cet égard :

> L'objectif du premier projet est de donner des informations aux victimes potentielles de traite des êtres humains pour les rendre moins vulnérables et éviter qu'elles ne tombent entre les mains de trafiquants d'êtres humains. L'OIM a organisé la campagne de septembre à décembre 2009 en étroite collaboration avec l'OE, les services d'Inspection sociale et la Police fédérale. Le deuxième projet comprend l'organisation de deux ateliers à Goiânia et à Bruxelles pour mieux collaborer dans la lutte contre les abus. […] pour donner le coup d'envoi de cette collaboration, l'OE avait invité le Secrétaire d'Etat à la Justice brésilien en Belgique en octobre 2009. (Office des Etrangers, 2010, p. 205)

Je n'ai aucune connaissance du résultat de ce projet de prévention. Et je n'ai, en aucun cas, observé une diminution des pratiques d'exploitation économique dans le discours des migrants brésiliens. Dans la revue des Brésiliens de Belgique, *ABClassificados*, cette thématique revient très régulièrement (fig.36). Dans sa 100e édition (septembre 2015), la problématique des *patrões caloteiros* (patrons fraudeurs) gagne une fois de plus la couverture du magazine.

En temps habituel, la plupart des Brésiliens ne peuvent donc invoquer aucun motif légalement justifiable et résident comme migrants non autorisés sur le territoire belge, comme nous le voyons confirmé dans les tableaux 4 et 5.

Quand nous comparons les estimations proposées par l'Itamaraty (tableau 4) d'une part, et les chiffres de l'IBGE pour 2010 (tableau 4) et du registre de la population belge (tableau 5) d'autre part, la discrépance saute aux yeux. Même si les estimations de l'Itamaraty sont à considérer avec prudence, nous pouvons confirmer que les Brésiliens en Belgique sont largement des migrants non autorisés.

---

[116] J'ai consulté les rapports de l'OE de 2005 à 2014.

[117] En 2008, 8 cas d'exploitation économique, 1 de prostitution (Office des Etrangers, 2009, p. 96) ; en 2009, respectivement 9 et 1 (Office des Etrangers, 2010, p. 82).

Sophie Vause (2013) observe que dans les registres de la population, les Brésiliens représentent aujourd'hui une part importante des migrants latino-américains en Belgique. Les 7.463 Brésiliens légalement établis en Belgique en 2013 constituent plus d'un tiers des Latino-américains, alors qu'en 2001, les Brésiliens n'en formaient même pas un cinquième.

Tableau 4 : Estimations des Brésiliens présents en Belgique publiées par l'Itamaraty (source : brasileirosnomundo.itamaraty.gov.br)

2008*	43.638
2009*	42.000
2010**	5.563
2011*	60.000
2012*	43.000
2013*	55.000
2014*	48.000

* Estimations sur base du consulat brésilien à Bruxelles.
** Recensement de l'IBGE de 2010.

Tableau 5 : Chiffres officiels des Brésiliens présents en Belgique (Vause, 2013)

	Immigration de Brésiliens*	Population brésilienne légale
2001	487	1.719
2002	472	1.841
2003	451	2.025
2004	584	2.161
2005	737	2.413
2006	1.022	2.721
2007	996	3.338
2008	1.239	3.860
2009	1.383	4.528
2010	1.654	5.234
2011	1.371	6.227
2012	-	6.895
2013	-	7.463

* Comprend les immigrations déclarées dans une commune et les régularisations.

La campagne de régularisation, instaurée par la Note d'Instruction du 19 juillet 2009, élargissait, du 15 septembre au 15 décembre 2009, l'accès à la régularisation aux sans papiers qui pouvaient prouver un « ancrage local durable en Belgique », à savoir ceux qui ont « établi en Belgique le centre de [leurs] intérêts affectifs, sociaux et économiques » (critère 2.8 de la note d'instruction). En outre, la note précisait :

> Entrent en considération les étrangers suivants :
>
> A. L'étranger qui, préalablement à sa demande, a un séjour ininterrompu de longue durée en Belgique d'au moins 5 ans ; Et qui avant le 18 mars 2008, a séjourné légalement en Belgique durant une période […] ou qui, avant cette date, a effectué des tentatives crédibles pour obtenir un séjour légal en Belgique.
>
> B. Ou l'étranger qui , préalablement à sa demande, a un séjour ininterrompu en Belgique depuis au moins le 31 mars 2007 et qui a produit une copie d'un contrat de travail auprès

> d'un employeur déterminé, soit à durée déterminée d'au moins un an soit à durée indéterminée, prévoyant un salaire équivalent au moins au salaire minimum garanti.

L'OE estimaient qu'environ 25.000 migrants (toutes origines confondues) pourraient en bénéficier (Pedroso, 2011, p. 89). Il est impossible de savoir combien de Brésiliens ont introduit alors une demande de régularisation. L'OE se refuse de détailler par nationalité le nombre de dossiers introduits, acceptés ou déboutés[118].

Or vu le registre de la population belge, cette campagne n'eut pas vraiment d'effet sur l'augmentation du nombre de Brésilien réguliers en Belgique. La quantité de Brésiliens en situation régulière ne s'accroît pas de manière spectaculaire dans les années qui suivent la campagne. Sans aucun doute, un certain nombre de dossiers a reçu une réponse négative. Mais surtout, eu égard aux estimations de l'Itamaraty, il paraît que les Brésiliens furent peu à introduire une demande de régularisation. A la commune de Saint-Gilles où ils sont nombreux, seulement 1.700 dossiers, toutes nationalités confondues, furent introduits (Pedroso, 2011). Mônica Pereira de l'ASBL *Abraço* me proposait très prudemment le chiffre de 1.000 à 1.500 dossiers de Brésiliens pour toute la Belgique.

Selon Pedroso, la raison majeure reste la crainte d'être déporté après avoir communiqué son adresse aux autorités belges. Mais une autre explication peut être donnée par le projet migratoire même des Brésiliens : retourner au plus vite au Brésil après avoir gagné un montant escompté, le plus possible…

La question des papiers est ambigüe dans la récente diaspora économique brésilienne. Elle est liée au « hors-lieu » particulier dans lequel se trouvent les migrants brésiliens. Un hors-lieu qui concerne un lieu auquel ils sont assignés à la fois par d'autres et par eux-mêmes. C'est vers ce phénomène que je voudrais me tourner à présent.

[118] Les résultats complets de cette campagne de régularisation ne sont pas disponibles non plus.

Chapitre 3 -
Le « hors-lieu » des Brésiliens à Bruxelles

Comme nous venons de le voir, les politiques migratoires belges font d'emblée des migrants brésiliens économiques des « illégaux ». Les Brésiliens sont peu qualifiés, ou sans qualification aucune, et donc « indésirables » ; ils n'ont aucun argument en leur faveur pour accéder à la résidence légale en Belgique.

L'origine humble des migrants semble une caractéristique générale des Brésiliens en Belgique[119]. Même s'il y a une petite part du contingent qui peut se prévaloir d'un diplôme universitaire, elle partage en définitive les conditions de vie précaires de l'ensemble de la récente diaspora économique brésilienne. Ces caractéristiques sont propres aux migrants brésiliens en Belgique mais également au récent courant migratoire brésilien dans le monde, qui concerne non seulement des Brésiliens des classes populaires, voire pauvres, mais aussi issues de régions particulières, notamment le Goiás.

Ainsi aux Etats-Unis, les migrants brésiliens de plus longue date observent l'arrivée de ces nouveaux migrants, auxquels ils ne tiennent pas à être identifiés. Le stigmate de classe sociale est agrandi à travers la loupe du préjugé régional. A Atlanta par exemple :

> […] nous voyons que ceux du sud-est du Brésil – principalement Rio de Janeiro et São Paulo – voient les Brésiliens de l'état centre-ouest de Goiás comme des « travailleurs internationaux », alors qu'ils se perçoivent eux-mêmes comme des « entrepreneurs globalisés qui se sont intégrés à la société états-unienne » […] leurs compatriotes plus sophistiqués se réfèrent aux Brésiliens de Goiás comme *« o povão »* – les masses. (Margolis, 2013, p. 51-52, voir aussi 2013, p. 57-60)

Aux Etats-Unis, les Brésiliens semblent reproduire les rapports régionaux et de classe qui existent au Brésil, confondant condescendance régionale et sociale. Les anciens migrants, de classe moyenne, diplômés et issus des Etats côtiers, n'aiment pas les nouveaux migrants de la « nouvelle classe moyenne » et originaires *do interior*. Ce sont des paysans, mal éduqués, des « intrus », une sorte de menace de souillure sur leur supériorité sociale.

En Belgique, le flux migratoire étant de date récente, la récente diaspora brésilienne est assez homogène en termes d'origine sociale, peu importe la région d'origine. Mais au niveau régional également, la plupart des migrants partagent la même origine : la majorité provient du Goiás, une

[119] A la constatation de l'augmentation du nombre de Brésiliens en Belgique, le consulat brésilien a dû se réorganiser pour accueillir de plus en plus de compatriotes. Dans cette réorganisation, l'origine humble de la plupart des Brésiliens étaient une réelle préoccupation : « Vu le profil de la communauté […] composée surtout de Brésiliens d'origine humble et d'un bas niveau d'instruction formelle, le service au public tend à se prolonger, car le personnel de guichet doit aider pour compléter des formulaires de manière continue, ce qui évidemment provoque un temps d'attente prolongé pour ceux qui attendent leur tour. » (Pedroso, 2011, p. 122).

autre partie du Triângulo Mineiro – qui, comme je l'ai dit, est fortement connecté avec le Goiás – et le reste d'autres Etats. Outre ces origines largement communes, ils partagent également un même projet migratoire et ont en Belgique une expérience migratoire similaire.

Ce sont ces similitudes diverses dans la migration qui feront l'objet de ce chapitre. Elles pourraient m'amener à parler de « communauté brésilienne », terme utilisé par les Brésiliens et certains chercheurs. Or, la « communauté des caractéristiques » ne débouche pas sur une communauté affective. Bien au contraire, en émergent de multiples tensions, dues au contexte belge. Les modes de distinction sont donc plus subtiles, s'expriment en sourdine et relèvent du discours plutôt que d'une réalité observable. Aussi, comme nous le verrons dans le chapitre suivant, si différence réelle il y a, elle n'est pas forcément un atout. Car dans un contexte de méfiance et d'envie, il s'agit avant tout de ne pas trop se faire remarquer pour réaliser à la dérobée son projet migratoire. La « communauté des caractéristiques » permet plutôt de circonscrire la récente diaspora économique brésilienne qui forme un univers assez clos, dans un « hors-lieu » délimité à la fois de l'intérieur et de l'extérieur.

1. L'entre soi de la « goianité » à Bruxelles

La migration des Brésiliens vers la Belgique s'inscrit dans des flux de date récente. Une de ses caractéristiques est, comme je l'ai dit, qu'elle provient d'une région particulière au Brésil : le Goiás et le Triângulo Mineiro.

Ces régions du Centre-ouest fournissaient déjà les premiers migrants dans les années '90, pour devenir en 2010 les terres de départ de trois quarts du contingent de Brésiliens à Bruxelles, selon le Consulat brésilien (Pedroso, 2011). Dans le rapport de l'OIM (IOM, 2009), 33,4% des enquêtés étaient originaires de l'Etat de Goiás, 24% de l'Etat de Minas Gerais et 6% de l'Etat de São Paulo. Au niveau du seul Etat de Goiás, ces chiffres vont dans la même direction que ceux proposés par l'Assesseur aux Affaires Internationales de l'Etat de Goiás, qui estimait en 2010 qu'entre 10.000 et 15.000 Goians se trouvaient sur le territoire belge.

> Cela correspondrait à environ 10% de l'univers de Brésiliens originaires du Goiás en Europe (de 120 mil à 150 mil citoyens) et approximativement 5% du total des émigrants de cet Etat vers l'étranger (de 250 mil à 300 mil). […] Ce contingent viendrait de quasi tout l'Etat de Goiás, avec les villes d'Anápolis, Aparecida de Goiânia, Uruaçu, Inhúmas, Piracanjuba[120], outre celle de Goiânia constituant les principales sources d'origine, selon l'évaluation des autorités du Gouvernement de l'Etat. (Pedroso, 2011, p. 54)

[120] Sauf Uruaçu, ces municipalités se trouvent dans un rayon de maximum 90 km autour de Goiânia, Aparecida de Goiânia étant une conurbanisation de la capitale goiane.

La prépondérance du Goiás apparaît également dans les résultats des retours volontaires accompagnés par l'ONG Caritas de 2002 à 2006 : 395 des 702 Brésiliens assistés retournaient au Goiás.

Pedroso note cependant que « la perception de nombreux observateurs en Belgique indique que la présence de Goians serait encore plus prononcée » (Pedroso, 2011, p. 54) que ce que démontrent les chiffres. En effet, l'impression générale des migrants eux-mêmes est que la composante goiane domine dans le profil de la récente diaspora économique – au risque d'éclipser d'autres origines régionales ?

Dans le discours des migrants, dans leurs revues et activités festives, la « goianité » est souvent mise en avant, de manière positive et parfois de manière négative. Les propos dépréciateurs sur les Goians sont tenus par des Brésiliens venus d'autres Etats, en particulier des *cariocas* et des *paulistas*[121]. Etant une minorité régionale parmi les migrants brésiliens, ils tiennent ces propos en sourdine et généralement parmi des « pairs » et des non Brésiliens. Ils traitent alors les Goians de « paysans » ou critiquent leur mauvais goût musical – « tous les Goians écoutent la *música sertaneja*, moi j'écoute le reggae, le rock, le hip hop… ». Comme aux Etats-Unis, les migrants issus des Etats côtiers tiennent à souligner leur supériorité par rapport à ce *povão* (populace) mal éduqué (Margolis, 2013). Mais à la différence des Etats-Unis, la distinction régionale ne recouvre pas une distinction socio-économique. De quel qu'Etat qu'ils soient, les migrants brésiliens ont un profil social très semblable : ils appartiennent aux classes populaires (cf. infra). Les logiques de distinction sont multiples et une pratique courante dans cet univers diasporique où l'égalité des conditions quotidiennes est difficilement supportée, comme nous le verrons dans le chapitre suivant. Ici, elles prennent pour vecteur l'opposition *sertão*/littoral, saisie comme critère de mise à distance par l'élévation de soi.

L'appréciation positive de l'identité goiane surgit dans les magazines adressés aux Brésiliens de Belgique et les activités festives. Elle se trouve dans les discours des Goians eux-mêmes, mais également des *mineiros*, qui se sentent proches du Goiás. Une petite annonce pour la vente d'une maison de campagne à Tupaciguara dans l'Etat de Minas Gerais est significative de cette proximité. Outre la description du caractère idyllique de l'endroit, l'annonce loue sa situation géographique : « Tupaciguara est localisé dans une des meilleures positions géographique du Triângulo, parce que nous nous trouvons à 60 km du Goiás » (*ABClassificados*, n°45, mai 2011, p.32). Des éléments considérés typiques du Minas Gerais, notamment en cuisine, sont souvent mis en comparaison avec le Goiás. Ainsi, une recette de *frango com quiabo* (poulet aux gombos) qui est « traditionnelle » au

[121] De l'Etat de São Paulo.

Minas Gerais, suscite immédiatement une comparaison avec le *frango com pequi*, goian par excellence (fig.37).

L'identité goiane mise en avant est celle que nous retrouvons au Goiás, fortement liée au *cerrado* et à la culture *sertaneja*. Bien que les *mineiros* partagent cette culture *sertaneja*, ils l'associent souvent délibérément aux Goians plutôt que de la considérer comme un élément de leur propre identité. C'est ainsi que la « goianité » surplombe généralement les références faites à la terre d'origine.

Dans les magazines, la présence du Goiás est certainement flagrante. La plus ancienne revue qui débuta en 2007, *ABClassificados*, est la plus proche de la récente diaspora économique brésilienne. Gérée par Angela Piqui, originaire de Tupaciguara, le contenu y est le plus goian de toutes les revues. Les (mêmes) recettes « traditionnelles » reviennent à plusieurs reprises, comme les plats avec du *pequi* ou la *pamonha* (pâte de maïs sucrée ou salée, cuite dans des feuilles de maïs). Le *pequi* frais est introuvable à Bruxelles et se vend seulement en pot ou en boîte à prix élevé. La *pamonha* demande une préparation laborieuse, ce qui à Goiânia peut être évité grâce à l'existence d'innombrables *pamonharias*, des petits restaurants qui en font leur spécialité. Bien que la *pamonha* ne soit pas proprement goiane, elle le devient à Bruxelles dans la bouche de plus d'un Goian et est, avec le *pequi*, évoquée avec le plus de *saudade*. Comme au Brésil, la cuisine est une instance fédératrice à Bruxelles, que ce soit dans sa préparation ou son partage. Mais elle l'est surtout à condition d'être brésilienne ou mieux encore goiane. Souvenons-nous par ailleurs de cette réunion en cellule qui se termina autour d'un *frango com pequi* et en devint plus animée que d'habitude.

Dans la revue paraissent également les annonces des *lanchonetes* (snacks) ou de femmes qui vendent des mets pour leur compte propre. Leurs publicités proposent des menus brésiliens, en soulignant parfois la présence de plats « typiques » – *comida caipira*, *tradicional frango com pequi*, *empadão goiano*… – ou « vraiment goiane » (fig.38). Certains établissements misent sur le Goiás, comme *Minibox Goianinho*, un magasin de jour tenu par un Pakistanais (fig.39), ou la *lanchonete Araguaia* (fig.40). Il y a quelques années, un Portugais avait ouvert à Saint-Gilles un café qui s'appelait *o Goiano* – néanmoins sans succès, il ne dura que quelques mois (dû à la concurrence d'un grand café portugais à proximité ?).

Moins nombreux sont ceux qui mettent en avant le Minas Gerais, comme la *Casa de carnes Mineirinho* (fig.41). Depuis peu, certains se sont spécialisés dans la vente du *queijo de Minas* (fromage) et des *marmitex*[122] au menu *mineiro*.

ABClassificados aborde régulièrement des « spécialités langagières » du Goiás ou rapporte des événements en lien avec le Goiás que la rédactrice estime susceptibles d'intéresser son lectorat.

[122] Repas par portion individuelle dans un récipient jetable qui peut être acheté dans une *lanchonete* ou qui, dans le cas présent, est apporté à domicile ou au travail.

Selon le contenu des articles, elle demande aussi l'opinion de migrants brésiliens dont elle ne manque pas de noter le lieu origine. Depuis quelques années, elle dédie mensuellement une page à une *garota* (fille) et un *garoto* (garçon) qui se présentent en texte et en images (fig.42). Offrant donc ça et là la parole aux migrants, ils n'est pas surprenant que le Minas Gerais et surtout le Goiás soient omniprésents.

ABClassificados est aussi un important média de promotion des grands shows musicaux. Angela Piqui n'en assure pas seulement la publicité mais aussi des reportages avec maintes photos pour prolonger la saveur de l'événement. Dans ce domaine, la *música sertaneja* est certainement la plus populaire – bien qu'il y ait également des shows de DJ, de *funk carioca*[123], de *pagode*[124], de *samba* (par exemple lors du *CarnaBruxelas*, carnaval de Rio à Bruxelles), de *forró*[125] et d'autres genres encore. Les bars et restaurants brésiliens ont souvent des chanteurs *sertanejos* à l'affiche, venus du Brésil ou qui résident en Belgique (fig.43). Ils organisent également des festivals de *música sertaneja* (fig.44).

Depuis quelques années, de grandes stars de la *música sertaneja* se produisent également à Bruxelles. Elles sont invitées par une boîte d'événements fondée par Gustavo Rocha, *Bélgica Brasil Club*, aujourd'hui *Gustavo Rocha Produções & Eventos*. Gustavo Rocha décida de s'installer en Belgique après un événement « traumatisant pour la communauté brésilienne à Bruxelles » en 2005 :

> En 2005, le promoteur d'événements Gustavo Rocha réalisait une tournée avec Bruno e Marrone [*dupla sertaneja* goianienne] en Europe, un succès partout où ils passaient. Le seul problème eut lieu à Bruxelles, où les contractants locaux n'ont pas réussi à tenir leurs engagements, causant un préjudice aux Brésiliens qui espéraient recevoir cette *dupla*. Pour cette raison, Gustavo décida de venir à Bruxelles pour montrer qu'il est possible d'organiser des shows de haut niveau et avec des chanteurs de renom pour que les Brésiliens puissent avoir un moment de loisir et de proximité avec notre terre. (*ABClassificados*, n°37, septembre 2010)

Cette boîte lucrative a, depuis, organisé de nombreux grands shows adressés aux migrants brésiliens, dans des salles louées pour l'occasion, comme le *Brussels Events Brewery* à Molenbeek-Saint-Jean ou le *Birmingham Palace* à Anderlecht. La majorité de ces concerts sont de *música sertaneja*, avec des

---

[123] Qui ne ressemble pas au *funk* nord-américain. Ce style de musique électronique est né dans les *favelas* de Rio de Janeiro dans les années '70, mélangeant des éléments africain et le *Miami Bass* étas-unien. La revue *ABClassificados* dédia un numéro au *funk carioca* qui y est fortement critiqué pour sa déprédation sexuelle et sa vulgarité. La conclusion générale était que *« O funk atrai não pelas letras, mais sim pelo ritmo »* (Le funk n'attire pas par les paroles mais bien par son rythme) (*ABCLassificados*, n°47, juillet 2011, p.35).

[124] En bref, le *pagode* est un *samba* de concert et de fête né à Rio de Janeiro dans les années '60. Le *pagode* est devenu très populaire au niveau national dans les années '90 dans une version commerciale aux paroles romantiques et à l'instrumentation pop (Murphy, 2006). C'est bien celle-ci qui est appréciée des migrants brésiliens à Bruxelles.

[125] Le *forró* est issu du *baião*, un style musical du Nordeste : « Le *forró* est un terme plus général qui est utilisé de plusieurs manières : comme un label qui renvoie au *baião* plus rapide ; comme dénominateur commun pour des rythmes de dance du Nordeste ; comme un label pour un style de dance ; comme un label pour une dance ou une fête où ces rythmes sont performés ; et comme le nom d'un endroit où ce genre de fêtes ont lieu » (Murphy, 2006, p. 95).

artistes tels que Jorge & Mateus, Bruno & Marrone, Cristiano Araujo, Lucas Lucco, Gusttavo Lima, Michel Teló (fig.45)…

La *música sertaneja*, comme je l'ai dit dans la première partie, n'est pas propre au Goiás. Elle est populaire dans une large région qui part de São Paulo jusqu'au centre du Brésil. A Bruxelles, cependant, elle devient « typiquement goiane ». Comme me disait un *mineiro* d'Uberlândia, lui-même fan de ce style musical : « 95% des Goians écoutent la *música sertaneja* ». Selon lui, la plupart des *duplas sertanejas* sont de Goiânia. Aussi, un *carioca* associait d'emblée (et de manière négative, cf. supra) les seuls Goians avec la *música sertaneja*.

La *música sertaneja* est le style musical par excellence pour évoquer la *saudade*, comme dans cette interview avec Bruno & Marrone dans *ABCLassificados* :

> AB : Ici en Belgique, environ 65%[126] de la communauté est composée de Goians. Quel est le message que vous voulez laisser à vos compatriotes ?
>
> B&M : Ils attendent que nous arrivions pour *matar a saudade* [tuer la nostalgie], ou comme le diraient les Goians eux-mêmes : *« para acabar com os pequis de Goiás »* [littéralement, pour en finir avec les *pequis* du Goiás]… rs [rires] (ABClassificados, n°67, mars 2013, p.16)

A côté de ces fêtes « mondaines », les lieux de culte ne sont pas en reste avec la culture *sertaneja*. Chaque année les églises organisent plusieurs activités festives qui sont connotées goianes, du moins *sertanejas* ou *caipiras*. A la *Comunidade Cristã Brasileira* eut lieu un *rodeo* sur un taureau mécanique. Pour l'occasion, tous les fidèles étaient habillés selon la mode *sertaneja*. Pour les « fans de la *música sertaneja* et de Jésus », certaines églises cèdent le podium aux shows de *duplas sertanejas* gospel, venues pour l'occasion depuis Goiânia ou qui sont venues s'installer en Belgique comme tant d'autres migrants économiques brésiliens (fig.46). *Videira* organise annuellement une *festa caipira*, fête lors de laquelle tous les fidèles viennent déguisés en *caipira* et peuvent manger d'innombrables « mets typiques » (fig.47). Organisée au cours des mois d'été, elle se présente visiblement comme une alternative évangélique à la *festa junina* catholique (comparable à la fête de Saint-Jean). Au Brésil, au Goiás et au Minas Gerais notamment, les participants de la *festa junina* sont invités à se vêtir d'un costume *caipira*. De même, l'église catholique brésilienne à Bruxelles organise chaque année sa *festa junina* version *caipira* (fig.48). Il arrive même qu'ils y célèbrent une *missa sertaneja*.

Les leaders des églises pentecôtistes, sans pour autant être goian(ien)s eux-mêmes, contribuent à l'instauration d'une identité goiane forte, voire même goianienne. Ils ne cessent de faire de multiples références à des lieux communs (au sens figuré et littéral) à Goiânia ou au Goiás. A *Videira*, ce lien est très fort, et source de fierté. Comme nous le savons, l'église-mère se trouve à Goiânia, où les événements les plus prestigieux de *Videira* ont lieu. A Bruxelles, elle se profile comme un « pur produit » du terroir goianien. Sa *Festa das Nações* (Fête des Nations) ne célèbre pas seulement les

[126] Je ne sais pas d'où vient cette estimation…

différentes nations dans le monde sur le mode culinaire, mais accorde également une place particulière aux « délicieux mets de la cuisine goiane ».

Dans les réseaux Facebook, les migrants exaltent la culture *sertaneja* et le *pequi*, la cuisine sur feu de bois comme à la *roça*, la beauté du *cerrado*.

Le *cerrado* gagna même la couverture du n°17 de la revue *Contato* (fig.49). Ce magazine, lancé en 2010, s'adresse aux Portugais et Brésiliens de Belgique mais se veut bien plus cosmopolite qu'*ABClassificados* en offrant des portraits des pays les plus divers. Quand il s'agit du Brésil, *Contato* aborde volontiers le carnaval de Rio. Mais le n°17 célébrait le *Chapada dos Veadeiros*, un des plus grands parcs naturels du Goiás .

Même Goiânia, cette ville « chaotique » et de perte de soi, devient objet de *saudade* et source de fierté. Sur les comptes Facebook apparaissent des photos « carte postale » (fig.50) de l'*Avenida Goiás* de jour ou de nuit, du futuriste *Viaduto João Alves de Queiroz* situé dans un quartier noble de Goiânia, ou encore l'image emblématique du *Parque Vaca Brava*, avec sa fontaine au milieu d'un étang entouré de verdure, dans un quartier d'immeubles chics et d'une propreté immaculée. Ce sont ces images qui paraissaient également dans le premier numéro de la revue la plus récente, *Revista Nova Konexão* (lancée en 2012). Bien qu'elle s'adresse à un public lusophone de toute origine, la revue a visiblement voulut gagner d'emblée un lectorat brésilien, plus précisément goian. Quatre pages sont dédiées à la ville de Goiânia avec de grandes photos qui mettent en scène une ville moderne et brillante, et citant les paroles de la chanson *« Goiânia é o lugar »* (Goiânia est *le* endroit) de la *dupla sertaneja* Maykow & Mandioca.

Le Goiás et Goiânia s'offrent donc à voir partout au sein de la récente diaspora économique brésilienne à Bruxelles, dans ses déclinaisons culinaires, musicales, commerciales, spirituelles, festives, naturelles et dans les multiples témoignages. Cette « goianité forte » laisse parfois perplexe quand il apparaît que de nombreux Goians à Bruxelles sont en réalité nés et ont grandi dans d'autres Etats brésiliens. Mais elle devient compréhensible quand elle se constitue comme un point de ralliement en contexte migratoire et surtout comme une source de fierté et de dignité. Autrement dit, la goianité est capable d'offrir un élément positif dans un « entre-soi » généralement négatif, de souffrance, de méfiance, de désillusion et de solitude comme nous le verrons dans le chapitre suivant.

En outre, ce processus identitaire se déroule exclusivement au sein de la récente diaspora économique brésilienne. Ceux qui ne la fréquentent pas passent complètement à côté de cette particularité. Le seul événement culturel traité dans la presse belge (et encore) est *CarnaBruxelas*, le « carnaval des Brésiliens » façon Rio qui a lieu chaque année au mois de février à Tour & Taxis (fig.51). S'il a été lancé par des Goians et que plusieurs centaines de migrants participent à cette festivité, il n'est certainement pas un événement auquel ils s'identifient en premier lieu. Un Goianien

remarquait : « tous les Belges croient que le Brésil, c'est Rio et le carnaval, la samba, Bahia, la *capoeira*… mais nous, c'est pas ça. Personne ici ne connaît le Goiás ».

Dans le même genre, à Saint-Gilles où la migration brésilienne est très présente, le *Pianofabriek* (centre culturel flamand) se veut « à l'image du quartier ». Il propose des activités culturelles brésiliennes, comme des cours de *capoeira* et de « percussion afro-brésiliennes ». Ces cours comme le *CarnaBruxelas* sont généralement dispensés par les rares Brésiliens à Bruxelles qui sont conscients de l'image stéréotypée que les Belges ont du Brésil, désirent en tirer un bénéfice et par conséquent, s'adressent surtout aux Belges. Un des organisateur de *CarnaBruxelas* explique dans un journal bruxellois :

> Avec *CarnaBruxelas* nous voulons montrer au public belge à quel point le carnaval occupe une place primordiale dans la culture brésilienne. […] Le carnaval est LA fierté du Brésil, une fête de renommée mondiale, qui est organisée au nom de la paix et de l'être ensemble. Nous voulons montrer le meilleur de la culture brésilienne et ce au moyen de diverses activités artistiques et culturelles. Nous trouvons qu'il est très important de réunir le plus grand public possible peu importe ses origines. Ainsi nous pouvons promouvoir notre culture brésilienne et organiser une fête qui est à la hauteur des plus grandes fêtes carnavalesques. (Tollet, 2007)

Alors que ces Brésiliens contribuent à la confirmation des stéréotypes, les Belges continuent à ignorer ce qui réellement vit au sein de cette diaspora brésilienne.

Les Brésiliens qui voulaient m'expliquer d'où ils venaient « réellement », me montraient alors ces photos « carte postale » de Goiânia. Cependant, il s'avéra que leur quotidien dans cette ville ne se déroulait pas dans les quartiers nobles figurant sur ces images. En outre, tous les Goians à Bruxelles ne sont pas Goianiens : « Goiânia » servait également à cacher des origines rurales et à paraître « plus civilisé ». Un Goianien m'avait prévenue : « il y en a beaucoup qui disent qu'ils sont de Goiânia mais en fait, ils viennent *do interior* ». Ainsi parmi les migrants goians, les logiques de distinction passent par l'opposition rural/urbain. Cela n'est pas en contradiction avec leur goût pour la culture *sertaneja*. Car celle-ci est un phénomène principalement urbain qui s'inscrit dans l'imaginaire du *sertão*.

La dignité (re)trouvée dans Goiânia révèle également leur déception quant à Bruxelles et à la Belgique. Alors que les migrants pensaient que l'Europe était moderne et propre, ils découvrent une Europe délabrée et sale dans leurs premiers quartiers d'installation. Ils en oublient l'aspect de leurs propres quartiers d'origine au Brésil, pauvres, ou du moins populaires, et bien moins immaculés que les zones des classes supérieures. La modernité et la prospérité de Goiânia deviennent à leurs yeux très illustratives d'un Brésil qu'ils considèrent désormais avancé, voir supérieur à une Belgique retardée. Cette déception trouve également ses origines dans le caractère principalement économique des projets migratoires imaginés par des Brésiliens qui se trouvent en bas de l'échelle sociale brésilienne, comme nous allons voir maintenant.

2. Au départ de la migration, la *casa* comme obstacle

L'étude déjà mentionnée de l'OIM présente une analyse des caractéristiques professionnelles, salariales et éducationnelles des migrants brésiliens avant leur venue en Belgique. Un quart des enquêtés se trouvaient sans emploi au Brésil. Sinon, conformément à ce que j'ai pu entendre sur le terrain, il apparaît que de nombreux Brésiliens étaient actifs dans le secteur commercial (presqu'un tiers). Ainsi, un Brésilien me raconta qu'il possédait son propre commerce :

> Là au Brésil, j'avais un *magasin* [en français], mon épouse aussi, de vêtements. Elle un magasin de vêtements et moi un magasin de meubles, de frigos, de sofas, ce genre de choses… Et on a tout vendu [avant de venir]. (Adilson, Bruxelles, 06.12.2009).

Plus souvent, ils étaient employés dans le secteur commercial, en particulier par des *atacadistas* (grossistes). Pour le reste, ils étaient actifs dans des secteurs très divers, celui de la construction étant le plus représentatif (10%).

Cependant, il apparaît que les revenus laissaient fortement à désirer. Selon l'étude de l'OIM, la moitié des enquêtés gagnaient moins de 300 euros par mois, et un quart même moins de 200 euros. Malheureusement, rien n'est dit sur le revenu de l'autre moitié de Brésiliens qui ont participé à l'enquête.

Au niveau éducationnel, les auteurs de la même recherche estiment que le niveau moyen est plus élevé que les « traditionnelles migrations économiques »[127] : 35% des enquêtés disent avoir terminé l'école secondaire, 10% ont une formation technique professionnelle, 14% ont entamé l'enseignement supérieur sans terminer, 14% auraient un diplôme universitaire et 20% disent ne pas être scolarisés ou n'avoir fait que l'école primaire.

En suivant les commentaires de mes interlocuteurs sur le terrain, il me semble opportun de noter que le niveau d'étude ne dit rien sur la qualité de la formation reçue. *A fortiori*, les enfants scolarisés en Belgique et leurs parents observent, en comparant avec les écoles belges, que l'enseignement auquel ils avaient accès au Brésil était de pauvre qualité. En effet, ils ont généralement fréquenté des écoles publiques qui, si elles sont gratuites, sont de niveau (bien) inférieur aux écoles privées accessibles seulement aux mieux lotis. Cette défaillance au niveau de l'enseignement de base porte préjudice à leurs perspectives de formation supérieure. Ils ont moins de chance de réussir l'examen d'entrée pour accéder aux universités fédérales, gratuites mais de bonne qualité. Il leur reste alors les universités privées, considérées moins bonnes mais payantes.

[127] A savoir, issues d'Afrique centrale ou occidentale et d'autres pays latino-américains.

Même s'ils sont relativement nombreux à avoir un diplôme de secondaire, et certains à avoir un diplôme supérieur[128], l'interprétation de ces données devrait être nuancée par le type d'école et d'université fréquenté. A vrai dire, la question est délicate, car dire qu'ils ont fréquenté une école publique revient dans le chef des Brésiliens à dire qu'ils sont pauvres… Mes interlocuteurs qui disaient avoir reçu une éducation de bonne qualité se comptent bien sur les doigts d'une main.

Au niveau socio-économique, il s'avère que les migrants sont issus des classes à (très) bas revenus – selon la classification brésilienne, des classes C, D et E. Si certains d'entre eux faisaient partie de la classe C avant leur arrivée en Belgique, les autres font partie de ce contingent de la population brésilienne qui a vu ses conditions de vie s'améliorer au fil des années 2000. Un grand nombre de Brésiliens sont donc arrivés en Belgique exactement au moment où le Brésil connut une amélioration économique touchant en particulier cette tranche de la population. Ils font partie de ceux qui ont développé une forte aspiration à l'ascension sociale, telle que je l'ai décrite dans la première partie. L'amélioration progressive de leur situation économique ouvre la perspective de l'accès à des objets et activités valorisés et symboliquement associés à la classe moyenne supérieure. L'aspiration à l'ascension sociale s'en trouve renforcée mais les moyens ne suivent pas : certaines nécessités de base comme l'éducation et les soins de santé laissent à désirer.

Sans grande surprise, la motivation migratoire la plus évoquée est économique. Un grand nombre vient parce qu'ils n'arrivent pas à joindre les deux bouts au Brésil, *« por motivo de aperto financeiro no Brasil »* (nécessité financière au Brésil), comme me disait Nelsivan. Sans formation, il travaillait comme chauffeur à Uberlândia. L'importance qu'il tente de donner à son lieu d'emploi cache mal ses origines humbles :

> Je travaillais dans un groupe qui s'appelle Grupo ARCOM, c'est un entrepôt de commerce [*armazem do comércio*]. C'est le plus grand groupe de grossistes… c'est le deuxième plus grand grossiste du Brésil. Il ne doit céder la place qu'à Martins, en Amérique latine… non, seulement au Brésil. Parce que Martins c'est le premier d'Amérique latine, et ARCOM est le second entrepôt de commerce. Je travaillais pour ce groupe, dans le secteur du stationnement, comme *chauffeur* [en français] comme on dit en Belgique. Comme le groupe à diverses ramifications – il y a l'hôtellerie, il y a des *shoppings*… je travaillais dans l'hôtellerie et le *shopping* comme manœuvre [*manobrista*]. Quand j'ai commencé à travailler dans ARCOM, je suis entré comme *chauffeur* [en français], ce qui est manœuvre. Puis je suis devenu responsable du stationnement. Un parking d'environ 1.800 véhicules dans l'hôtellerie. Responsable pour garer, ramener, surveiller les voitures des clients. (Nelsivan, Bruxelles, 26.04.2012)

Mais d'autres viennent pour améliorer leurs conditions de vie au Brésil qui n'étaient pas des pires :

> Notre idée pour venir ici, on voulait construire notre maison, à nos propres frais. Ce n'est pas que notre pays ne nous offre pas les moyens de construire. *Elle en offre*. Mais, avec l'argent que tu vas gagner ici, tu construiras plus vite une maison, en un an, de la grandeur

[128] A ce sujet, il reste à se demander si les personnes avec éducation supérieure ne seraient pas surreprésentées dans cette recherche. De par leur niveau d'éducation, il se pourrait qu'ils aient plus conscience de l'utilité d'une telle enquête et soient donc plus enclins à y participer.

> que tu veux. Un an, quatre mois, cinq mois, selon la taille de la maison. Mais là-bas, dans notre pays, selon la grandeur de la maison, ça te prendra plus de temps. Et ça c'est extrêmement difficile. Notre objectif c'était donc ça : avoir de l'argent en plus pour construire la maison qu'on veut. (Regina et Gilberto, Bruxelles, 25.11.2009)

Alors que Regina venait de terminer ses études d'esthéticienne, Gilberto avait un contrat à durée indéterminée chez un grossiste comme vérificateur de marchandises à l'arrivée. De manière un peu contradictoire il raconte :

> Je suis resté presque sept ans. J'ai quitté mon emploi parce que je voulais venir ici. Si j'étais resté, je serais [chez le même employeur] jusqu'aujourd'hui. Je n'ai jamais eu envie de le quitter. (Gilberto, Bruxelles, 25.11.2009)

D'autres migrants avec diplôme travaillaient, au Brésil, de nombreuses heures pour avoir les revenus désirés. Ainsi, Alberto, arrivé en Belgique en 2006 et originaire de Goiânia, avait obtenu un diplôme d'études supérieures en tourisme. Il trouva du travail dans son domaine mais son insatisfaction quant au salaire le poussa a prendre un second job, de nuit, dans la construction. Clara, goianienne également et arrivée en 2011, était infirmière. Elle aimait bien son travail. Mais elle aussi cumulait les heures de travail pour atteindre la rémunération voulue.

Au niveau économique, outre l'achat de la maison de ses rêves, ou une maison tout court, les dettes et les problèmes d'argent en général ou encore l'insatisfaction salariale, un autre motif est celui du financement des études. En particulier les femmes ont cette préoccupation, pour elles-mêmes ou pour leurs enfants (Alves, 2005 ; Magalhães, 2010). Quant à Adilson, qui avait sa belle-famille en Belgique, il décida de migrer pour gagner un surplus mais aussi pour pouvoir offrir à son épouse les soins médicaux auxquels elle n'avait pas accès à Goiânia.

Ayant tous des amis ou de la famille à l'étranger, la migration se profile alors comme une solution pour résoudre les soucis financiers ou atteindre le capital escompté plus rapidement ou plus aisément. Car « en Europe tu gagnes la même chose en travaillant moins » ou « en Europe, tu gagnes le double du salaire au Brésil ».

La migration signifiera à son tour un investissement important. Les plus « fortunés », comme Alberto et Clara, avaient une petite épargne pour financer le ticket d'avion. Quant à Gilberto, il utilisa l'indemnisation de chômage obtenue en quittant son travail pour financer deux vols en direction de l'Europe. Adilson et son épouse, comme nous l'avons vu, ont vendu leurs commerces. D'autres vendent leur maison, leur voiture, jusqu'aux meubles. Nelsivan, par contre, fit un emprunt à la banque. Tiago a payé son forfait voyage *parcelado* (paiement échelonné). Et il n'est pas rare que ceux qui avaient déjà des dettes au Brésil, s'endettent davantage, à la banque mais surtout auprès de la famille ou des amis.

Comme nous le voyons, les Brésiliens qui arrivent en Belgique sont issus de milieux sociaux qui les empêchent d'accéder à un logement, à une éducation, aux soins de santé, au minimum de vie… considérés adéquats. Cette adéquation relève des nécessités quotidiennes mais aussi d'une

insatisfaction quant au niveau de vie accessible au Brésil. Ils sont inatteignables en raison du travail et de la rémunération qui leur sont assignés. Ce sont ceux-là même qui de par leur inscription dans une *casa* ne peuvent se faire valoir en tant qu'individu dans la *rua*.

Dans sa théorie sur l'opposition *casa* et *rua*, Roberto DaMatta estime qu'il y a plusieurs moments « dramatiques » dans la vie, « de sortie de la *casa* ». L'un de ces moments est quand il faut commencer à travailler, car il équivaut à passer du statut de « personne » respectée et traitée avec considération à celui d'« individu ».

> Je crois bien que ces passages correspondent à un mouvement de la personne (quand on est au sein de la famille) à l'individu (quand on entre sur le marché du travail), étant donné qu'il y a peu de personnes qui intègrent le monde du travail sans passer par l'état d'individu, inconnues et seules, dans un lutte pour « être quelqu'un ». (DaMatta, 1997b, p. 250)

L'écueil de « l'état d'individu » permanent peut être évité, selon Roberto DaMatta à condition d'avoir ou de se faire un capital social avantageux.

> L'entrée dans le monde (et la sortie de la maison) est […] équivalent à connaître la « rue » avec ses mystères et ses règles. Cela se fait à travers de nombreux intermédiaires, puisque systématiquement, nous évitons un contact direct de la personne avec le milieu dans lequel elle passe, sous peine de la transformer directement en un individu : un être anonyme et sujet aux lois universelles qui gouvernent le monde. Nous recevons, alors, au long de rites de passages des parrains, paranymphes, patrons, pistonneurs, entités spirituelles et saints […] qui nous aident à faire face aux difficultés que la « vie » met dans notre « chemin ». (DaMatta, 1997b, p. 250)

A l'efficacité du capital social, j'ajouterais également l'importance du capital culturel, comme le diplôme, pour « être quelqu'un », du moins montrer sa valeur, sa supériorité. Or, les deux font défaut aux Brésiliens qui opteront pour la migration. Et à la base se trouve le manque de cet autre capital : économique. Au sein du marché du travail, ces Brésiliens sont condamnés à l'état d'individu ; les capitaux fournis par la *casa* ne permettent pas d'en sortir. Ou comme je l'ai dit dans la première partie, la *casa* est insuffisante pour se confronter à la *rua*, et est dès lors un obstacle à la réalisation de soi.

Au Brésil, ils font partie de :

> […] la masse qui constitue le monde des individus et qui est précisément soumise à l'univers généralisant des lois. Et il faut comprendre ici que la parole « loi » ne signifie pas seulement la législation consciente réalisée par le gouvernement, mais les lois-mêmes de l'économie, qui pour de nombreux sont réifiées comme « naturelles ». De cette manière, sans médiateurs [et sans capital culturel ni économique], ces personnes sont assujetties aux lois « de l'offre et de la demande », des décisions et « options gouvernementales », des congélations salariales et des dilemmes politiques. […] Nous les appelons la *masse* ou le *peuple*, connotant ainsi son individualisation ou son manque de parrainage social. (DaMatta, 1997b, p. 251-252)

Ce sont ceux qui se trouvent « dans la file partout » (cf. hôpitaux) et sont « soumis aux règles universalisantes de notre système » dit encore DaMatta, « les *"fodidos"* [foutus] de notre système ».

Mais la *casa* peut également être vécue comme une limite à la réalisation de soi quand elle est vue comme faisant obstacle à l'individualisme. Car souvenons-nous que l'individualisme est contraire aux valeurs de la *casa*, la solidarité et la réciprocité. « Individualiser signifie, avant tout, se délier des segments traditionnels comme la *casa*, la famille, l'axe des relations personnelles comme moyens pour se relier avec la totalité. » (DaMatta, 1997b, p. 241).

Cette autre motivation pour migrer est moins flagrante dans les récits des migrants. Il surgit en filigrane quand les Brésiliens parlent de l'idée de « partir à l'aventure » et « découvrir le monde par eux-mêmes ». Elle concerne surtout ceux qui ont migré à l'âge de jeune adulte. Pedro avait 18 ans quand il est parti d'Uberlândia au Portugal (en 2004). De manière explicite, il me raconta qu'il était parti « parce qu'il en avait marre de sa famille ». Vivant avec sa mère et ses deux sœurs, il se sentait trop materné. Il voulait vivre de manière indépendante et gagner sa vie sans leur interférence et sans rien leur devoir. Alors que l'une de ses sœurs était partie pour la Belgique, il opta résolument pour le Portugal où vivait une de ses tantes et où il croyait assurer son indépendance.

Dans de nombreux cas, cette motivation gagne en validité *a posteriori*. Etre loin de la famille, signifie moins de contrôle, notamment sur les dépenses, et donne une sensation de liberté. Alberto provient d'une famille très soudée mais qu'il vivait également comme un étouffement. Outre les bénéfices économiques, il vint chercher en Belgique son indépendance. Pour lui, l'un des plus grands bénéfices de la migration réside justement dans cet aspect.

La volonté d'indépendance est une motivation davantage généralisable chez les femmes brésiliennes. Beatriz Camargo Magalhães, qui a étudié en particulier la migration brésilienne féminine en Belgique, constate la « recherche d'acquisition de pouvoir et d'autonomie » :

> Un des motifs [migratoires] […] est la volonté de s'éloigner de la famille pour fuir l'oppression, ou tout simplement la pression. Une oppression ou contradiction dans les relations avec la famille des participants n'ont pas été verbalisées directement, mais nous pouvons l'identifier par la manière dont les femmes parlent de leur famille. Gabriela, par exemple, dit vouloir acquérir des choses en bénéfice propre, mais il ne lui a jamais rien manqué chez elle. C'est probablement, donc, de l'obligation de travailler pour sa sœur et d'être toujours limitée à ce cercle familial, sans possibilité d'évolution sociale au travail, qu'elle veut s'échapper. Ainsi, elle fera des choses « pour elle » et « par elle-même ». Júlia, d'un autre côté, parle avec tendresse de sa famille, mais est complètement émerveillée par la vie seule et les efforts qu'elle fournit elle-même et leurs effets. (Magalhães, 2010, p. 112)

Plus généralement, elle observe que :

> les Brésiliennes […] considèrent la migration d'une manière personnelle et leurs motivations, sont nettement individuelles […]. Même si après leur déplacement, elles vont tenter d'aider leur famille en envoyant de l'argent, chaque mois ou sporadiquement, cela ne signifie qu'une motivation secondaire et n'est jamais celle qui motive en premier le départ. (Magalhães, 2010, p. 110)

Les femmes sont devenues un contingent important dans la récente diaspora économique brésilienne. Pourtant, comme dans d'autres courants migratoires récents, la migration brésilienne en Belgique était au départ davantage le fait d'hommes – célibataires et de plus de trente ans. Par

après, elle s'est rajeunie et féminisée, quand les migrants déjà présents ont commencé à faire venir leur famille. Parallèlement, la migration féminine indépendante a initié une courbe ascendante (IOM, 2009 ; Pedroso, 2011).

Outre la recherche d'autonomie par rapport à la famille, la migration féminine indépendante est liée aussi au délitement des liens familiaux et notamment au fait que de nombreuses Brésiliennes se trouvent à la tête du ménage avec des enfants à charge. La migration se profile alors comme une solution pour mener à bien cette responsabilité. Un témoignage dans un article intitulé *« Ela é dona do jogo »* (Elle est maîtresse du jeu), paru dans *ABClassificados*, illustre parfaitement le profil de ces migrantes indépendantes *« donas do jogo »* :

> Lígia Carvalho […] était mariée pendant 11 ans et pendant tout ce temps, elle vivait à la merci des décisions du mari. Elle travaillait à la maison, prenait soin de ses deux filles et aidait dans le commerce de la famille, mais elle n'avait aucun contrôle sur les finances du couple et c'est l'époux qui prenait les principales décisions pour le foyer. Jusqu'à ce qu'ils divorcent et elle se voyait dépourvue de tout et avec deux filles à élever.
>
> *C'était très difficile, je devais tout commencer de zéro. Je n'avais aucune qualification et je n'avais jamais travaillé dehors. C'était une transition très douloureuse, j'ai été élevée pour être une épouse soumise et obéir au mari, je ne savais pas comment me débrouiller toute seule. Mais, grâce à Dieu, j'ai réussi à surmonter cela et j'arrive à trouver facilement des solutions pour tout*, affirme-t-elle.
>
> La sortie trouvée par Lígia a été de s'installer en Belgique et travailler comme manucure. D'abord, elle est venue seule et après elle a fait venir ses deux filles. Avec son travail de manucure et de coiffeuse, Lígia a réussi à élever ses deux filles, qui se sont mariées et ont étudié. (*ABClassificados*, n°63, novembre 2012, p.30)

La situation de ces femmes au Brésil les incite donc à gagner leur indépendance et/ou prendre pleinement en charge leur responsabilité de mère de famille par la migration. Mais ce sont également les informations qui circulent dans les réseaux qui les stimulent. En effet, dans la récente diaspora économique brésilienne, il est d'avis général que les opportunités de travail des femmes sont généralement favorables, *a fortiori* si nous les comparons à celles de hommes.

3. Le marché de travail (différencié) des Brésiliennes et des Brésiliens

A leur arrivée, le marché de l'emploi au noir des migrants brésiliens est d'emblée limité. Ces limites sont établies tout d'abord par la langue, étant donné qu'ils ne parlent pas le français. La recherche de travail se déroule donc dans un univers principalement lusophone, initié par les Portugais et élargi avec l'arrivée progressive des Brésiliens. Dans cet univers lusophone, les secteurs de travail sont également circonscrits aux « niches ethniques » (Martiniello et al., 2010) du nettoyage et des services domestiques[129] pour les femmes et de la construction pour les hommes. Au niveau salarial, il n'y a pas de réelle différence entre les femmes et les hommes. Leur rémunération se situe entre 6 et 10

[129] Parfois en tant qu'interne (domestique qui vit dans la maison de son employeur).

euros par heure. Les qualifications sont de peu d'importance pour les femmes. Pour les hommes, par contre, elles le sont en raison de la division du travail sur les (grands) chantiers, soutenue par l'offre croissante de formations dans des techniques spécifiques, organisées par des organisme officiels. Ayant peu d'expérience ou aucune expérience à faire valoir, les hommes commencent généralement comme ouvrier manœuvre, la fonction la plus basse. Ils assistent des ouvriers de plus haut échelon, en particulier ceux qui appliquent le Gyproc et le plâtrage. Avec le temps, ils se spécialisent dans ces domaines techniques spécifiques qui ont l'avantage d'être un travail à l'intérieur des bâtiments et d'assurer une moindre visibilité des ouvriers. Au sein de la construction, le Gyproc et le plâtrage sont les véritables niches ethniques des hommes brésiliens.

Le nœud du marché du travail des Brésiliens comme des Brésiliennes se trouve sans conteste à Bruxelles, par la présence des réseaux. Cela ne veut pas dire pour autant que le travail lui-même a lieu à Bruxelles. Les hommes surtout sillonnent littéralement tous les recoins de la Belgique où leurs patrons, depuis Bruxelles, trouvent des chantiers. Ainsi, alors que les Brésiliens travaillent fréquemment sur des chantiers à Anvers, il n'est d'aucun intérêt d'y habiter : il n'y a pas de réseau lusophone connecté à leurs niches ethniques qui permette de trouver un emploi.

Les femmes trouvent plus facilement du travail que les hommes. Et surtout, elles ont un emploi plus stable et sont plus sûres d'être rémunérées. Cela concerne en particulier les Brésiliennes qui travaillent comme domestiques :

> Mettons, aujourd'hui tu travailles dans une maison, Regina a travaillé aujourd'hui, son patron va la payer, le jour même. Elle termine le travail, elle est déjà rémunérée. Mais c'est aussi parce que la personne ne va pas risquer de lui nier son paiement. Parce qu'elle sait déjà où elle habite et il y a aussi cette confiance. Ce n'est pas pour rien que Regina travaille pour les mêmes personnes jusqu'aujourd'hui [depuis deux ans]. Ils aiment bien son travail et ils ont aussi confiance en elle. Donc, c'est la confiance. Pour une femme c'est plus facile. (Regina et Gilberto, Bruxelles, 25.11.2009)

Pour les Brésiliens qui vivent en couple, la femme devient souvent la source de revenus la plus fiable, grâce aux relations de confiance avec « ses madames »[130]. Pour l'homme, la situation est bien différente. Travaillant dans le seul secteur de la construction, il peine à trouver un emploi stable, ou un emploi tout court :

> Au début, quand nous sommes arrivés, je suis resté six mois sans travailler, six mois. J'ai eu quelques emplois, mais alors d'une semaine, de dix jours. Puis c'est seulement après que j'ai commencé à travailler pendant un an d'un coup. Je travaillais tous les jours et passais seulement le dimanche à la maison. Parfois samedi et dimanche. Et après, ça commençait de nouveau, je travaillais vingt jours et puis sans travail. Une semaine, deux semaines… (Regina et Gilberto, Bruxelles, 25.11.2009)

[130] Il est courant de parler de « sa madame ». Le nombre de services qu'une Brésilienne fait se quantifie par le nombre de « madames » qu'elle « a ».

Mais encore, si le travail « d'un an d'un coup » paraissait une aubaine, Gilberto dut « courir après son salaire » qu'il n'a jamais reçu dans sa totalité. Les hommes travaillent donc parfois des jours, des semaines, voire des mois sans jamais voir leur salaire.

Cette problématique est tristement célèbre dans la récente diaspora économique brésilienne. Je n'ai pas rencontré *un* Brésilien qui n'a pas été arnaqué par un ou plusieurs patrons. Entrant dans les maisons des patronnes avec lesquelles elles tissent des relations plus intimes, voire d'amitié, les Brésiliennes sont bien moins exploitées. Il y a des abus au sein du secteur domestique[131] mais ils sont considérablement plus rares en comparaison avec les cas d'exploitation dans le secteur de la construction.

Néanmoins, on peut se demander à quel point le niveau des salaires dans les services domestiques ne relève pas de l'exploitation. Pour les Brésiliennes, « il est toujours mieux d'avoir un boulot mal rémunéré que rien du tout » et elles estiment souvent « qu'elles n'ont pas à se plaindre ». Or, les personnes qui profitent en premier lieu de leur statut irrégulier sont les patronnes. Si j'ai entendu que certaines « madames » sont prêtes à donner une sorte de pécule de vacances ou viennent parfois en aide quand leurs domestiques ont des frais médicaux, d'autres se limitent au strict minimum. C'est ce qui se révèle dans la « problématique » des titres-services.

L'existence du système des titres-services[132] est sans doute le plus grand souci des femmes qui travaillent comme domestiques. Certaines « madames » ont plafonné le salaire au noir au montant du titre-service. Comme m'explique une Brésilienne qui gagne (selon ce qu'elle pense) 0,50 euro en plus du titre-service :

> Si elle voulait, elle prendrait quelqu'un qui a des papiers et maintenant elle paie 50 centimes en plus. Donc je ne pense pas qu'elle est mauvaise parce qu'elle ne paie pas plus. J'accèpte même les 8 euros. Mais je n'ai pas aimé qu'elle ne me paie pas le ticket [de transport]. Je lui ai dit, en une semaine, je travaille seulement pour pouvoir me payer mon travail. (Clara, Bruxelles, 17.03.2012)

Alors que les patronnes prennent souvent en charge les frais de transport de leurs femmes de ménage, les titres-services peuvent également leur servir d'argument pour cesser cette prise en charge. Pour les femmes qui travaillent en dehors de Bruxelles et doivent se déplacer en train, cela représente des frais importants ; pour Clara qui travaillait plusieurs jours par semaines à Kontich (à

[131] Voir par exemple le documentaire *Brasileiros como eu*, de Susana Rossberg.

[132] Ce système, entré en vigueur en 2004, vise à lutter contre le travail au noir de domestiques et à encourager la mise au travail des chômeurs. L'utilisateur (dans ce cas, la « madame ») peut acheter des titres-services à 9 euros (les 800 premiers) ou 10 euros (les 200 suivants) chez Sodexo, l'entreprise émettrice des titres-services, et prend contact avec une entreprise agréée qui emploie les travailleurs domestiques (contrat, couverture sociale…). Par heure prestée chez l'utilisateur, le travailleur doit transmettre un titre-service à cette entreprise agréée qui reçoit alors de Sodexo le montant payé par l'utilisateur et une intervention du gouvernement fédéral ; au total 22,04 euros par heure.

35 km au nord de Bruxelles) cela revenait à 115 euros par mois. Son soulagement fut évident quand peu après, elles trouva du travail dans la commune bruxelloise d'Uccle.

Plutôt, et plus que les hommes, les femmes ont réussi à se lancer dans des services rétribués adressés aux compatriotes. En raison des tâches attribuées à leur genre (et la formation de certaines), elles sont capables de développer toute une série de professions exercées à leur domicile propre ou celui des autres. Le magazine des Brésiliens en Belgique, *ABClassificados*, regorge d'annonces de femmes devenues cuisinière-traiteur de spécialités brésiliennes pour donner plus de saveur aux fêtes (naissances, baptêmes, anniversaires, mariages…) et/ou décoratrice de fêtes[133], esthéticienne, coiffeuse, manucure, vendeuse de cosmétiques brésiliens, nounou, couturière… Certaines ont créé avec succès des sortes d'« agences d'excursions » informelles pour passer par exemple un jour à Paris, à Disneyland, au parc des fleurs Keukenhof aux Pays-Bas ou à l'Oktoberfest de Munich. Débutant leurs activités à titre secondaire, certaines arrivent même à en faire leur profession principale. Ainsi, les femmes brésiliennes sont capables d'acquérir une plus grande indépendance financière (Magalhães, 2010).

Certains hommes ont également développé des activités complémentaires. Mais leurs annonces sont bien moins nombreuses et ne se sont multipliées que ces dernières années. Elles ont généralement trait à l'informatique, l'installation d'antennes paraboliques, la mécanique automobile ou les déménagements. Certains font de la publicité pour leur société de construction, or la grande majorité des Brésiliens n'étant pas propriétaire de leur habitation, il reste à savoir ce que de telles annonces peuvent apporter…

En général donc, il s'avère que les conditions de travail des Brésiliennes sont meilleures, ou du moins perçues comme meilleures que celles des Brésiliens. Pour les résumer : elles trouvent plus facilement du travail, leur emploi est plus stable, leurs patronnes sont plus fiables et leur rémunération plus sûre, le risque de contrôle de l'inspections sociale est minime. En outre, elles ont plus de cordes à leur arc leur permettant de développer des activités complémentaires qui peuvent en outre évoluer vers une activité lucrative à titre principal.

Les possibilités accrues de réussite et d'accumulation financière pour les Brésiliennes est peut-être une des raisons pour lesquelles les hommes ont tendance à faire venir leurs épouses/compagnes, avec ou sans enfants – tendance qui est, selon l'étude de l'OIM, beaucoup plus prononcée en Belgique qu'au Portugal et en Irlande (IOM, 2009). Cela permettrait de remédier aux déficiences du marché du travail masculin en assurant au moins un revenu plus régulier pour (sur)vivre ou simplement atteindre plus rapidement l'objectif du projet migratoire. En même temps, ce différentiel

[133] Aménagement de décors, mise en scène de fêtes avec des ballons, figurines, gadgets et un mobilier adéquat autour de thèmes populaires comme des personnages de dessins animés, le Brésil, la Saint-Valentin, le foot…

de revenus à la faveur des femmes pourrait bien être une des causes des cas de violence intraconjugale, dont l'ASBL *Abraço* a constaté la récurrence. En tout cas, les opportunités de travail pour les Brésiliennes expliquent certainement la recrudescence de la migration féminine indépendante et la proportion de Brésiliennes régularisées. En effet, parmi tous les migrants en Belgique qui ont acquis un titre de séjour, les Brésiliens forment le contingent où la part des femmes est la plus importante : 61% (Vause, 2013).

Les Brésiliennes sont donc plus désireuses que les Brésiliens de rester en Belgique, d'autant plus que celles qui réussissent à réaliser leur rêve d'indépendance estiment que leurs conditions de vie sont meilleures qu'au Brésil (voir aussi Magalhães, 2010). Celles qui sont mères (avec ou sans mari) découvrent par ailleurs d'autres avantages en Belgique comme l'accessibilité des soins de santé et de l'enseignement, qui ne connaissent pas de ségrégation sociale comme au Brésil. Inversement, les hommes brésiliens ont le plus tendance à vouloir rentrer au Brésil. Cela s'observe notamment dans leur recours au programme de retour volontaire. En 2009, l'OIM note que :

> Si l'on s'attelle à définir le profil des personnes rentrées dans le cadre du programme REAB [Retour et Emigration des Demandeurs d'Asile de Belgique] en 2009, il ressort que le candidat type est un homme d'environ 31 ans et demi, célibataire et originaire du Brésil. Le groupe le plus important réside à Bruxelles, la durée moyenne de résidence en Belgique est de 24 mois avant le retour et la plupart des candidats n'ont pas introduit de demande d'asile. Ce profil confirme la tendance constatée au cours des années précédentes. (OIM, 2010, p. 46)

La volonté de rentrer au Brésil des hommes reflète le caractère provisoire de leur projet migratoire, mais surtout la difficulté de le réaliser en Belgique.

4. Le port d'arrivée (provisoire) des Brésiliens et ses quartiers

Comme nous l'avons vu, les migrants brésiliens proviennent d'une région où la modernité et le progrès forment le discours dominant mais ne leur sont que difficilement accessibles. L'Europe se profile alors comme un moyen d'y accéder. Souvenons-nous également de cette « idéologie largement répandue au Brésil que tout ce qui est "moderne" se trouve ailleurs – aux Etats-Unis et en Europe occidentale » (Margolis, 2013, p. 18). Outre l'idée d'une Europe moderne, les migrants ont également un imaginaire de « l'Europe des princes et des châteaux », une terre d'histoire qui peut apporter, au-delà d'un capital économique, un capital culturel.

Dans des réseaux comme Facebook ou Orkut[134] circulent de nombreux portraits de migrants heureux sur fond de Tour Eiffel, Cathédrale Notre-Dame, London Tower, Big Ben et d'autres images emblématiques encore, qui rappellent les affiches des agences de voyage. *A priori*, la Belgique ne fait

[134] Orkut est un réseau social virtuel comparable à Facebook. A l'origine, il avait la préférence des Brésiliens qui se tournent aujourd'hui de plus en plus vers Facebook.

pas partie de cet imaginaire mais elle a au moins l'avantage de se situer en Europe. Avec le temps, les migrants découvrent néanmoins certaines images « fortes » comme la Grand Place de Bruxelles, l'Atomium ou Bruges. Or, le quotidien se déroule dans des lieux bien autres…

En effet, venus du Brésil par Paris d'où ils prennent le Thalys pour Bruxelles, ou débarquant à l'aéroport de Zaventem, les migrants brésiliens arrivent généralement à Bruxelles par la Gare du Midi et s'installent dans les quartiers aux alentours. Comme la plupart des gares et terminaux de bus ailleurs dans le monde, la Gare du Midi offre à voir des images de désolation. Des mendiants, sans-abris et alcooliques se trouvent aux abords. Des odeurs nauséabondes se répandent depuis de multiples recoins. Les premières impressions des Brésiliens qui y débarquent ne ressemblent en rien ni à l'Europe moderne, ni à l'Europe « des princes et des châteaux ».

Ces impressions s'aggravent quand ils découvrent les quartiers délabrés et sales qui se trouvent de part et d'autre de la Gare et dans lesquels demeurent leurs compatriotes. A l'est de la Gare du Midi se trouve le bas de Saint-Gilles, la zone la plus appauvrie de la commune de Saint-Gilles, en contrebas de sa partie orientale plus riche. A l'ouest de la Gare et jusqu'au Canal de Bruxelles-Charleroi se trouve Cureghem, le quartier le plus démuni de la commune d'Anderlecht.

Saint-Gilles et Anderlecht (Crahay, 2004a, 2004b ; De Caluwé, 2013 ; Lemaire, 1986) sont deux communes bruxelloises qui se situent dans la « ceinture 19e » de Bruxelles : elles doivent leur développement à l'industrialisation de Bruxelles au 19e siècle et au début du 20e siècle. Dans ces deux communes, le bas de Saint-Gilles et Cureghem étaient des zones particulièrement stratégiques de par leur situation à proximité du Canal Bruxelles-Charleroi et de la Gare du Midi, voies de transport utiles des matières premières[135] et des marchandises. Aujourd'hui, le paysage urbain de Cureghem est encore fortement marqué par les entrepôts et fabriques d'autrefois. Dans le bas de Saint-Gilles, les traces de cette époque sont lisibles dans les nombreux immeubles 1900, construits à l'intention des ouvriers qui travaillaient à proximité, et les multiples ateliers à l'intérieur des pâtés de maisons.

Dès leur développement, ces deux quartiers eurent une population issue de l'immigration. Cette caractéristique démographique leur est restée, avec la seule différence que les origines nationales ont changé et, surtout, se sont diversifiées à travers les décennies. Au 19e siècle, les premiers migrants étaient des Flamands ruraux appauvris. A partir des années '50 du 20e siècle, ils provenaient d'Italie, d'Espagne, de Grèce, du Portugal, puis du Maghreb (surtout le Maroc) et de la Turquie. S'y installèrent ensuite des réfugiés d'Amérique latine et du Liban (années '70), d'Afrique (années '80) et des migrants d'Europe de l'Est après la chute du mur. A partir des années '70 également, la

[135] Par exemple le charbon, qui était extrait en grande quantité dans la région de Charleroi notamment et acheminé vers Bruxelles pour faire marcher les multiples usines.

bourgeoisie liée à l'industrie et les activités industrielles elles-mêmes ont déserté les lieux. L'abandon des quartiers rendait les logements accessibles aux migrants les plus pauvres et qui croyaient avec force au « mythe du retour » (Mistiaen, Meert et Kesteloot, 1995). La présence de ces migrants (sans papiers) faisait de Cureghem et du bas de Saint-Gilles des zones politiquement (électoralement) inintéressantes[136]. Ce à tel point qu'un bourgmestre (socialiste) anderlechtois déclara : « cachez ce Cureghem que je ne saurais voir ». Une autre image saisissante était que « le panneau annonçant l'entrée de la commune d'Anderlecht était situé juste à la sortie du quartier Cureghem, à l'entrée de la rue Wayez, autrement dit, de l'autre côté du canal » (Sacco, 2010, p. 5-6).

Cureghem et le bas de Saint-Gilles sont des « régions morales » (Agier, 2009 ; Park, 1990) qui occupent une place peu favorable dans les « classifications socio-spatiales courantes » des classes dominantes et des autorités[137]. Considérés « dangereux », des « nids de violence » ou encore des *« No Go Zones »*, ces quartiers font l'objet de politiques policières[138] et sont peu attractifs pour les sociétés et entreprises, malgré la proximité de la Gare « internationale » du Midi[139]. Mais dans la course aux revenus pour les caisses communales (Kesteloot, 2013), les autorités locales ont joué de la spéculation immobilière aux abords de la Gare. Cela se traduit dans la construction de grands édifices postmodernes d'un goût douteux, créant des courants d'air et diminuant le contrôle social, qui sont venus écraser les anciens logements (volontairement) laissés à l'abandon. S'ils doivent « revaloriser » ainsi les quartiers, ils offrent surtout une belle façade au « businessman cosmopolite » qui débarque dans cette « gare internationale ». A l'arrière vivent, dans un contraste violent, de nombreux migrants dans des quartiers dits « multiculturels ».

« Derrière » donc, dans les interstices de l'espace urbain, les loyers restent abordables mais l'habitat est sérieusement déplorable, voire insalubre : c'est là que sévissent les marchands de sommeil. Comme tant d'autres migrants, les Brésiliens occupent les « secteurs locatifs résiduels », car ils sont « exclus des autres segments du marché immobilier » (Kesteloot, 2007 : 20). Du moins, c'est le seul secteur auquel ils estiment avoir accès, par manque de moyens mais aussi par manque

[136] Il est possible de voter aux élections communales depuis 2000 pour les ressortissants d'origine européenne et depuis 2004 pour les ressortissants d'origine non européenne à condition, entre autres, d'être inscrit dans les registres de la population ou des étrangers et de s'inscrire en tant qu'électeur dans la commune de résidence.

[137] Plusieurs éléments développés ici concernent aussi d'autres communes bruxelloises, celles qui se situent dans le dit « croissant pauvre » de Bruxelles. Ce croissant pauvre dessine une courbe qui débute au nord-est du centre de Bruxelles, pour se dérouler vers l'ouest et se terminer au sud. Il couvre des zones plus ou moins grandes des communes de Saint-Josse-ten-Noode, Schaerbeek, Bruxelles (y inclus Laeken), Molenbeek-Saint-Jean, Anderlecht et Saint-Gilles. Je me focalise ici sur Anderlecht et Saint-Gilles où la présence des Brésiliens est particulièrement marquée.

[138] Ce qui commence à changer dans le bas de Saint-Gilles, où la commune a instauré ce qu'elle appelle une « police de proximité ».

[139] Elle est « internationale » parce que c'est la seule gare bruxelloise où s'arrêtent les trains à grande vitesse internationaux : Thalys, SNCF, Deutsche Bahn, Euro Star…

d'informations sur leurs droits. Légalement, ils ont le droit de louer un logement avec un contrat en bonne et due forme, même avec un statut irrégulier. Mais la plupart du temps, ils n'en sont pas au courant et méconnaissant le français, ils sont à la merci de propriétaires peu scrupuleux (Pereira, 2008).

D'autres communes bruxelloises, comme Molenbeek-Saint-Jean, Schaerbeek, Saint-Josse-ten-Noode, présentent les mêmes caractéristiques immobilières. Or, Anderlecht et Saint-Gilles non seulement se trouvent à côté de la Gare du Midi où la plupart des Brésiliens posent pied à terre à Bruxelles, mais sont également des quartiers qui connaissent une forte présence de Portugais. Ceux-ci étaient, comme nous le savons, les premiers employeurs des Brésiliens. Au départ, les patrons portugais recrutaient leur main-d'œuvre principalement dans des cafés portugais à proximité de la Gare.

Pour les Brésiliens, l'atout de ces quartiers de migration ancienne et récente est donc la présence des Portugais. La présence d'autres migrants par contre est vécue sur un mode moins salutaire. En fait, ils y font l'expérience inédite d'une ville multiculturelle et multilingue, toute différente des expériences migratoires qu'ils ont pu avoir au Brésil ou au Portugal.

Le Brésil est un pays qui reste dominé par l'idéologie du métissage ou de la démocratie raciale (Costa, 2001), née dans les années 1930 dans un élan d'intégration et d'unification du Brésil. Elle consistait en un effort de réinvention du Brésil qui devait permettre le vivre-ensemble d'une population hétérogène par la valorisation de l'hybridation raciale[140]. Ce discours (et donc non tant une réalité biologique) est, du moins au Goiás, en affinité avec l'idéologie du progrès qui doit surmonter cette autre source d'hétérogénéité du Brésil, l'opposition entre le littoral et le *sertão*. Originaires de ce *sertão* qui se projette dans le progrès et de cet immense pays idéologiquement métissé et unilingue, Bruxelles déstabilise.

Dans les rues de leurs quartiers d'établissement, non seulement les femmes et les hommes ont des couleurs de peau différentes, mais ils ont aussi des pratiques vestimentaires bigarrées et parlent des langues disparates. Le désarçonnement vient, à commencer, de l'incapacité tout à fait inattendue de communiquer : le français, langue dominante à Bruxelles, constitue une difficulté non prévue dans leur projet migratoire. Il se présente comme une entrave pour devenir un obstacle incommensurable d'autant plus que, d'origine humble, il leur manque parfois les bases grammaticales pour en faire l'auto-apprentissage[141]. A ce paysage sonore étrange s'ajoutent le néerlandais, autre langue nationale, et de multiples autres bizarreries comme l'arabe, les langues africaines, ou slaves.

---

[140] Cette idéologie, qui fait l'objet d'une vaste littérature, domine encore largement mais est également remise en question par certains secteurs, notamment les populations noires issues de la traite des esclaves (Agier, 2000 ; Costa, 2001).

[141] L'association brésilienne *Raiz Mirim* (Bruxelles) organise depuis 2013 des cours de portugais pour Brésiliens qui leur offront les bases grammaticales de leur propre langue pour pouvoir ensuite apprendre plus facilement le français.

De même, si au Brésil, la diversité religieuse accompagne le quotidien et fait partie de l'espace public, le christianisme, dans ses divers déclinaisons et syncrétismes, reste dominant. A Bruxelles, et certainement à Cureghem et le bas de Saint-Gilles, l'islam « avec ses femmes voilées et ses hommes barbus », est fortement présent et les confronte à une religiosité autrement diverse.

Les quartiers aux alentours de la Gare du Midi présentent donc des avantages relatifs pour les Brésiliens primo-arrivants mais ils n'ont rien d'idyllique. Le paysage urbain et les « personnages » qui y circulent dépeignent un tableau de Bruxelles qui, à l'arrivée, les frappe de plein fouet et se heurte à leur rêve d'Eldorado. Les premières images de Bruxelles contrastent avec la propreté et la modernité brillante des quartiers chics d'une ville « gagnante » comme Goiânia, qui devient ainsi pour nombre de migrants l'étalon de référence dans toute comparaison.

5. Des « transmigrants » dans un « hors-lieu » particulier

Goiânia, le Goiás, le Brésil sont aussi les lieux vers lesquels tend le projet migratoire des Brésiliens. Je l'ai déjà dit, les migrants comptent s'établir à Bruxelles de manière provisoire, le temps nécessaire pour accumuler une certaine somme (ou le plus possible) dans le but de mener la vie qu'ils désirent dans leur terre d'origine.

A Bruxelles, le quotidien se déroule en conséquence. La vie s'organise autour du travail, le plus de travail possible. Le motif économique qui domine dans les projets migratoires peut parfois même devenir une obsession. Car l'accumulation est plus laborieuse que prévue étant donné que le travail est difficile à trouver et jamais acquis, en particulier pour les hommes. Cela décourage certains qui décident de rentrer plus tôt. D'autres ne cessent de postposer le retour pour atteindre leur objectif. Alors, la précarité dans le travail va de pair avec une précarité dans le quotidien.

De nombreux migrants se privent de tout pour dépenser le minimum. Dans cette privation, le « temps nécessaire » s'apparente parfois à une « suspension du temps », un temps qui ne reprendra son cours normal qu'une fois de retour au Brésil. Les migrants travaillent de longues heures, jusqu'à 12 heures par jour et parfois 7 jours sur 7. Les nuits sont d'un court repos dans un logement qui doit coûter le moins possible. Entre Brésiliens généralement, ils partagent un studio minuscule, (sous-) louent une chambre, voire même un lit ou un matelas (occupé parfois à tour de rôle), dans des maisons ou immeubles d'un état douteux. Certains occupent des sous-sols mal aérés et humides, même sans fenêtre, que des propriétaires sans scrupules osent mettre en location. Parfois, ce sont les patrons qui pourvoient à ces types de logement pour leurs ouvriers qui le perçoivent comme un avantage financier. Tout cela me fait étrangement penser à l'habitat insalubre du prolétariat à Manchester que Friedrich Engels décrit au 19^{e} siècle dans sa *Situation de la classe laborieuse en Angleterre*. Enfin, ils se nourrissent mal ou peu, limitent au maximum les soins médicaux tandis que

les détentes et loisirs paraissent un luxe déplacé. Retournant chaque centime, c'est comme s'ils mettaient leur vie entre parenthèses.

Ce quotidien se déroule également dans un univers lusophone, voire même principalement brésilien. La langue française (pour ne pas parler du néerlandais) n'est pas seulement un obstacle imprévu, sa connaissance devient aussi une donne superflue étant donné la présence de réseaux lusophones dont beaucoup se satisfont. Travaillant pour des sociétés qui closent la chaîne des sous-traitances en pourvoyant en main d'œuvre les sociétés belges, la maîtrise du français est une préoccupation de dernier ordre. Au demeurant, son apprentissage est vu comme un effort de longue haleine et inutile quand ils s'imposent un délai court pour atteindre leur but et que les horaires de travail laissent peu de temps et d'énergie.

De toute façon, certains commerçants malins – des Portugais, en passant par les Italiens et Espagnols jusqu'aux Pakistanais – se sont adaptés : avec les marchandises, ils ont acquis la langue de leur nouvelle clientèle. Et globalisation oblige, les grands média brésiliens, Globo[142] ou Rede Record[143], ont en dehors du Brésil leurs chaînes « européennes ». A Bruxelles, il est possible de voir le journal, les *telenovelas*, les films et autres shows de la Rede Record comme au Brésil, mais entrecoupés de publicités de commerçants de Bruxelles qui visent la diaspora brésilienne. Pour ceux qui s'autorisent des sorties et une vie sociale, les cafés, restaurants et boîtes où le portugais est la langue principale se comptent désormais par dizaines. Et comme nous le verrons, les services spirituels sont dispensés le plus possible comme au Brésil, qu'ils soient catholiques, pentecôtistes ou spirites. De nombreux migrants brésiliens vivent ainsi pendant des années à Bruxelles en parlant à peine quelques mots de français.

Enfin dans leurs calculs, comme nous l'avons vu, les migrants brésiliens évaluent la situation économique améliorée au Brésil en opposition à la crise économique estimée forte en Europe. Si d'un côté, les arrivées depuis le Brésil se font rares, de l'autre, pour ceux qui sont en Belgique, cette idée vient de nouveau alimenter leur désir de rentrer au Brésil. Les Brésiliens venus des pays méditerranéens, mais le regard toujours tourné vers le Brésil, arrivent en Belgique pour achever un projet qu'ils estimaient ne plus pouvoir réaliser au Portugal, en Espagne, en Italie.

A force de fréquenter les Brésiliens, mes qualificatifs changeaient. D'*immigrés*, ils devenaient des *migrants*, pour les distinguer d'une mobilité trop unidirectionnelle. Aujourd'hui, je dirais presque *transmigrants*, un pléonasme qui englobe et accentue le caractère transnational et multidirectionnel des pratiques, à commencer par la mobilité physique, mais aussi au niveau de la communication, la consommation, les commerces et les pratiques religieuses. La « vie quotidienne [de ces Brésiliens]

[142] tvglobointernacional.globo.com
[143] recordeuropa.com

dépend de multiples et constantes interconnections à travers les frontières internationales et [leur] identité publique est configurée en relation avec plus d'un Etat-nation » (Schiller, Basch et Blanc, 1995, p. 43), mais surtout avec le Brésil, destination ultime du projet migratoire.

Mais je voudrais ajouter une autre dimension, celle de *transit*, qui doit souligner le dimension provisoire, « l'être ici avec le cœur là-bas ». Ou dans les mots d'un pasteur de *Videira* : « ils viennent en Belgique avec la mentalité du Brésil ». La temporalité transitoire est présente dans les discours et se révèle dans les pratiques et attitudes au quotidien. La précarité au quotidien que j'ai décrite ci-dessus résulte, certes, de la précarité des conditions de travail. Mais elle naît également d'un désintérêt pour s'enraciner en Belgique, les racines étant solidement ancrées au Brésil.

L'absence de papiers est, certes, un obstacle à l'enracinement. Nous avons vu que, de par leur origine sociale au Brésil, ils n'ont que peu d'arguments légaux pour obtenir un titre de séjour et un permis de travail en Belgique. Je dirais même, la *casa* qui était un obstacle dans leur terre d'origine, continue à leur jouer des tours dans le pays d'arrivée (provisoire). Mais les « papiers impossibles » suscitent aussi le découragement, engendrent un sentiment d'humiliation, une sensation d'« indésirable » réitérée et finissent par susciter un dégoût. Cependant, avoir ou vouloir des papiers n'est pas synonyme d'un désir d'établissement définitif. Comme me le disait un migrant brésilien : « si on veut des papiers, ce n'est pas parce qu'on demande de rester ici, c'est juste pour pouvoir travailler pendant quelque temps et rentrer ensuite au Brésil ». Les papiers sont vus comme un moyen pour réduire l'angoisse générée par le risque de la déportation qui pèse de manière permanente comme une épée de Damoclès.

L'« illégalité » est une autre de leurs expériences inédites. En comparant les conditions de vie au Brésil à celles en Belgique, Clara remarquait qu'une des différences cruciales était qu'« ici tu cours le risque d'être arrêté… je ne supporte pas d'être illégale ». La plupart des migrants n'ont pas du tout imaginé au préalable le poids de cette pression constante. La déportation terrifie car elle coupe court au ou postpose l'accomplissement du projet migratoire, fait de l'investissement de départ un gaspillage, voire signifie un endettement encore plus profond, et fait perdre la face devant les connaissances au Brésil : c'est un échec.

Les Brésiliens imaginent des tactiques pour ne pas se faire « prendre » : porter des vêtements sombres, parler de « *lá em baixo* » (là-bas en bas) au lieu de prononcer le fatidique *« Brasil »* qui pourrait les trahir, éviter de sortir la nuit, n'inviter personne chez soi pour que leur adresse demeure inconnue, aucun nom sur la sonnette, ne pas faire de bruit… Dans la même logique, ils ont peur de recourir aux services sociaux, d'introduire une demande de régularisation ou de faire appel à la police en cas de conflits violents. Nombre de Brésiliens doivent être parmi les clients les plus irréprochables des transports en commun. Car, en cas de contrôle des titres de transport, les « fraudeurs » doivent montrer une pièce d'identité. Les Brésiliens assimilent ces contrôles aux *Full*

Integrated Police Actions (FIPA), qui visent à remédier à la criminalité et aux nuisances de tous ordres aux abords des gares et arrêts et dans les trains, trams, métros et bus. Alors les services de sécurité des transports publics, accompagnés d'une effectif important de la police fédérale, effectuent des contrôles poussés des documents d'identité qui débouchent régulièrement sur des arrestations et la déportation de personnes sans titre de séjour. Ces FIPA sont vues comme de réelles rafles à leur encontre et dénoncées comme un « piège à sans papiers » par une députée Ecolo (Carlot, 2014). Dans ce cadre, le refus d'une patronne d'intervenir dans les frais de déplacements est d'autant plus frustrant que l'achat d'un titre de transport ne représente pas seulement un coût supplémentaire mais aussi un garant (relatif) contre la déportation.

Les papiers envisagés comme un outil pour réaliser le projet migratoire avec une certaine sérénité, mettent en évidence ce qui demeure primordial et ne peut se faire attendre : l'accumulation rapide pour soi. Cette observation permet de comprendre l'absence criante des Brésiliens (eu égard leur nombre) dans les manifestations dénonçant l'incohérence des politiques migratoires en Belgique, mais aussi la faible dynamique associative brésilienne, le pourcentage réduit de Brésiliens qui firent une demande de régularisation au cours de la campagne de 2009 et la « difficulté » du français dont j'ai déjà parlé.

Les Brésiliens en Belgique sont dominés par « une idéologie puissante de migration de retour » (Massey et al. (1987) in Hurtig, 2000, p. 34), ou ce que j'appellerais « l'imaginaire de la transmigration », dans lequel le retour au pays n'est pas seulement une des options migratoires, mais reste le but ultime et détermine profondément les comportements. Symptomatique de cet imaginaire est la persistance du travail au noir après l'obtention du titre de séjour. Un contrat de travail signifie une réduction du salaire net qui, à leurs yeux, n'est pas contrebalancée par le bénéfice de la sécurité sociale. Un Brésilien estimait même qu'il était financièrement plus intéressant d'être déporté et d'avoir à acheter un nouveau billet d'avion vers la Belgique, que de payer les impôts sur le salaire.

L'imaginaire de la transmigration se révèle pleinement quand l'obtention de papiers fait poindre dans leur perspective d'avenir la lueur d'une vie à long terme en Belgique. Souvent, cette lueur ne brille pas comme un espoir : elle est entachée par les expériences pénibles qu'ils ont vécues. Malgré tout, ils ont pris racine en Belgique, mais dans un terreau non fertile. Ils se sont (trop) longtemps confinés au réseau lusophone et ne savent pas comment en sortir. La marginalité dans l'« illégalité » les rend désemparés quand ils ont la possibilité d'être dans la légalité : ils n'ont aucune preuve d'expérience de travail à faire valoir sur le marché du travail, à moins de continuer une carrière dans la construction ou le nettoyage, qu'ils savent fortement dépréciés au Brésil. Ils ne voient pas devant eux une perspective d'ascension sociale en Belgique, ce qui est particulièrement douloureux pour ceux qui ont migré au début de la vingtaine. Ils ont la sensation d'avoir perdu les meilleures années

de leur vie. Cette situation, combinée aux développements économiques récents au Brésil, fait que nombre de Brésiliens rentrent au Brésil après avoir obtenu enfin l'impossible, les papiers.

A Bruxelles, les migrants brésiliens se trouvent donc dans un « hors-lieu », qui concerne à la fois les notions de « marges, interstices, espaces de transit, lieux précaires » (Agier, 2009 : 12-13). Par leur condition de migrant non autorisé, ils sont marginalisés et occupent les interstices de la société.

Ils y sont réduits par les politiques migratoires qui ont visiblement tendance à criminaliser les « illégaux ». Ce discours est par ailleurs volontiers repris par les médias belges à travers des titres éloquents comme *Le Brésilien, pro de la clandestinité* dans le journal *Le Soir* (Vandemeulebroucke, 2009) ou *De Belgo-Braziliaanse bouwmaffia* (La maffia de la construction belgo-brésilienne) dans le magazine *Vacature* (Schoofs et Michiels, 2010) – un long reportage en trois parties dans lequel, malgré le titre, seuls les Brésiliens seraient maffieux. Il leur reste à se faire invisibles, être sans voix et se glisser dans le système de la « délocalisation sur place » (Terray, 1999). De manière ambiguë, la répression par les autorités va main dans la main avec une politique de l'autruche. Car le système profite à tous : le travail « illégal » permettrait à ces Brésiliens de gagner de l'argent facile à condition de se taire et laisse place au jeu de la « libre » concurrence en faveur de la réduction des coûts – en particulier dans les marchés publics, qu'il s'agisse de la construction ou du nettoyage, et de manière sournoise aussi dans les maisons privés.

Au niveau territorial, la notion d'interstice est d'autant plus flagrante que leur mise à l'écart à Bruxelles ne signifie pas un refoulement vers les banlieues, comme on peut l'observer à Paris par exemple. Leurs quartiers d'établissement dans la ceinture 19^{e} se situent à proximité du centre historique de Bruxelles, au sein d'un quartier en vogue auprès de la jeune classe moyenne belge à Saint-Gilles et à côté d'une gare ferroviaire qui se veut non seulement internationale mais aussi prestigieuse.

Au niveau identitaire et culturel, le Brésil stéréotypé par les Belges présente une tache aveugle quant aux pratiques considérées significatives par les migrants brésiliens eux-mêmes. Cela semble la dernière des préoccupations des Brésiliens attachés à la « goianité » et la culture *sertaneja* qui, pour eux, sont porteuses de sens dans un « entre-soi » exclusif. Or, cette ignorance des Belges marque l'existence d'assignations identitaires quand bien même ces stéréotypes ne sont pas (pour une fois) voulus ou vus comme portant préjudice à une population migrante.

Le hors-lieu des migrants brésiliens est ainsi un « *ban*-lieu », comme le dirait Michel Agier, une « zone d'indifférence » où l'on « *ban*nit » ceux qui sont considérés sans valeur sans pour autant les mettre hors la loi (Agier, 1999, p. 157), un « lieu de confinement du banni, dont la mise à l'écart politique et territoriale permet toutes les dominations et exclusions » (Agier, 2009, p. 13).

Mais au-delà de ces assignations politiques, économiques, territoriales, culturelles et identitaires, il se trouve que le hors-lieu est induit également par l'imaginaire de la transmigration. Quand Michel

Agier parle des « espaces de transit », il entend désigner les camps de réfugiés et centres de détention comme espaces de mise à l'écart des migrants non autorisés par les autorités européennes (Agier, 2009, 2011). Or ici, les pratiques et attitudes au quotidien imprégnées de l'imaginaire de la transmigration – et en amont la place marginale de la Belgique dans l'imaginaire géographique – font de Bruxelles un espace de transit conçu comme tel par les Brésiliens eux-mêmes. Bruxelles est un point de chute transitoire, où ils s'insèrent dans un réseau lusophone, voire brésilien, et non dans un lieu. Un réseau qui les amène aux quatre coins de la Belgique pour travailler de longues heures et ne faire de Bruxelles qu'un pied-à-terre pour un court repos inconfortable. Ainsi, le hors-lieu dans lequel se trouvent les Brésiliens porte également sur la notion de *transit*, non pas dans le sens des camps de réfugiés et centres de détention des migrants non autorisés dont parle Michel Agier (2009, 2011), mais comme un « espace » dans lequel « s'auto-confinent » les Brésiliens de par la temporalité provisoire du projet migratoire.

Chapitre 4 -
Bruxelles, les autres et la *rua*

Les réseaux des Brésiliens et les informations qui y circulent ont joué en rôle primordial dans le gonflement des flux migratoires vers la Belgique. La Belgique occupant une place marginale dans l'imaginaire géographique des Brésiliens, elle ne présente *a priori* aucun attrait si ce n'est la présence d'autres Brésiliens. Ceux-ci sont établis à Bruxelles, véritable centre de distribution du travail au noir pour ces migrants non autorisés.

Cependant, si ces réseaux ont huilé les engrenages des circuits migratoires et ont donc leur efficacité, ils présentent des contradictions qui se révèlent progressivement à l'arrivée à Bruxelles. Là où ils pensaient « trouver de l'argent par terre », les Brésiliens reçoivent plutôt une douche froide au débarquement. La désillusion concerne les multiples aspects inédits que j'ai décrits dans le chapitre précédent, mais le point névralgique de leur souffrance se trouve au sein même de la récente diaspora économique brésilienne. Les réseaux qui semblent ouvrir la porte à une vie meilleure au Brésil dans un futur prochain sont ceux-là mêmes qui les font trébucher dans ce projet.

1. La famille, quelques amis, beaucoup de *colegas* et *ninguém*

A l'heure de la globalisation, la communication peut être extrêmement rapide, instantanée même, non seulement par l'envoi de textes et d'images, mais aussi *live*, avec voix et image. Depuis l'existence d'Internet, la dimension réticulaire de la communication s'est en outre accentuée, n'étant pas seulement le fait de contacts interpersonnels mais aussi le fait de la disponibilité d'informations multiples mises en ligne par qui veut et accessibles à tous – à condition bien entendu de disposer de la technologie adéquate.

Même avant l'existence d'Internet, les migrants brésiliens établissaient une communication intense. Plusieurs chercheurs (Reis et Sales, 1999) qui traitent de la migration brésilienne aux Etats-Unis à partir des années '80 montrent comment les informations circulaient entre ce pays et le Brésil, au moyen de cassettes (vidéo), de lettres et d'appels téléphoniques. En particulier une chercheuse a analysé les échange de lettres et la manière dont ils participent de la construction d'un « imaginaire de l'émigration » (Assis, 1999).

A Bruxelles, les migrants brésiliens communiquent également intensément avec ceux restés au Brésil. Les multiples *call shops*, qui caractérisent désormais les quartiers de migrants, offrent des prix concurrentiels pour téléphoner à l'étranger et permettent d'accéder à Internet. Mais la plupart des migrants, dès qu'ils le peuvent, paient une connexion Internet et acquièrent un ordinateur personnel – objet qui détonne dans les intérieurs des habitations bric-à-brac loués aux marchands de sommeil.

Ils font amplement usage des services de téléphonie gratuits par Internet comme Skype et participent abondamment des réseaux virtuels comme Orkut et Facebook.

Ces réseaux virtuels de Brésiliens, étendus, extrêmement rapides et efficaces font l'objet des recherches de Mieke Schrooten, qui observe :

> Dans de nombreuses villes partout dans le monde avec un important nombre de migrants brésiliens, des membres d'Orkut ont formé des communautés migrantes en ligne, créant de nombreuses opportunités d'être ensemble en ligne [*online togetherness*]. Les fonctions de ces communautés varient de la mise à disposition d'un forum pour échanger des idées, à offrir des formes de solidarité entre migrants brésiliens, poursuivre des objectifs précis en relation avec leur identité d'origine et aider à s'insérer dans leur lieu de résidence. […] Dans les communautés Orkut que j'ai étudiées [en Belgique], il m'est apparu que les fonctions clefs de ces communautés sont différentes selon chaque étape du processus migratoire. […] Pour ceux qui ont le projet de migrer ou ont récemment migré, les communautés Orkut jouent souvent le rôle important de pont entre le Brésil et la Belgique. Les communautés offrent souvent un capital social varié, tant online qu'offline, qui aide dans la transition migratoire. (Schrooten, 2012b, p. 1800-1801)

Ces réseaux permettent donc de recueillir des informations depuis le Brésil sur de possibles opportunités et de tâter le terrain (Magalhães, 2010). Sur Facebook, ces communautés migrantes existent aussi et j'ai remarqué qu'il est extrêmement facile de consulter les profils des migrants brésiliens qui n'ont pas tendance à assurer un minimum de protection de leur compte… Les réseaux sur le net constituent un terrain de recherche ample et peu investigué, qui ne peuvent certainement pas être négligés pour comprendre les flux migratoires (Schrooten, 2012b).

En Belgique, la plupart des migrants viennent grâce aux réseaux informels de proximité, en suivant une connaissance déjà présente sur le territoire. Contrairement à l'image que certains médias élaborent autour de la migration économique brésilienne, les « maffias » spécialisées dans le trafic des êtres humains jouent un rôle marginal. L'affirmation que « selon des sources policières locales, neuf agences de voyages sur dix à Goiânia ne sont que pure façade » et qu'« ils gagnent plein d'argent en transportant et trompant des ouvriers de la construction locaux qui veulent se mettre au travail en Belgique » (Schoofs et Michiels, 2010) ne se confirme pas sur le terrain. Cela ne veut pas dire que le trafic des êtres humains n'existe pas. Comme nous l'avons vu en ce qui concerne les liens entre le Portugal et la Belgique, il passe sur un mode moins professionnel et, je dirais, bien moins insidieux – ou du moins selon une logique d'échange d'avantages (financiers) que les acteurs perçoivent et vivent généralement comme bénéfique.

De manière ambiguë, la famille joue un rôle crucial dans la décision de migrer. Elle représente la *casa*, la réciprocité, l'amour et la confiance. Pour cette raison, elle peut être alors une motivation migratoire importante étant donné que les migrants cherchent à améliorer les conditions de vie de la famille : acheter une maison, offrir un futur meilleur à leurs enfants, ouvrir un commerce pour subvenir aux besoins familiaux... Mais la *casa* peut se faire un frein dans les aspirations à l'ascension

sociale quand elle fait obstacle à la volonté d'indépendance et de réalisation individuelle, et dans un sens plus large par le milieu social dans lequel elle les inscrit.

La logique familiale est patente dans le fait que les proches familiaux contribuent souvent au financement du voyage. Elle est devenue apparente aussi dans cette tendance au regroupement familial, qui n'est pas seulement une stratégie pour assurer des rentrées suffisantes à Bruxelles mais démontre aussi que la réussite du projet concerne en premier lieu la famille. Même pour les jeunes adultes et les femmes qui désirent accéder à l'indépendance, la famille reste une préoccupation, qui peut gagner en importance au fil des expériences migratoires.

L'argent durement accumulé en Belgique n'est pas seulement placé sur un compte individuel au Brésil, il est aussi dépensé en faveur de la famille. De manière ambigüe, l'indépendance se double de l'idée d'une responsabilisation à l'égard de la famille. Ainsi, Pedro qui « s'enfuyait » de sa mère et de ses sœurs trop maternantes, se vantait de son indépendance à travers sa capacité à financer l'agrandissement de la maison de sa mère, l'achat d'un frigo… Et ce, *a contrario* du père qui avait quitté la demeure familiale et ne prenait donc pas sa responsabilité de chef de famille, n'arrivait pas à joindre les deux bouts et même reposait sur l'aide financière de son ex-femme qu'il avait pourtant délaissée. De même, Alberto qui vivait sa famille comme un étouffement ne laisse pas d'investir dans le projet familial d'une maison de campagne aux abords de Pirenópolis[144], qui pourrait aussi être louée aux touristes de plus en plus nombreux dans la localité.

Quelle que soit la motivation de départ, dans l'élaboration du projet migratoire, la destination est choisie en fonction de la présence d'un proche, parfois un ami mais plus fréquemment un membre de la famille : une sœur, un frère, une tante, un oncle, une cousine, un cousin… qui par les liens présumés de réciprocité sont estimés plus fiables. A ma question « pourquoi vous avez choisi de venir en Belgique », la réponse était très souvent « parce que ma sœur était déjà ici » ou « j'avais déjà un frère à Bruxelles »… Parfois, ce sont ceux-là mêmes qui ont insisté pour venir.

Ainsi l'une des sœurs de Clara, l'infirmière goianienne dont j'ai déjà parlé, était à Bruxelles depuis 2004. Elle avait travaillé pendant des années comme femme de ménage, jusqu'à ce qu'en 2011, elle tombe enceinte. C'est alors qu'elle mit la puce à l'oreille de Clara pour qu'elle vienne :

> Pour ma sœur ici, ça a été vraiment bien. Parce qu'elle est venue et elle a réussi à acheter une maison pour ma mère, elle a réussi à acheter une maison pour elle-même et elle a réussi à acheter un magasin. Et donc c'est avec cet espoir qu'elle avait que je suis venue. Elle travaillait doublement mais elle a réussi. Mais seulement après, elle est tombée enceinte et elle m'a appelée pour que je vienne. Et j'ai repris son travail. Je suis arrivée ici le mardi et le jeudi, j'étais déjà en train de travailler. (Clara, Bruxelles, 17.03.2012)

[144] Municipalité à l'architecture coloniale au bord du *Rio das Almas* et à proximité de multiples parcs naturels aux cascades idylliques, à environ 120 km au nord de Goiânia.

Avoir un membre de la famille sur place offre la perspective d'un travail garanti. Avec un tel allié, la migration paraît moins risquée : à l'arrivée, il y aura une personne pour accueillir, offrir un toit et des indications pour trouver rapidement un emploi, si elle ne l'a pas déjà fait. En d'autres termes, le candidat à la migration estime qu'il y arrivera *em casa*, auprès d'une personne fiable et utile, d'emblée solidaire.

La garantie présumée qu'offrent les liens familiaux ne joue pas seulement un rôle dans les flux migratoires vers la Belgique, mais également vers d'autres destination. Suivant cette logique, nous pouvons aisément comprendre la frustration de ceux qui se voient refuser l'accès à un pays où ils allaient pouvoir bénéficier de l'aide d'un membre de la famille. C'est ce qui arrive couramment à ceux qui se voient déboutés à Londres. La réorientation de la route migratoire vers la Belgique devient alors une entreprise plus risquée : contrairement à Londres, ils n'ont pas d'allié familial qui offre un minimum de garanties. Il s'agit souvent d'une connaissance par personne interposée, donc moins proche. Et il s'avère que l'accueil est loin d'être chaleureux, voire n'est pas assuré du tout.

Souvenons-nous de Regina et Gilberto qui racontaient qu'en arrivant à l'aéroport de Londres, ils ont aussitôt été renvoyés au Brésil. Pourquoi ils avaient choisi Londres ?

> Parce que nous avions une cousine qui était là. Elle allait nous aider pour tout. On allait vivre ensemble et Regina allait travailler avec elle. Mais il n'y avait pas moyen d'entrer. Ils ont refusé qu'on entre et nous ont immédiatement renvoyés au Brésil. Le 28 février on est arrivé à Londres et le 2 mars on était de nouveau au Brésil. Après, on est arrivé ici. Le 25 mars, on est reparti, le 26, on était ici. Nous sommes venus ici parce qu'une collègue à nous venait. Mais on voulait aller à Londres parce que là-bas, nous avions un soutien plus sûr parce que c'était de la famille. Ici [en Belgique], non. Ici, on n'avait personne. Alors cette collègue qui est venue avec nous, elle est allée d'un côté et nous de l'autre. Et on était paumé [*a gente ficou boiando*]. On était perdu. On ne savait pas parler un mot de français, on ne savait presque rien. Cette collègue avait une amie ici à Forest[145]. Alors on pensait qu'on allait être logé là. Mais dans sa maison, un appartement, il n'y avait pas de place. Or on pensait en réalité qu'on allait rester chez eux, juste pendant un petit temps. (Regina et Gilberto, Bruxelles, 25.11.2009)

Pour Regina et Gilberto, il n'y avait pas d'accueil du tout : ils se sont trouvés littéralement sur le pavé. L'amie de cette collègue leur renseigna néanmoins la « pension d'une Goianienne » à Anderlecht, à savoir, une Brésilienne qui sous-louait dans une maison des chambres à d'autres Brésiliens. Ils y restèrent un mois avant de trouver un appartement dans le bas de Saint-Gilles. De même, pour trouver un premier emploi, la collègue et son amie n'étaient d'aucun secours.

Revenons également à Tiago qui allait rejoindre son frère à Londres et dont la route fut barrée à Calais. D'emblée, son projet paraissait fracassé même quand son frère lui disait qu'il pourrait aller à Bruxelles où il connaissait « un type qui avait une cousine en Belgique ». Finalement, il se décide pour Bruxelles :

[145] Autre commune bruxelloise, au sud de la commune de Saint-Gilles.

> A la fin, je suis venu. Le premier jour que je suis arrivé ici, j'ai fait connaissance avec cette fille qui est venue me chercher à la *Gare de Midi* [en français], Je suis arrivé ici avec 250 euros dans la poche. Le premier jour, la fille m'a dit : « monsieur, c'est 200 euros de loyer ». Alors j'ai payé. Je n'avais plus que 50 euros. Je ne connaissais personne. Puis à la fin de la journée, elle disait « zut, je n'ai rien pour faire les courses ». On est parti et on a fait des courses. J'étais à zéro [*zerado*], à plat [*liso*]. Je ne savais pas si j'allais travailler, je ne savais rien. Un mois et quelque s'est passé et je suis parti de l'appartement de cette cousine d'un type que mon frère connaissait. (Tiago, Bruxelles, 09.05.2012)

D'entrée de jeu, le récit de Tiago met en avant que la relation établie avec la fille était monétaire et surtout, qu'il en sortit plumé. Et rien ne semblait venir en contrepartie, car il n'avait clairement pas de perspective de travail. En somme, il n'avait plus rien.

Cette relation monétaire est une relation objectivable, non affective, qui s'exprime également dans la *colega* de Regina et Gilberto, mot qui renvoie à une relation de travail. A Bruxelles, il est frappant que les Brésiliens ont beaucoup de *colegas*. Ils travaillent bien entendu avec des *colegas*, mais ils peuvent aussi partager un logement avec un *colega*, aller manger ou boire un coup avec des *colegas*, faire une sortie le week-end avec un *colega*… *A priori*, le collègue apparaît comme un ami. Mais en réalité, il y a une distinction que Regina exprima de manière explicite.

Elle racontait qu'elle était allée souper chez une amie brésilienne qui lui avait passé ses « madames », en l'occurrence son premier travail. Mais elle s'autocorrigeait aussitôt : « seulement, une amie, non ! *collègue* ! ». Et elle précisait : « une sorte d'amitié, on peut avoir un *certain* genre de confiance ». Le *colega* peut donc être quelqu'un que les Brésiliens connaissent par le travail mais il est surtout quelqu'un qu'ils connaissent tout en gardant leurs distances, sans s'engager affectivement, personnellement. A Bruxelles, ce terme désigne pratiquement tous les autres Brésiliens, peu importe s'il existe ou non une relation de travail.

Plus éclatant encore est l'utilisation du terme *ninguém* (personne). La connaissance avec laquelle Regina et Gilberto, tout comme Tiago, établissent une relation objectivable se résume *in fine* à rien du tout : « on n'avait personne » et « je ne connaissais personne ». Cette situation contraste nettement avec ce qui les attendait à Londres : ils allaient y arriver *em casa*, auprès d'une personne fiable et utile, d'emblée solidaire.

Cependant, il arrive souvent que la famille soit également une déception. A l'arrivée, le soutien espéré laisse à désirer car la famille déjà présente peut n'être que d'un recourt limité pour trouver du travail. Les liens de solidarité et de réciprocité que la famille fournit, sont aussi des « liens forts » (Granovetter, 1973) qui, de par leur nature, ne peuvent être très étendus. S'ils sont susceptibles d'offrir un confort, ils n'offrent pas un large capital social.

Rosa, l'épouse de Tiago, en a visiblement souffert. Originaire d'Anápolis (Goiás) et arrivée à Bruxelles fin 2007, elle raconte :

> Ma sœur habite ici dans la rue[146]. Le père de son copain habitait déjà ici, il avait une chambre. Puis ils se sont mariés et ils sont venus. Ensuite, quatre mois plus tard, je suis venue aussi pour habiter avec eux. J'étais prête à rentrer au Brésil quand j'ai connu Tiago. Je ne trouvais pas de travail. Je n'y arrivais pas. J'avais une petit boulot le dimanche, c'était là-bas en haut à Forest. Pendant la semaine, mais ce n'était pas tous les jours, j'allais ranger la maison de la mère d'une fille qui habite dans la rue ici, qui est marocaine. Je ne payais pas de loyer parce que j'étais dans la maison de ma sœur mais l'argent que je recevais ne servait que pour acheter un petit quelque chose. (Rosa, Bruxelles, 09.05.2012)

La sœur de Rosa lui offrait un toit mais elle ne réussissait pas à lui fournir les contacts nécessaires pour trouver un horaire complet de travail. En outre, l'une de ses patronnes était marocaine – situation peu honorable aux yeux des Brésiliens qui en général « n'aiment pas les arabes »[147]. Il lui était impossible de mettre de l'argent de côté ou de se débrouiller toute seule. Contre toute attente, elle était dépendante de sa sœur, ce qui était en contradiction avec l'indépendance qu'elle espérait acquérir par la migration. Pour Rosa, il apparaissait qu'en Belgique, sa famille était également source d'insatisfaction pour son désir d'accumulation, car elle ne lui donnait accès qu'à un réseau limité, n'offrait pas un capital social suffisant.

La famille en tant que *casa* est cause de déception de par les caractéristiques relationnelles qui lui sont attribuées, à commencer par la fiabilité et la confiance. Celles-ci font qu'avant même le départ, les candidats à la migration reposent entièrement, ou presque, sur les informations que leur fournissent les contacts déjà sur place. Beatriz Camargo Magalhães (2010) remarque également que les Brésiliennes qu'elle a étudiées n'avaient pas fait beaucoup d'efforts pour se renseigner sur la Belgique, les revenus, le travail, le coût de vie… La plupart du temps, elles s'étaient fiées aux personnes vivant déjà en Belgique, leur unique canal de renseignements. Il arrive donc très souvent que les impressions à l'arrivée ne correspondent pas aux informations reçues au préalable – informations dont l'interprétation est canalisée par les gains escomptés. Alors, la déception envers la famille pèse lourdement et risque de virer à un sentiment de trahison.

Avant de partir pour la Belgique, Clara avait observé la réussite de sa sœur, qui insiste ensuite pour qu'elle vienne à Bruxelles. De manière confuse, elle raconte :

> Elle me disait : « tu ne vas pas gagner autant que ce que tu gagnes maintenant [en tant qu'infirmière]. Mais tu vas avoir une vie meilleure ». Parce que là-bas, je travaillais 36 heures de suite. Je travaillais à partir de 7 heures du matin et je sortais à 7 du soir. Alors j'allais à un autre hôpital, à 7 heures du soir, et je sortais le lendemain à 7 heures. Et puis ça recommençait. Donc je dormais deux fois par semaine, et le samedi et le dimanche. Ca allait m'achever. Donc, je gagnais de l'argent parce que je n'avais pas de temps pour sortir,

[146] A Forest, où j'habitais moi-même à l'époque.

[147] Les Brésiliens font une classification des autres personnes issues de la migration dans laquelle les Marocains, ou les *areias* (sables) se situent catégoriquement en bas. Ils sont inférieurs aux *britas* (graviers noirs, les Africains) et les *vodkas* (les Polonais). Je n'ai pas vraiment étudié ces appréciations mais elles sont très probablement dues d'une part, à la confrontation inédite à la « multiculturalité bruxelloise » que j'ai décrite, et d'autre part, à la concurrence sur le marché du travail (au noir). Certaines sociétés de nettoyage constituent des équipes par nationalité pour éviter les conflits entre migrants d'origines différentes – et améliorer la communication par l'utilisation d'une langue commune.

> j'étais fatiguée. Alors ma sœur disait : « tu viens ici, tu vas gagner la même chose et tu vas te reposer ». Mais maintenant, je gagnes moins qu'au Brésil. (Clara, Bruxelles, 17.03.2012)

Clara n'est pas seulement déçue parce qu'elle gagne moins qu'au Brésil, mais aussi parce qu'elle n'aime pas du tout son travail de domestique :

> Là-bas, je travaillais en tant qu'infirmière. J'aimais bien ce que je faisais. C'était comme ça : je restais à travailler 36 heures de suite et je ne voyais pas le temps passer. Je commençais en chirurgie à 7 heures et quand ça se terminait à 4 heures, je n'avais pas vu le temps passer. J'aimais bien ce que j'y faisais. Quand tu aimes bien, tu peux faire beaucoup de choses, tu t'en fous du temps parce que tu fais un travail que tu aimes. Et ici, je n'aime pas. (Clara, Bruxelles, 17.03.2012)

Pourtant, elle savait que sa sœur avait « travaillé doublement » et bien dans le nettoyage. Malgré le fait qu'elle continue à partager un appartement avec sa sœur et son beau-frère et qu'elle semble bien s'entendre avec eux, elle ne peut cacher son amertume tachetée d'une certaine dose de trahison.

Le primo-arrivant se trouve dans une situation de dépendance. Comme tant d'autres choses, cette situation est inattendue et cause de désespoir. Car elle temporise, au moins dans l'imagination, le but du projet migratoire. Le primo-arrivant tarde à apprendre tous les « trucs et astuces » pour trouver un travail, un logement. Cette dépendance devient d'autant plus irritante quand la famille sur place n'offre pas l'aide attendue, la famille qui était supposée si fiable. Il ne reste pas grand-chose de la *casa* à Bruxelles. Et pour ceux qui comme Regina, Gilberto et Tiago ont dû dévier leur route migratoire, il n'en reste rien du tout. Cela rajoute du non-sens à ce lieu qui était déjà si peu significatif, Bruxelles.

2. La *rua* bruxelloise et sa *malandragem*

En arrivant à Bruxelles, beaucoup de Brésiliens se trouvent dans la *rua*. Ils deviennent des individus qui se perdent dans la masse, sans relations sociales ou presque, « sans amour, ni considération, ni respect, ni amitié » (DaMatta, 1986, p. 29). En d'autres termes, la *rua* est omniprésente alors que la *casa* est absente, situation d'autant plus pénible qu'ils n'ont pas de voisinage qui par ses relations de don/contre-don permet de faire face à la *rua*. Cette situation concerne en particulier les Brésiliens sans famille à Bruxelles – situation fréquente pour ceux qui sont venus du Portugal récemment.

Dans le cas de Regina et Gilberto, leur récit exprime littéralement le fait de se trouver dans la rue, étant exclus de la maison de l'amie de leur collègue dès le premier jour d'arrivée. Ils n'avaient personne et étaient complètement perdus. Ils étaient devenus des individus absolus. Ils se trouvaient à la fois dans la rue et *na rua*.

Mais la *rua* se trouve aussi dans les maisons, dans le sens d'un comportement inadéquat par rapport à la *casa*, aux valeurs attendues dans la maison. Tiago, dans la maison où il fut accueilli, se trouva d'emblée confronté à une relation monétaire, qui ne devrait pas y avoir sa place. « A la maison, nous

savons tous – bons Brésiliens que nous sommes – que nous ne devons pas acheter, vendre ou échanger. Le commerce est exclu de la maison comme le Diable s'exclut du bon Dieu » (DaMatta, 1986, p. 27).

De nombreux primo-arrivants emménagent dans un logement avec d'autres qui peuvent être de parfaits inconnus. La maison adopte alors à peine son tout premier sens trivial de « bâtiment d'habitation » (Robert, 1995). Ils louent un « logement » qui se résume dans le meilleur des cas à une chambre dans une maison partagée, et dans le pire des cas à un lit ou simplement un matelas posé à terre dans des chambres d'autant plus exiguës qu'ils y dorment entassés. L'intimité, l'être avec soi-même, y est impossible et la promiscuité augmente la sensation que les habitudes et valeurs morales ne sont pas partagées.

Plusieurs mois ou même plusieurs années plus tard, des hommes continuent à partager un appartement avec des collègues de travail, loué par l'employeur. Dans l'idée de faire le plus d'économies possibles, ils se retrouvent à la maison avec des Brésiliens qui ne font pas *casa*, ils ne partagent pas les mêmes valeurs et mode vie . Ainsi Edmilson me disait :

> Je travaillais dans une entreprise qui avait un appartement loué. Et donc, pour économiser, je suis allé habiter dans cet appartement. C'était un appartement à Uccle, près de l'Altitude Cent, de deux chambres, un séjour et une cuisine. Je suis allé habiter là. Seulement pour économiser. Mais là-bas c'était vraiment le bordel. On habitait à cinq, même à six dans l'appartement. Finalement, j'y suis resté pendant cinq mois. (Edmilson, Bruxelles, 17.05.2012)

Mais la *rua* dans la maison transpire aussi dans les déceptions des migrants brésiliens qui sont accueillis par les membres de leur famille et des amis proches. Quand il s'avère que les offres d'emploi ne sont pas toutes prêtes et juste à prendre et/ou que les emplois ne rapportent pas autant qu'espéré, ils sont déçus. La famille ne s'est pas révélée à la hauteur de la confiance qui lui était accordée. Les causes de ce manque perçu de solidarité ne se trouvent pas dans une absence délibérée d'entre-aide et de loyauté. La famille et les amis proches agissent bien dans la logique de ces valeurs de la *casa* – d'autant plus que, comme pour Clara, c'est sa sœur qui insistait pour qu'elle vienne. Ces contacts à Bruxelles sont fiables mais limités dans leur capacité de fournir ce qui est attendu. Par ailleurs, comme nous l'avons vu, les candidats à la migration s'informent peu par d'autres canaux que les personnes de contact sur place.

Les espoirs (trop) élevés aveuglent ces candidats à la migration par rapport à la réalité ou les rendent sourds par rapport aux expériences moins positives relatées par ceux qui ont déjà migré. Cela est manifeste dans le récit de Clara qui sait bien que sa sœur à travaillé « doublement ». Or, elle subordonne les efforts redoublés de sa sœur à ses acquis : une maison pour sa mère, une pour elle-même et un commerce. Plusieurs femmes que Beatriz Camarago Magalhães a étudiées se sentent également « trompées par rapport à ce qui leur était promis », en particulier en ce qui concerne les revenus. Elle y relève de la même manière que les attentes et les motivations sont

« disproportionnées par rapport aux vraies possibilités de réussite du projet migratoire » (Magalhães, 2010, p. 121).

Cet « aveuglement » est également fomenté par la réalité tronquée que les migrants en vacances au Brésil ont tendance à montrer. Dépensiers pour montrer leur réussite, ils essaient de faire croire à ceux restés au Brésil qu'en Belgique « il pleut de l'or ». Pedro observait avec mépris que certains Brésiliens en vacances à Uberlândia ne cessaient de payer des verres aux amis. Il racontait aussi qu'une Brésilienne avait dépensé toutes ces économies pour acheter une voiture impressionnante, alors qu'il connaissait bien les conditions de vie de cette femme à Bruxelles.

Hélio António Alves relate les paroles d'une Brésilienne qui dit que :

> […] les Brésiliens aiment bien « jeter de la poudre aux yeux ». Quand quelqu'un réussit à acheter une voiture neuve et une bonne maison, cela induit les autres à penser : « ah, celui-là, il est déjà devenu riche ! ». Il est devenu riche ! Alors les gens veulent suivre son exemple. (Alves, 2005, p. 62)

Dans l'importance accordé au statut socio-économique pour se faire valoir et les fortes aspirations à l'ascension sociale, les migrants trompent les autres et les candidats à la migration se laissent tromper. Une telle « tromperie » qui se joue au sein de la famille, donne aux primo-arrivants la sensation que la *rua* s'est insinuée dans la maison.

Mais la *rua* se révèle dans toute sa crudité après quelques semaines quand, petit à petit, les Brésiliens découvrent les engrenages de la vie du migrant brésilien non autorisé : Bruxelles cesse définitivement d'être un Eldorado et se transforme en Jungle, où règne la loi du plus fort. La *rua*, comme lieu de lutte et de compétition, se révèle au grand jour.

2.1. Les « démunis »

La sensation de *rua* que je viens décrire s'étend à l'entièreté de cette diaspora quand les primo-arrivants cherchent à élargir ou créer leur réseau, pour trouver un travail, éventuellement un logement. Bref, tous les « trucs et astuces » du migrant brésilien non autorisé, nécessaires pour réussir leur projet migratoire. Il faut faire rendre l'investissement dans ce projet ou honorer les dettes contractées au Brésil pour acheter le billet d'avion. Mais avant cela, il y a les besoins de la vie quotidienne, voire même de la survie quotidienne. Car les dépenses ne se font pas attendre : il faut payer le téléphone, le loyer, la nourriture, l'énergie, peut-être des médicaments.

Leur situation est paradoxale. Il n'y a pas de maisons avec « leur porte ouverte aux voisins », reliées entre elles par les relations de voisinage, qui « renforcent la lutte quotidienne contre les dangers de la rue » (Soares, 2009, p. 257). C'est à partir de la *rua*, qu'ils doivent tenter de créer un nouveau voisinage. Comment procéder alors ?

La première chose à faire, à l'arrivée à Bruxelles, c'est acheter un téléphone.

> Ici, quand tu arrives, tu dois immédiatement acheter un téléphone cellulaire. Parce qu'ici, tu ne peux pas rester sans téléphone. Au début c'était comme ça, elle [la Goianienne de la « pension »] commençait à parler aux gens qu'elle connaissait, que nous étions sans travail. Et puis seulement après nous avons commencé à rencontrer des gens ici, des Brésiliens. Quand tu arrives c'est plus par téléphone. Alors tu passes ton téléphone, et encore, et encore, et encore… C'est comme ça que le travail arrive, pour lui, et pour moi aussi. C'est ça, à travers des collègues nous avons trouvé du travail. (Regina et Gilberto, Bruxelles, 25.11.2009)

Etant donné que les opérateurs de téléphonie mobile en Belgique pratiquent des prix préférentiels pour les appels entre leurs propres clients, il est courant de se procurer plusieurs numéros de téléphone d'opérateurs différents. Ainsi les migrants pensent non seulement réduire leurs coûts de téléphonie mais espèrent également augmenter les chances d'être appelés par d'autres Brésiliens. Depuis quelques années, il existe des téléphones dans lesquels il est possible d'introduire plusieurs puces. Cette technologie soulage bon nombre de Brésiliens qui, quand je débutais mes recherches en 2007, avaient les poches de pantalon et de veste boursoufflées de tous les côtés ; chaque puce était insérée dans un appareil différent qu'il fallait avoir à portée de main[148].

Le téléphone est donc un outil indispensable pour l'établissement d'un réseau, être joignable et obtenir les numéraux précieux des « madames » et des *patrões* (patrons). Ensuite, il est efficace de fréquenter des lieux particuliers où se retrouvent les migrants et les *patrões*. Ce sont les églises[149] et les cafés, dont ils découvrent les adresses à travers d'autres Brésiliens, en passant par les rues de Saint-Gilles et de Cureghem et dans les magazines par et pour les Brésiliens. *ABClassificados* est le plus important et contenait surtout à ses débuts de multiples annonces et publi-rédactionnels de lieux de culte catholique (fig.52), pentecôtistes (fig.53-54) et rarement spirite (fig.55). La revue *Brasil Etc*, destinée aux Brésiliens de plusieurs pays européens, publiait pendant plusieurs années des *páginas amarelas* (pages jaunes) avec une longue liste d'églises (fig.56)[150].

João, un fidèle de l'église catholique *Jesus Trabalhador* expliquait :

> Les gens vont souvent [à l'église] pour faire des connaissances pour, quand ils arrivent ici, se trouver du travail, toute sorte de choses comme ça. Parce que si on ne se fait pas connaître, il n'y a pas moyen de trouver du travail. (João, Bruxelles, 06.02.2008)

Rosa, qui ne trouvait pas de travail par l'intermédiaire de sa famille présente à Bruxelles, décrochera un horaire complet de domestique à travers l'église. Son futur mari avait une amie qui était tombée enceinte et cherchait une autre Brésilienne pour reprendre ses « madames ».

---

[148] Pour moi qui n'ai pas d'addiction au téléphone (tout le contraire), cela menait parfois à des situations comiques quand l'un des téléphones sonnait. Ils s'emmêlaient dans leurs vêtements en sortant un téléphone après l'autre pour savoir où ils avaient mis celui qui sonnait…

[149] J'aborderai ici assez brièvement quelques points sur le rôle des églises que j'analyserai en profondeur dans les parties suivantes.

[150] Au cours de l'années 2012, la revue a arrêté ses pages dédiées à la Belgique et du coup, sa distribution en Belgique. Jusqu'à la cessation de toute publication en 2014, elle restait consultable sur Internet (brasiletc.com). La revue *Konexão* n'a jamais publié d'annonces d'églises. Dans *Contato* il y a eu quelques publicités des Adventistes du 7e jour et de l'église de la Scientologie, mais jamais d'églises pentecôtistes.

La fonction de socialisation des églises est très souvent mise en avant dans le contexte de la migration brésilienne, en Belgique et ailleurs dans le monde (Margolis, 2013 ; Martes, 2010 ; Pedroso, 2011 ; Sheringham, 2010). A Bruxelles, les lieux de cultes remplissent d'autant plus cette fonction que la vie associative des Brésiliens est très pauvre. De ce fait, elles sont les lieux qui réunissent certainement le plus de migrants. Pour certains chercheurs :

> L'essentiel du réseau d'entraide est mis en place au travers des églises brésiliennes. Celles-ci rassemblent parfois jusqu'à 400 personnes au cours d'un même office. Elles constituent donc un lieu important de sociabilité. Particulièrement pour le nouveau migrant en situation irrégulière qui a peu de contacts au sein de la société belge. Au-delà d'un lieu de sociabilité, une partie importante du travail social effectué auprès des Brésiliens clandestins se fait par l'intermédiaire des églises. Celles-ci représentent aussi un lieu d'échange d'informations. Il existe également l'usage instrumental de l'église et de son réseau social. (Martiniello et al., 2010, p. 137)

Si les églises jouent donc un rôle important de sociabilité, je ne suis pas convaincue qu'elles forment *l'essentiel* du réseau d'entraide. Elles peuvent paraître telles car elles sont les seules à réunir de nombreuses personnes et sont donc les plus visibles. Selon mes calculs[151], entre 3.000 et 4.000 Brésiliens fréquenteraient des églises pentecôtistes et quelques 400 à 500 personnes fréquentent l'Eglise catholique – le centre spirite étant négligeable car il est minuscule. Cela veut dire que des 48.000 Brésiliens présents en Belgique, la plupart ne fréquente pas de lieu de culte.

D'autre éléments doivent également nous mettre en garde. Ainsi, le fait que les églises offrent « l'essentiel du réseau d'entraide » est un discours que les leaders et fidèles, en particulier pentecôtistes, aiment à souligner dans leur élan de prosélytisme et face aux Belges (y inclus les chercheurs) qu'ils savent frileux face à leurs croyances. En outre, comme nous le verrons dans la partie 4, de nombreux Brésiliens perçoivent beaucoup de choses négatives au sein des églises qu'ils fréquentent ou ont fréquentées. Surtout les pentecôtistes sont très critiques par rapport à leurs coreligionnaires à travers un contrôle social inquisiteur. Dans ce cadre, « l'usage instrumental de l'église et de son réseau social » existe certainement, mais il est aussi une accusation extrêmement courante à l'encontre des « faux *crentes* » dans les églises.

Cette étude, comme la plupart des autres recherches sur la migration brésilienne en Belgique, passe aussi à côté d'un autre lieu servant de marché d'emploi : les cafés portugais. Au commencement de la migration économique brésilienne à Bruxelles, leur rôle était crucial pour les hommes. Ils ont sans aucun doute perdu de l'importance, avec le développement des réseaux et des églises, mais ils continuent à faire office de marché d'emploi.

[151] Sur base d'observations, d'interviews et des chiffres que les églises communiquent au Synode Fédéral des Eglises Protestantes et Evangéliques de Bruxelles. Je reviendrai encore là-dessus dans la dernière partie.

João explique ainsi le rôle initial que jouait le lieu-dit *a Fritura*, un snack portugais en contrebas de la Tour du Midi[152]. De nombreux *patrões* venaient y chercher de la main d'œuvre. Après sa fermeture, d'autres cafés portugais ont pris la relève :

> Avant, il y avait ici *a Fritura*, qui était un petit bar là au coin où se réunissaient les gens à la recherche d'emploi. Les *patrões* venaient là pour chercher quelqu'un : « eh, tu sais faire ça ? », ils prenaient les gens pour travailler. Après il y a eu quelques razzias de la police, de là… Après, ça se passait dans un autre café, c'était le *Chez Josiane*[153] je pense, là près de l'église. Les personnes se réunissaient là. Et donc à travers des connaissances qui viennent au café tu finis par connaître beaucoup de Portugais et de Brésiliens qui ont des firmes, des patrons. Tu fais connaissance, tu donnes le téléphone à l'un, à l'autre. C'était l'escale [*a parada*] pour travailler. (João, Bruxelles, 06.02.2008)

Le café est un lieu public mais relativement discret. Il offre donc l'avantage d'une certaine invisibilité pour qui veut trouver du travail au noir. Mais il est aussi un lieu informel : entre qui veut, donc autant les bons que les mauvais *patrões*. Le risque de travailler gratuitement est pratiquement inhérent au café, pour les Brésiliens en général et certainement pour les *crentes*. Pour eux, c'est un lieu de perdition par nature car il est fréquenté par ceux qui appartiennent « au monde ». Adilson, qui était *crente*, disait :

> Ici, il y a beaucoup de Brésiliens mais la plupart sont du monde. Tu les rencontres, tu sais où ? Dans les cafés. Si tu vas aux cafés, tu en vois beaucoup. *Beaucoup*. (Adilson, Bruxelles, 06.12.2009)

De même, Regina et Gilberto estimaient que les cafés ne sont fréquentés que par des hommes paresseux, buveurs et qui ne font que causer du désordre. Ils ont même une connotation criminelle :

> Il y a beaucoup de Brésiliens ici, que même nous connaissons, qui au moment d'aller travailler, se désistent. Ils appellent le *patrão* et disent « ah non, demain je ne vais pas ». Ils se désistent pour pouvoir aller au café, en boîte. Alors le patron se trouve là planté, alors qu'il y en a beaucoup qui veulent travailler… Il y en a beaucoup qui n'aiment que la pagaille [*bagunça*]. […] Il fait des *faux* papiers, prend de l'argent à la *banque* pour ces *faux* papiers, il va au café *toute la nuit*. Alors il aime bien cette vie. Et il reste dedans. Puis, [la police] t'arrête si tu es dans un café, tard la nuit, parce que tu n'as pas de bonnes intentions. Parce qu'à partir de minuit, onze heures, tu es un suspect. D'ailleurs ce n'est pas bien vu que tu rentres à la maison à trois, quatre heures du matin. ... La police te trouve dans la rue et la première chose qu'elle va alors penser c'est : « ah, celui-là, il n'a pas de bonnes intentions. A cette heure-là dans la rue ». C'est alors qu'elle va te demander tes papiers. (Regina et Gilberto, Bruxelles, 25.11.2009)

Mais *crente* ou non, l'appréciation générale est que parmi tous les mauvais *patrões*, les pires se croisent au café. Ce sont des inconnus que les chercheurs d'emploi rencontrent pour la première fois au café, sans savoir où ils habitent. Ces *patrões* emmènent l'ouvrier et le font travailler un jour ou plusieurs jours, en venant le chercher au café ou sur un coin de rue. Une fois le travail conclu, ils promettent de payer le salaire et donnent un numéro de téléphone. Souvent, ces *patrões* ne répondent pas au téléphone ou il s'avère que le numéro est faux. Souvent aussi, après une petite enquête, même leur nom s'avère faux. Bref, il est impossible de retrouver leurs traces.

---

[152] Qui, comme son nom l'indique, se trouve à côté de la Gare du Midi.
[153] Nom fictif d'une autre brasserie portugaise à Saint-Gilles.

L'élaboration d'un réseau, la constitution d'un capital social, est un « vrai boulot » qui prend du temps. Au cours de ce processus, les migrants découvrent que chacun contrôle son carnet de téléphone :

> Les Brésiliens qui arrivent ici n'ont pas l'intention d'aider les autres. C'est chacun pour soi. Il y a des gens ici qui me montrent leurs contacts, que voilà, ils ont autant de personnes. Seulement à quoi servent toutes ces personnes ? Rien ! Parce que quand tu en as besoin, elles ne t'aident même pas. Alors, il vaut mieux être seul que mal accompagné. Tu dois bien comprendre que la majorité des personnes qui s'approchent de toi, la majorité, c'est par intérêt… pour quelque chose… (Regina et Gilberto, Bruxelles, 25.11.2009)

Alors que certains ne *peuvent* pas aider, il y en a beaucoup d'autres qui ne *veulent* pas aider. Décidemment, la création d'un voisinage dans la *rua* est un travail ingrat. Malgré les multiples efforts, il n'y a pas de solidarité ni d'entraide, les relations de don/contre-don sont impossibles. Etant dans la *rua*, les migrants ne s'engagent pas dans la réciprocité, les uns parce qu'ils en sont incapables, les autres parce qu'ils le refusent. Ils sont tous des « démunis » :

> Le « démuni » est, selon toute vraisemblance, celui qui est incapable de faire crédit. Il est celui qui a perdu la « face » (Mauss 1968a [1950] : 205-206). Faute de rituels de liens d'amitiés, de mémoire, le démuni peut être soit l'individu autonome (sujet abstrait, libre de toute obligation durable envers l'autre, libre de payer mais non pas d'offrir ni de rendre), soit celui dont la condition de misère ou d'exclusion l'empêche d'offrir quoi que ce soit. Il est donc un individu sans « face », sans pluralité identitaire à entretenir socialement. Il n'a pas de prochain, il se trouve « seul au monde ». […] Le « démuni » refuse le don […] soit parce qu'il craint d'avoir à rendre (l'individu autonome), soit parce qu'il ne se sent plus capable d'offrir (l'exclu). […] [E]st en « situation de carence » celui qui se trouve en dehors des relations de réciprocité. Ceux qui ont perdu la « face » sont ceux qui ne peuvent plus partager. Or, ceux qui ne peuvent plus partager sont ceux que l'on qualifie (selon le point de vue des pauvres) de misérables. Ceux-ci sont, à la fois, ceux qui n'ont plus rien à offrir (l'exclu) et l'individu autonome (le riche ?). (Soares, 2009, p. 75)

Vraisemblablement donc, parmi les Brésiliens à Bruxelles, il y a beaucoup de « démunis ». A l'arrivée, ils n'ont pas perdu la « face », ils n'ont tout simplement pas de « face ». D'entrée de jeu, ils se trouvent en condition « de misère », ils sont des « exclus ». Leur problème est qu'ils n'ont rien à offrir, mais voudraient bien recevoir. Ils ont besoin des autres Brésiliens, avec lesquels ils n'ont aucun lien. Parmi ces autres Brésiliens, se trouvent nombre d'« individus autonomes », ceux qui veulent garder pour soi, qui ne veulent rien offrir. Ils ne dévoilent pas leur « face ». L'incapacité ou le refus de rendre se trouve révélée dans cette phrase de Regina et Alberto : « la majorité des personnes qui s'approchent de toi, la majorité, c'est par intérêt… pour quelque chose… ». Et l'absence de « face » est dénoncée dans le mot *ninguém*, il n'y a personne.

Cette attitude des autres est très blessante quand elle vient d'un compatriote dans un pays étranger et étrange. Elle génère aussi l'envie par rapport aux autres migrants qui doivent sûrement avoir en main les bonnes cartes du jeu – mais lesquelles ? Et elle génère certainement l'envie par rapport aux migrants dont ils soupçonnent qu'ils réussissent mieux qu'eux-mêmes.

2.2. Une « insoutenable » égalité

A leur arrivée à Bruxelles, la *rua* se fait omniprésente par l'absence de *casa* et la difficulté conséquente de créer un voisinage. Etant tous des démunis, le poids d'une « insoutenable » égalité se fait sentir et donne lieu à une compétition féroce. Leur égalité naît de leurs conditions sociales communes au Brésil qui a donné lieu à des projets migratoires à but essentiellement économique. Ils se ressemblent comme deux gouttes d'eau.

Cette égalité s'accentue à cause du hors-lieu qu'ils ont incorporé, par leur état de migrant non autorisé et de « transmigrant ». Par le manque de qualifications, la tentative de réduction des risques et le désir d'accumuler au plus vite pour repartir, ils sont confinés dans un réseau lusophone qui les cantonne dans des niches ethniques étroites et limitées. Au-delà du fait que le mot *colega* opère une mise à distance, son omniprésence dans les discours montre parfaitement cette « égalité de fonction » au sein d'un marché de travail au noir limité.

La « communauté des caractéristiques », comme je l'ai dit, ne débouche pas dans une communauté affective. Bien au contraire, elle fait émerger une « communauté de rivaux » (Martiniello et al., 2010), notion dans laquelle le mot « communauté » reste largement problématique. La récente diaspora économique brésilienne est traversée par une compétition féroce pour obtenir le plus de *patrões*, de contacts, de boulots. Ils sont limités en nombre. Et quand les migrants en déduisent les *patrões* malhonnêtes, les contacts « misérables » et les boulots gratuits, ce nombre se réduit à une peau de chagrin.

Souvenons-nous qu'au Brésil, la société égalitaire est imposée *a priori* par la loi impersonnelle de l'Etat mais elle est rendue impossible par le besoin de déterminer la place des « choses ». C'est le dilemme brésilien qui se fait drame social, donnant lieu à l'adoption de stratégies « socio-logiques » pour rétablir une hiérarchie – comme le *« jeitinho »* et le *« sabe com quem está falando ? »*.

Reprenons l'explication de DaMatta sur ces stratégies :

> […] le *« sabe com quem está falando »* et le *« jeitinho »* […] sont des formes brésiliennes de « corrompre » et […] de *mettre en relation* la lettre *dure* (parce qu'écrite, fixe, universelle, automatique et anonyme) de la loi avec les graduations et positions hiérarchiquement différenciées que chaque « connu » occupe dans un réseau socialement déterminé de relations personnelles. (DaMatta, 1993, p. 139)

Dans la *rua* bruxelloise, les Brésiliens se trouvent également soumis à la loi impersonnelle de l'Etat, en l'occurrence belge, qui fait d'eux des « hors la loi ». A cela s'ajoute une égalité des conditions socio-économiques qui ne permet pas de s'imposer dans un hiérarchie, selon des « graduations et positions hiérarchiquement différenciées ». Et ce d'autant plus qu'il n'y a pas de « connus », ni de « réseau socialement déterminé de relations personnelles ». Il y a *ninguém*. L'égalité qui en résulte, n'est certainement pas une égalité constitutionnelle, mais une égalité, je dirais, « naturelle ». La loi

qui règne n'est pas celle de l'Etat. « Bruxelles », comme me le disait Pedro, « c'est la jungle ». Pour les migrants brésiliens à Bruxelles, la loi qui règne, c'est celle du plus fort.

La *rua* à Bruxelles devient alors un réel « univers hobbesien, où tous ont tendance à se battre contre tous » (DaMatta, 1997b, p. 93). Elle devient la scène d'un drame social où le *« sabe com quem está falando »*, et encore moins le *« jeitinho »*, ne sont d'aucun secours. Les migrants y sont réduits à la « règle de base de la *rua*, c'est la tromperie, la déception et la *malandragem* [magouille] » (DaMatta, 1997b, p. 93)

2.3. Tous des *malandros* (sauf soi-même)

Comme je l'ai dit, le manque de solidarité au sein de la récente diaspora économique brésilienne est blessante. Par rapport à l'« étrangeté » de Bruxelles dans tous ses aspects, cette diaspora pourrait offrir, dans le chef des migrants brésiliens, un peu d'amitié, au moins de la collégialité. Mais cet espoir se dissipe rapidement pour être définitivement balayé à coups de *malandragem* que tout le monde pratique, un peu ou beaucoup, pour (sur)vivre et atteindre son but.

Selon Roberto DaMatta, le *malandro* « est un être disloqué des règles formelles, fatalement exclu du marché du travail » (DaMatta, 1997b, p. 276). La plupart des Brésiliens se trouvent en effet hors des règles formelles et ils sont exclus du marché du travail légal. Or, leur « dislocation » n'est pas le résultat d'une aversion au travail comme le veut l'image du *malandro* utilisée par DaMatta. Tout le contraire. Du moins au départ, le désir de travailler est une priorité absolue. Il devient parfois même une obsession. C'est leur statut de migrant non autorisé qui empêche de procéder selon les règles et les oblige à s'affairer dans les interstices. Ils sont « *ban*nis » à la *malandragem*.

Mais la *malandragem* existe à plusieurs degrés :

> Le *malandro* couvre un espace social […] complexe, dans lequel se situe depuis le simple geste de sagacité, qui, en fin de compte, peut être fait par n'importe quelle autre personne, jusqu'au professionnel des petits coups. Le champ du *malandro*, dans une gradation, de la *malandragem* socialement approuvée et vue entre nous comme perspicacité et vivacité, au point plus lourd du geste franchement malhonnête. C'est quand le *malandro* court le risque de ne plus vivre du *jeito* et de l'expédient pour vivre des coups, devenant alors un authentique *marginal* ou *bandit*. (DaMatta, 1997b, p. 282)

Nous pourrions peut-être encore considérer que certains primo-arrivants, sans documents et sans connaître le français, agissent à la limite du *jeito*. Gilberto, par exemple, voulait être le plus prudent possible. Nous savons déjà qu'il ne fréquentait pas les cafés pour trouver du travail. Mais aussi, il se refusait de travailler sur de grands chantiers, qui offrent pourtant l'avantage d'un travail de longue durée :

> Je travaille dans des petits chantiers. C'est plus tranquille. Parce que dans les grands chantiers, dans la plupart des grands chantiers, il y a des contrôles [de l'inspection du travail], donc c'est plus compliqué… Alors, tu dois faire des faux papiers. Pour ne pas faire des faux papiers, je ne travaille pas là. Parce que des fois, il y a plus de problèmes avec la police et des choses comme ça. (Regina et Gilberto, Bruxelles, 25.11.2009)

Cette prudence permet de comprendre encore mieux sa difficulté à trouver du travail. Or, nombreux sont ceux qui ne sont pas aussi prudents. La carence d'emploi et la compétition les poussent à prendre ce qui se présente, surtout s'ils sont primo-arrivants. Et ce de surcroît quand le travail offert promet un revenu pour plusieurs mois, même si les *patrões* les obligent à s'approprier de faux papiers portugais. Le *jeito* est alors exclu et ils glissent dans la *malandragem*. Ils sont devenus en quelque sorte des *malandros* débutants, et ce malgré eux[154].

Les *patrões* sont une réelle source d'angoisse, à la fois convoités et craints. Par peur de rater un boulot, ils sont dans l'attente permanente d'un appel sur l'un de leurs téléphones. Il faut les avoir à portée de main, jusque tard dans la nuit. Car les *patrões* se permettent d'agir au gré de leur gestion capricieuse et désordonnée. Tard le soir, ils communiquent les informations pour le travail du lendemain : le lieu, le type de travail, l'heure (matinale). Par peur de perdre leur travail (et parfois leur logement), ils n'osent pas non plus dénoncer les *patrões* qui abusent de leurs travailleurs, en premier lieu les *patrões caloteiros*, qui ne paient pas les salaires.

Les relations compliquées avec les *patrões* prend, pour les Brésiliens, une tournure coloniale quand ils travaillent pour des Portugais : ils se sentent corvéables à merci, travaillant des horaires extensibles à l'infini et pour un salaire minimal. Toute chose égale par ailleurs, ils ne peuvent pas reprocher des prétentions coloniales aux *patrões* brésiliens. Mais les critiques n'en sont pas moins fortes. Combien de fois, n'ai-je pas entendu qu'« il est pire de travailler pour un Brésilien que pour un Portugais » ? Ils ne sont pas si différents des *patrões* portugais. Mais surtout, ils leur ressemblent : ne se trouvent-ils pas dans la même situation précaire et ne sont-ils pas venus également avec l'objectif d'amasser le plus d'argent possible ?

De nombreux *patrões* usent de moyens divers, qui vont d'une utilisation de failles dans la législation belge et européenne et de leur application à la lettre ou de leur contournement, jusqu'à la fraude et l'escroquerie. Ainsi, le recours au détachement des travailleurs de citoyenneté européenne dans un autre pays de l'UE relève à la fois d'une application à la lettre et du contournement des directives européennes. Les sociétés de façade par contre sont érigées avec un objectif d'escroquerie. Elles fonctionnent de la manière suivante :

> 1. Une entreprise A ayant une activité réelle mais n'occupant pas de personnel salarié et souvent peu ou pas d'associés actifs fait appel à des travailleurs illégaux d'origine brésilienne afin d'effectuer les travaux sur chantiers, pour un prix défiant toute concurrence.
>
> 2. Afin de se prémunir en cas de contrôle et de ne pas être impliqué ou poursuivi pour la mise au travail d'illégaux, le responsable de l'entreprise A demande au responsable (« chef ») de l'équipe d'illégaux qu'il emploie de lui fournir un contrat de sous-traitance et

[154] Comme je l'ai dit plus haut, cela démontre que ceux qui utilisent des faux documents d'identité – une infraction légale – ne cessent pas pour autant d'être victimes d'exploitation économique.

> des factures donnant l'illusion que l'équipe illégale travaille en fait pour le compte d'un sous-traitant de l'entreprise A.
>
> 3. Afin de se procurer ces contrats de sous-traitance et factures, le « chef » de l'équipe de travailleurs illégaux, quelquefois sur indication même de A, s'adresse à la société « spécialisée » B.
>
> 4. B fournit les documents nécessaires en contrepartie d'une commission sur les services rendus (qui couramment se porte à 10% des montants facturés).
>
> 5. Lors de chaque règlement de facture, montant couvrant en réalité le salaire de l'équipe de travailleurs illégaux, A verse l'argent sur le compte bancaire de B. Le jour même du versement bancaire, le responsable de B retire en liquide l'argent versé, déduit du montant en question la commission qui lui est destinée et remet le solde au chef de l'équipe d'illégaux afin que celui-ci en assure la répartition entre les travailleurs. La commission encaissée par le responsable de B est la plupart du temps envoyée au Brésil afin d'y être « blanchie » et investie.
>
> 6. Afin de protéger sa sécurité et de poursuivre le plus longtemps possible son existence, B va le plus souvent introduire régulièrement ses déclarations trimestrielles auprès de l'administration de la TVA mais aucun payement de charges fiscales ou sociales n'est jamais effectué.
>
> 7. En fin de parcours, ces sociétés spécialisées de type B font souvent l'objet d'une faillite sur citation pour dettes importantes auprès de l'administration fiscale. Au moment du prononcé de la faillite, le responsable de la société est introuvable puisque protégé par l'alias dont il a fait usage ou a déjà démissionné de ses fonctions et revendu la société en fin de vie à un autre brésilien. (Devillé, 2010)

Dans l'explication de ce contrôleur de l'inspection sociale, le but de flouer l'Etat belge est clair. Mais il arrive souvent que ces « sociétés spécialisées de type B » disparaissent avant même d'avoir payé les « illégaux ». Et les conséquences sont bien plus dramatiques pour eux.

Parfois aussi, des sociétés font des emprunts à la banque, achètent du matériel de construction, des camionnettes… à crédit. Ces dettes multiples ne sont jamais recouvrables car la société est revendue, contre commission, à un autre Brésilien (*laranja* (orange) dans le jargon) qui doit la laisser tomber en faillite avant de disparaître lui aussi dans la nature.

Outre ces pratiques, les migrants découvrent aussi des *patrões* qui utilisent la photocopie d'une carte d'identité traficotée ou authentique – subtilisée à des Brésiliens régularisés – pour ouvrir des crédits dans des magasins de matériaux de construction ou engager « légalement » des migrants sans papiers sous une autre identité. J'ai déjà parlé du marché de faux papiers qui est organisé depuis le Portugal. Mais il y a aussi des fabricants de fausses cartes d'identité à Bruxelles. De réels entrepreneurs qui investissent dans la technologie adéquate et chez qui il pleuvrait de l'or. Ceux-ci comme bon nombre de *patrões*, ne sont plus des débutants, mais des *malandros* professionnels.

Enfin, le « bon *malandro* » et la « bonne *malandragem* », dit DaMatta, « est de savoir convertir tous les désavantages en avantages » (DaMatta, 1997b, p. 287). Les *malandros* professionnels transforment aussi les désavantages en avantages, sans que nous puissions parler pour autant de « bonne *malandragem* ». Ils mettent, certes, à profit le statut de « hors la loi » de leurs compatriotes – et rappelons-le, les sociétés belges en tirent parti également. Mais ils se servent également de leur

propre statut de « hors la loi ». Alors qu'au départ, les migrants *subissent* leur statut irrégulier, ceux-là l'utilisent comme un atout : ils « n'existent pas », donc ils peuvent s'éclipser en un clin d'œil.

Ces faits parfois spectaculaires dépassent la *malandragem* socialement acceptée. Et plus que tout, ils sèment une ombre généralisée de doute, même sur ceux qui tentent de procéder de la manière la plus légale avec leur statut d'« illégal ». Le mot *malandragem* se trouve sur toutes les lèvres. Elle devient pour certains même inhérente à la « nature » du Brésilien né pauvre et qui migre :

> Des 100 Brésiliens que tu as ici, 10 sont corrects. 90 sont seulement des *malandros*. Tu nais patron pour être patron. Tu nais riche pour être riche. Tu nais pauvre pour être pauvre. Tu vas donner un million à un pauvre, il ne va pas savoir comment l'utiliser. Parce qu'il est né pour être pauvre. Ici, tous les patrons grandissent dans la *malandragem*. Donc ici, il ne connaît que la *malandragem*. (Everton, Bruxelles, 19.10.2013)

Alberto me disait : *« Tudo que não presta vem pra Bélgica. Na verdade, tudo que não presta* tenta *vir pra Bélgica »*. Tout ce qui ne vaut rien, vient en Belgique. En réalité tout ce qui ne vaut rien, *tente* de venir en Belgique. Bien sûr, il ne s'incluait pas dans cette affirmation lapidaire.

En partant du Brésil, les migrants ont laissé derrière eux la *casa*, pour problématique qu'elle soit. En arrivant à Bruxelles, ils sont dépossédés de la familiarité, la réciprocité, l'intimité et peut-être surtout d'un espace *moral*. Même pour ceux qui migrent en famille, les relations dans le ménage se font étranges car elles changent au cours du nouveau quotidien qui se construit en contexte migratoire. Outre le bousculement des relations de genre, l'envie peut s'insinuer dans le quotidien familial. « On n'est plus le même. » L'idée que « la migration pervertit » est très présente dans la récente diaspora économique brésilienne.

A Bruxelles, ils se trouvent dans la *rua*, et bien une *rua* peuplée de *malandros*, débutants ou professionnels, dont les exploits circulent à toute vitesse à travers les *fofocas* ou *boatos* (rumeurs). Ces rumeurs servent surtout à rabaisser les autres. Elles portent sur le manque de persévérance des autres, leur incapacité d'accumuler parce qu'ils sont trop dépensiers, leur débauche dans l'adultère et les sorties en boîte ou dans les bars et, dans les églises, les fausses prétentions vertueuses. Dans la même logique, quand les migrants dénoncent les pratiques illégales et abusives, tous sont des *malandros*, sauf soi-même. Pour ceux qui ne viennent pas du Goiás ou du Triângulo Mineiro, le rabaissement passe par le mépris pour la culture *sertaneja*. Certains passent par le mensonge pour affirmer une supériorité sociale, comme le font les Goians ruraux qui affirment venir de Goiânia. Parfois, le mensonge est plus gros. « Au Brésil, j'étais médecin », aurait dit un Brésilien. Mais au fil des contacts avec d'autres ou lors de retours sporadiques au Brésil, il s'avère qu'il était simplement « ouvrier dans telle usine ».

La situation d'égalité des migrants est une situation de concurrence soumise à la loi du plus fort, et je dirais, du plus malin. Au-delà des *fofocas* et des mensonges, la *malandragem* que les migrants voient

pratiquée à petite ou forte dose, fait tout sonner faux. Les autres inspirent la méfiance mais aussi l'envie.

Dans ce cadre, il vaut mieux, en réalité, ne pas trop se distinguer. Et ce surtout pour ceux qui réussissent assez bien. Car il y a des migrants qui arrivent à accumuler. Ils ont la main mise sur la « bonne » information. Au départ, elle concerne les *patrões* qui paient. Plus tard, pour les plus entreprenants, elle porte sur les lois belges et européennes, le système des impôts et des lois sociales, les manières de les utiliser avec un bon timing (dans le cas d'une société de façade) et en vue des meilleurs bénéfices. « Le vrai pouvoir c'est l'information », me disait un Brésilien désillusionné – et avec papiers !

La réussite et les atouts pour y arriver doivent être cachés car ils peuvent susciter l'envie. A mesure qu'ils tardent à accaparer de l'argent, l'envie s'accumule. Ils ne voient plus que ce que les autres possèdent, réellement ou dans l'imagination. Ces possessions sont bien sûr l'argent et le travail, mais s'étendent aussi à une vie familiale heureuse, des amis, un bon logement, l'accès aux loisirs et aux vacances, des objets comme une camionnette, un téléphone dernier cri…

Mais avec le temps et l'expérience, tous connaissent la fragilité de l'autre, le talon d'Achille qui, quand ils l'atteignent, peut blesser « mortellement ». C'est une fragilité qui est tellement la leur que les migrants possèdent parfaitement les moyens pour faire chuter l'autre, s'ils le veulent. C'est la crainte d'être arrêté par la police et déporté. La déportation est une humiliation et signifie un échec. Et surtout, elle touche le point névralgique du projet migratoire : elle suspend l'accumulation ou y met carrément fin.

La terreur de la déportation et la conscience de cet état d'âme sont dans le cœur de tous. Elles font de la dénonciation une arme (qui risque d'être) utilisée par celui qui soupçonne l'autre de mieux réussir son projet migratoire, par celui qui a accumulé l'envie. Ainsi, Cristiane me disait :

> Si moi je travaille, disons, dans une boutique de l'Avenue Louise[155], et une autre Brésilienne a un travail de femme de ménage, alors il vaut mieux que j'en parle le moins possible. Il faut que je ne fréquente pas trop les Brésiliens. Parce que si l'autre devient jalouse, elle aura envie de me dénoncer. (Cristiane, Bruxelles, 04.03.2013)

De même, Alberto dès notre première rencontre en 2007, m'avait avertie : si un jour, on devait croiser ensemble dans la rue un autre Brésilien, il s'exprimerait en portugais. Pourtant, il s'obstinait dès le début à me parler en français, avec une maîtrise quasiment parfaite et extrêmement rare pour un Brésilien en Belgique depuis moins d'un an ! Il m'expliquait qu'il ne voulait pas attirer l'attention. Si les autres savaient sa connaissance du français, ils l'appelleraient sans cesse pour « demander des choses » – qu'il n'avait pas envie de donner. Puis, ça l'élèverait au-dessus des autres.

[155] Avenue commerciale la plus riche et la plus prestigieuse de Bruxelles.

Moi aussi, j'étais « son outil ». A plusieurs reprises, je fis des traductions ou des corrections de devis en français ou en néerlandais. En 2012, je l'ai accompagné avec d'autres « collègues » pour une réunion avec une société flamande dans le Limbourg avec laquelle ils sous-traitaient. Ma présence était demandée parce que je connaissais le néerlandais. Je ne devais rien dire, surtout pas en néerlandais, mais seulement écouter la conversation des patrons flamands entre eux et éventuellement la traduire en portugais[156]. Peu après, Alberto me raconta que ces « collègues » lui avaient demandé mon numéro de téléphone pour faire des traductions en néerlandais. Il disait aussitôt qu'il avait refusé car « il ne voulait pas m'impliquer dans leurs affaires », assez bric-à-brac, il est vrai. La réponse ne tardera pas. Non pas par une dénonciation mais par des tromperies multiples, des coups bas dans des arrangements financiers et mobiliers entre leurs sociétés mutuelles. Alberto perdit une camionnette et beaucoup d'argent.

La *malandragem* permet de s'enrichir mais aussi de contrebalancer l'envie. Et la dénonciation est sans doute l'arme la plus insidieuse du *malandro*. Elle est certainement accessible à tous et utilisée couramment. C'est un danger permanent qui pèse comme une épée de Damoclès. Comme dans la logique sorcelaire, où chacun est susceptible de revêtir le rôle tant du sorcier que de l'ensorcelé, comme l'ont si bien analysé Evans-Pritchard (1976) et Favret-Saada (1977), n'importe qui peut faire tomber cette épée et elle peut heurter tout un chacun.

Parfois les Brésiliens sans papiers dénoncés soupçonnent même que leur propre *patrão* les a dénoncés : si ses ouvriers sont déportés, il estimerait qu'il ne doit plus payer les salaires et peut empocher l'entièreté du montant de la facture.

Avec leur expertise dans la *malandragem*, les *patrões* frauduleux n'ont pas toujours la conscience tranquille. Certains vont jusqu'à porter des armes à feu. Un Brésilien qui travaillait avec des faux documents portugais pour une société de nettoyage de façade, me racontait comment il vit un jour un revolver pointé sur lui par un de ses *patrões*. Il avait rendez-vous avec celui-ci dans l'obscurité matinale de l'hiver. En attendant au volant de sa camionnette que son ouvrier arrive, le *patrão* s'affairait dans des papiers. Plongé dans ses documents, il entendit soudainement la porte droite qui s'ouvrait. Surpris, il prit son arme et visa l'intrus… avant de se rendre compte qu'il ne s'agissait que de son ouvrier.

Aussi, après qu'*ABClassificados* avait publié un commentaire sur l'article déjà mentionné qui portait sur la « maffia de la construction belgo-brésilienne » (*ABClassificados*, n°41, janvier 2011), la rédactrice de la revue reçut des menaces de mort qu'elle dénonça dans l'édition suivante. Les meurtres ne sont pas courants. Mais une menace de mort, si elle est proférée, fait trembler d'autant plus que les migrants savent à quel point la menace de dénonciation est mise à exécution.

[156] Etais-je devenue *malandra* moi-même?

• • •

La Belgique et Bruxelles occupent une place marginale dans l'imaginaire géographique des Brésiliens et deviennent un réel lieu de non-sens au cours des expériences migratoires. Ce sont des expériences inédites, étranges et douloureuses. Les migrants brésiliens sont confinés dans un hors-lieu, déterminé à la fois par l'extérieur et l'intérieur. Les politiques migratoires et la répression policière conséquente pèsent lourdement sur les dynamiques de ce hors-lieu. Ces dynamiques s'articulent autour d'objectifs économiques qui sont cruciaux dès le départ. Mais ils commencent à devenir une hantise quand il s'avère qu'il est plus difficile que prévu de les atteindre, et surtout que les autres Brésiliens peuvent constituer des obstacles. Les relationnements entre « démunis » exacerbent une égalité insoutenable. Vivre à Bruxelles, comme Brésilien sans papiers, c'est tenter de marcher tant bien que mal sur la corde du funambule, s'attirer les grâces d'un compatriote, sans trop en offrir, gagner la confiance de celui-ci tout en se méfiant de lui, sympathiser avec l'autre sans intention d'amitié, réussir pour soi sans le montrer… L'autre est nécessaire car il permet de faire ses premiers pas sur cette corde hasardeuse, il détient les informations pour réussir le projet migratoire. Mais l'autre est aussi un risque qui peut faire pencher dangereusement, provoquer un déséquilibre, une chute…

Dans le hors-lieu des Brésiliens à Bruxelles, plus rien, plus personne ne paraît digne de confiance. Le drame social y est devenu doublement tragique. Non seulement la *rua* est devenue omniprésente mais aussi les règles « socio-logiques » sont brouillées. Le critère économique, axe de distinction de base pour hiérarchiser les autres, a perdu de sa validité. Car, d'un côté, il faut cacher une supériorité éventuelle, et de l'autre, l'enrichissement peut être le signe de *malandragem*. A moins de décider d'abandonner le projet migratoire, de rentrer au Brésil et d'accepter d'être un fracassé, il faut réinventer des critères pour « jouer le jeu » et prendre le moins de risques possibles. Et c'est là justement que peut intervenir le religieux, et en particulier le pentecôtisme, qui fournira à ceux qui croient une nouvelle jauge pour examiner les autres, pour distinguer les « bons » des « mauvais », pour se rapprocher des uns et s'éloigner des autres.

Partie 4 :
Voisinages pentecôtistes brésiliens à Bruxelles

DaMatta aime analyser son pays « comme une *société relationnelle* » (DaMatta, 1997a, p. 23), car c'est le relationnel qui est révélateur de « ce qui fait du brésil, le Brésil ». Etant donné l'étymologie du mot religieux – *relegere* (recueillir, rassembler) ou *religare* (relier) (Robert, 1995) – il est plutôt étonnant qu'il ne parle pas énormément du religieux au Brésil. Pourtant, outre la *casa* et la *rua*, il existe selon lui un troisième espace : « l'autre monde » (DaMatta, 1986). Dans l'autre monde vivent Dieu, les saints, les anges, les *orixás*, la Vierge Marie, Jésus, les morts, les esprits… et un jour ou l'autre, chacun d'entre nous.

Cet autre monde se trouve « en haut », par opposition au monde dans lequel nous vivons, celui d'« en bas ». De ce fait, la relation établie entre les êtres humains et l'autre monde est verticale. Mais cette relation est aussi personnelle, intime. Car, d'une part, elle s'établit avec l'intention d'obtenir la protection ici-bas de l'un ou l'autre de ces êtres de l'autre monde, et d'autre part, elle est basée sur la sympathie et la loyauté envers ceux-ci. Il note : « le langage religieux de notre pays est donc un langage de la relation et du lien » (DaMatta, 1986). Il est ainsi possible de diriger ses prières et désirs vers des entités de tendances religieuses différentes. « Dans la relation avec l'*autre monde*, je peux réunir beaucoup de choses » (DaMatta, 1986, p. 117), ce que Edio Soares (2009) observe dans les pratiques de butinage religieux.

De manière plus générale, DaMatta observe que « la religion, serait un mode qui permettrait une relation globalisée non seulement avec les dieux, mais aussi avec tous les hommes et avec les êtres vivants qui forment notre monde » (DaMatta, 1986, p. 111). Elle viendrait répondre à la nécessité pour l'être humain de se sentir en communion avec l'univers entier, d'en faire partie. Le religieux aurait donc la capacité d'englober tout, d'établir un lien entre ce qui relève de l'intime et ce qui relève de l'universel, et ce notamment à travers certains rites.

En analysant les pèlerinages et les processions dans les rues résidentielles de Rio de Janeiro, DaMatta (1997b) observe comment le « cheminement » permet l'établissement d'une intimité avec Dieu, un saint… donc l'autre monde. Mais aussi, ceux qui y participent, et peu importe leur appartenance sociale ou de groupe, sont reliés entre eux à travers cet être qui est au-dessus de tous et crée par là son propre champ social. Une loyauté de « fraternité » s'établit et efface ainsi la dichotomie entre *rua* et *casa* : « tous sont avec et par le saint, dont l'existence sociale est assurée justement parce qu'il est capable de transcender toutes les divisions et différences » (DaMatta, 1997b, p. 109).

Outre le pèlerinage et la procession, DaMatta analyse un autre rite, la messe, qui serait de nature plus ambiguë : elle sépare et unit à la fois. Or cette fois, les « choses » à séparer ou à unir sont d'un autre ordre. Ou mieux, elles appartiennent à un ordre propre à l'église. Selon lui donc, la messe est un rite qui sépare car il se déroule sur base d'un ordre clairement préétabli et hiérarchisé (opposition Dieu/hommes, subdivision de l'espace, utilisation des objets…). Mais en même temps, il unit car il établit un lien entre les hommes et Dieu, le sacré.

La plupart du temps, quand DaMatta se réfère au religieux, il souligne la manière dont l'église maintient la hiérarchie, et bien celle propre à l'institution. Mis à part l'exemple du pèlerinage et de la procession, l'auteur ne dit pas grand-chose sur ce que le religieux imprime dans les relations entre êtres humains, même s'il affirme que le religieux permet une relation (globalisée) avec les hommes. Par ailleurs, ses analyses sont basées généralement sur l'Eglise catholique et peu sur les autres tendances religieuses, voire aucunement sur le pentecôtisme. Aussi, quand il parle de la *casa*, il ne se réfère guère aux croyances religieuses. Pourtant, elles font justement partie des traditions de cet espace moral et qui sont si centrales dans ses observations sur ce qui y fonde l'autorité et le relationnement.

Par opposition, comme nous le savons, dans la *rua*, il n'y pas de morale, il n'y a que la loi. Cette « égalité » est inacceptable dans la société brésilienne qui a besoin de hiérarchiser tout et est préoccupée avec le *« cada qual no seu lugar »* (« chacun à sa place ») ou comme le dit le dicton populaire *« cada macaco no seu galho »* (« chaque singe sur sa branche »). Elle est cause de confusion, de chaos, de conflits, situation que chacun s'efforcera d'éclaircir en tentant de (se) distinguer, de (re)classifier les choses et les gens. L'axe de distinction de base est économique ; c'est celui qui est le plus utilisé pour positionner l'autre. Il y a ainsi le *« sabe com quem está falando ? »*, une manière violente d'imposer sa supériorité.

Non seulement l'égalité mais aussi une différenciation sociale trop forte peuvent selon DaMatta être cause de conflit. Pour résoudre des situations de différentiation sociale trop forte, DaMatta donne une explication qui me paraît très intéressante. Selon lui, après l'axe de distinction de base économique, il est possible de recourir à d'autres critères pour hiérarchiser. Il donne l'exemple d'une situation de différenciation sociale conflictuelle entre patron et employé. Dans un premier temps, leurs positions sont déterminées en termes économiques. Ensuite, il observe qu'une manière de

> compenser ou complémenter les différentiations sociales radicales et conflictuelles, comme celles de patron/employé, qui s'opère selon l'axe économique (*qui est effectivement l'axe de base*) [est] une classification de caractère moral qui permet de diviser les patrons entre *bons* et *mauvais*, *heureux* et *malheureux*, qui *considèrent* ou *ne considèrent pas* leurs employés, qui sont *propres* ou *sales* etc. » (DaMatta, 1997b, p. 199).

Dans le drame social qui se joue entre les Brésiliens à Bruxelles, il ne s'agit pas d'une différenciation sociale radicale, mais bien une situation d'égalité « insoutenable », où il n'y a que des « démunis » et des *malandros*. C'est un drame social dont les règles « socio-logiques » sont, justement, brouillées ; la classification selon l'axe économique a perdu sa pertinence. Et c'est là, à mon sens, que le religieux peut intervenir. En effet, à Bruxelles, les Brésiliens pentecôtistes auront recours à un autre critère de classification, à caractère moral. A Bruxelles, pour nombre de migrants brésiliens, le premier axe de distinction n'est pas économique mais religieux, en l'occurrence pentecôtiste.

Au Brésil, nous avions vu que la volonté des leaders de *Videira* est de « classer » les fidèles dans les cellules de préférence en fonction d'un critère socio-économique. Les affinités sur base de ce critère doivent prévenir la dissension et accroître la cohérence des cellules et ce, pour permettre la croissance de l'église et le maintien des fidèles. Elles doivent permettre d'éviter les drames sociaux, voire le *« sabe com quem está falando ? »* violent. Par ailleurs, les cellules sont organisées de manière géographique dans une ville fortement ségrégée. Même s'il est possible de faire preuve d'une supériorité autre, à savoir spirituelle (en étant un leader fructueux), en termes relationnels horizontaux, les critères économiques restent la base du cadre général et déterminent la formation des réseaux. Les divisions sociales entre voisinages sont ainsi canalisées et maintenues.
A Bruxelles, la situation est bien différente. J'ai commencé à saisir ce qui s'y jouait parmi les Brésiliens lors d'une conversation avec trois Brésiliennes dans un hôpital bruxellois.

L'après-midi d'un jour de printemps capricieux, je suis allée rendre visite à Cristiane, qui devait subir un nouveau traitement test pour remédier au diabète. Elle partageait une chambre à deux avec un autre patient. Sur la table roulante qui accompagne chaque lit d'hôpital, des bouteilles d'eau que je suis venue lui apporter et une Bible rose, soignée mais fréquemment utilisée à en juger l'usure. Cristiane était contente de ma visite.
En temps normal, nous nous serions données rendez-vous chez elle. Et nous aurions bu un café, dans le studio minuscule et délabré qu'elle partageait avec son frère Hélcio dans les Marolles[157], ou bien dans un café de mon choix « mais qui n'est pas fréquenté par des Brésiliens », insistait-t-elle à chaque fois. C'est qu'elle n'aime pas être exposée aux regards, et par conséquent, aux *fofocas* de ses compatriotes. Elle trouve du soulagement à parler avec moi de toutes les choses de la vie parce que, justement, je ne suis pas Brésilienne. Elle considère donc que je ne m'adonne pas aux *fofocas*.
Bien que venue lui rendre visite en raison de sa maladie et de son hospitalisation, elle me demanda aussitôt si je voulais encore savoir des choses pour ma recherche. De toute façon, avec elle, les encouragements ne sont pas nécessaires. Cristiane est une source intarissable. Les mots roulent de sa bouche à un rythme effréné. Ils suivent les méandres brusques et parfois raccourcis du langage populaire goian au « r » à l'anglaise et parsemé de *trens* (*um trem*, un machin), de *uai !* (exclamation), de *trocentos* choses *exquisitas* (une tonne de choses bizarres), de *deixa te falar* (laisse-moi te dire, écoute), de *bão demais da conta* (trop bien), de *não dô conta de…* (je n'arrive pas à …) de diminutifs à rallonge, de verbes raccourcis, d'accords douteux, mais aussi de *Jesus !*, *menina de Deus !* (fille de Dieu), *Deus do Ceu !* (Dieu du Ciel), *Deus me livra !* (que Dieu me livre)...

[157] Quartier populaire de la commune de Bruxelles qui fait frontière avec Saint-Gilles.

Cristiane est très sociable aussi. Autour de la cinquantaine, elle aime bien materner ceux qui sont plus jeunes (y inclus moi). Leader de cellule à *Videira*, elle est assez au courant de ce qui se passe dans l'église, même aux échelons supérieurs. Ayant déjà la vocation missionnaire au Brésil, elle la mettait davantage encore en œuvre en Europe : elle suivait le *curso básico pastoral* et participait aux missions organisées par l'église à Berlin ou à Paris, pour y visiter les nouvelles cellules de *Videira*. Elle passait donc beaucoup de temps dans les activités de l'église.

Pendant qu'elle me donnait les dernières nouvelles sur *Videira*, elle recevait la visite de Fabiana, une autre Brésilienne qui avait un rendez-vous médical dans le même hôpital. Elle aussi a des soucis de santé. Fabiana vivait depuis une dizaine d'années en Belgique. Cristiane « avait » deux ans en Belgique. Elles sont de bonnes amies, et il arrive régulièrement de les croiser ensemble dans la rue. Elles ne fréquentent pourtant pas la même église, ce qui au début m'étonna, connaissant l'engagement de Cristiane à *Videira*. En fait à l'origine, Fabiana était une bonne amie de l'un des deux frères de Cristiane qui vivait déjà à Bruxelles. En plus, Fabiana habite tout près, dans le même quartier.

Mais Fabiana va à *Deus é Amor* et se refuse de mettre les pieds à *Videira*. Elle trouve qu'« on y fait beaucoup la fête » et que « c'est très chic ». Cristiane me prenait à partie pour prouver le contraire. Il est vrai que *Videira* organise de grandes fêtes, et même des shows avec dj (évangélique) – où l'on peut consommer des boissons énergisantes mais pas d'alcool bien sûr –, dont elle publie les photos dans *ABClassificados* (fig.57). C'est seulement à ces occasions-là que, selon Cristiane, « on est plus chic ». Aussi, l'assemblée est plus jeune et plus « branchée », à l'apparence plus blanche – naturellement ou artificiellement (cheveux lissés et teintés) – et les normes vestimentaires sont plus relâchées mais soignées.

Mais les amies sont d'accord sur un fait : « à l'église, tu entres pour avoir la foi » et « c'est bien de participer d'une église ». Toutefois, « c'est la Bible qu'il faut lire beaucoup. Tu peux aussi prier à la maison. L'église n'emmène personne au ciel ».

Bien que la matinée eût été ensoleillée, le temps se gâchait et des nuages lourds déversaient une bonne « drache » belge. Du coup, comme c'est si souvent le cas, la conversation bascula au temps. C'est que Fabiana se souvenait que dernièrement, lors d'un autre de ces déluges, elle avait couvert toute une série d'ustensiles, télévision, radio, ordinateur… de draps et d'essuies. A ce moment, relatait-elle, son fils s'était exclamé : « Mais maman, qu'est-ce que tu fais ?!? ». A quoi elle lui avait répondu « mais, je fais ce que ma mère m'a enseigné ! ». Cristiane enchaîna et commenta que c'était « un truc de Sainte Barbe. Ma mère aussi, qui était catholique, faisait ça ». « Mais moi, je n'ai jamais été catholique ! », s'exclama Fabiana, « J'ai toujours été *crente*, mais ma mère faisait ça. Et tout ce que ma mère m'a enseigné, j'enseigne moi-même à mon fils ». « Mais tu as tout à fait raison » acquiesça Cristiane. Derechef, elle montra dans sa Bible un passage souligné et marqué d'une flèche

au Bic bleu : Proverbes 22, 28 : *« Não removas os marcos antigos que puseram teus pais. »* (« Ne déplace pas une borne ancienne que tes pères ont posée. »).

Cette conversation ne dura pas longtemps. Ce d'autant plus que peu après, une autre Brésilienne, Priscila, fit son entrée dans la chambre d'hôpital. Du coup, l'atmosphère changea. Elle monopolisa la parole pour me décrire tous les maux dont elle souffrait, cracher son venin sur le Brésil – où les malades meurent dans les couloirs des hôpitaux en attendant les soins médicaux – et sur les Brésiliens qui parlent mal de la Belgique alors qu'ils reçoivent « tout gratuitement » du CPAS. Les deux autres se turent et n'intervinrent que peu. Finalement, Priscila décida de partir. Aussitôt partie, Cristiane et Fabiana ne mâchaient pas leurs mots : « quelle mauvaise langue ! » et « elle s'invente toutes sortes de maladies pour attirer l'attention ! ». Priscila va à *Videira* et fréquente parfois une cellule. Mais Cristiane me fit bien comprendre qu'elle l'évitait le plus possible, qu'on ne pouvait pas lui faire confiance.

Cette brève après-midi à l'hôpital fut révélatrice pour moi. La tournure des conversations et l'attitude des trois femmes venaient mettre en contexte des questions qui avaient été à la base de ma recherche, à savoir celles de la conversion en contexte migratoire, des options religieuses et du rôle de la foi en contexte migratoire. Je m'explique.

Au cours de mes recherches dans la paroissiale catholique brésilienne à Bruxelles en 2007-08, l'un des coordinateurs m'avait fait part du fait que la proportion de baptêmes d'adultes étaient plus élevée qu'au Brésil. J'avais transféré cette constatation au pentecôtisme. Car au sein de cette tendance religieuse, il est bien connu que les moments de « crise » – comme le sont les déstabilisations générées par la migration – mènent à la conversion. Comme Véronique Boyer l'avait entendu au cours de ses recherches en Amazonie brésilienne, j'entendais à Bruxelles que les croyances et pratiques religieuses ont deux causes : *« pelo amor ou pela dor »*, par amour ou par douleur. Véronique Boyer écrit :

> Si certains *crentes* déclarent s'être engagés sur le très accidenté chemin de la « douleur », d'autres, en revanche, affirment avoir emprunté le paisible chemin de l'« amour ». L'entrée dans la *crença* [croyance] peut être ainsi tenue pour la conséquence d'une injonction divine imposée de force ou pour le fruit d'une démarche personnelle entreprise avec la complicité d'un dieu attentionné. (Boyer, 2008, p. 96)

L'expression *« pelo amor ou pela dor »* surgit pour la première fois en 2008, dans une entrevue avec une Brésilienne catholique charismatique à Bruxelles. Et elle refit surface plus tard au cours d'une conversation avec une *crente*.

En réalité, à Bruxelles, il s'avérait que la plupart des pentecôtistes brésiliens adhérait déjà à cette tendance religieuse au Brésil. Ils avaient grandi dans un foyer dont les parents s'étaient convertis. Ils semblaient appliquer cette injonction de Proverbes que Cristiane cita : *« Não removas os marcos*

antigos que puseram teus pais. » (Ne déplace pas une borne ancienne que tes pères ont posée.). Certains avaient fait leur propre expérience intime de conversion. Cependant, à Bruxelles, leurs croyances et pratiques religieuses prenaient une nouvelle tournure qui ressemblait à une conversion à l'intérieur du pentecôtisme.

Pour comprendre la teneur d'une telle « conversion », je propose de présenter d'abord cinq récits de quelques-uns de mes interlocuteurs réguliers, Edmilson, Clara, Cristiane, Tiago et Rosa, et Ricardo, pasteur à *Videira*. Ce sont tous des Brésiliens vivant à Bruxelles depuis plus ou moins longtemps, avec des parcours bien divers, avec plus ou moins de souffrances. Les récits qui suivent sont construits à partir d'interviews, complétées par des conversations informelles, et forcément des réductions d'histoires complexes. Ils font tous partie de *Videira* à Bruxelles, Edmilson, Clara, Tiago et Rosa étant membre de la cellule que je fréquentais.

Tout ce que j'ai analysé jusqu'à présent se trouve emboîté dans leurs récits, allant des évolutions sociétales récentes *no interior* du Brésil aux expériences migratoires à Bruxelles. C'est pour cette raison que j'ai choisi de les présenter ici. Mais il y a d'autres raisons encore. Comme le lecteur verra, le complexe univers « cellulaire » – avec son jargon (cellule, leader, amphitryon…), le « croître » dans tous ses sens (de l'église, de soi-même, à travers la « carrière » spirituelle…) et sa conflictualité au sein du pentecôtisme – imprègne leurs discours comme un allant de soi. Aussi, bien que les entrevues se soient focalisés sur le parcours de vie personnel de chacun, le religieux surgissait d'entrée de jeu et spontanément, sans intervention de ma part. Le lecteur reconnaîtra certains interlocuteurs que j'ai déjà cités pour mieux donner chair aux multiples expériences relatées par d'autres migrants.

En quelque sorte, je voudrais considérer leur rapport au religieux à Bruxelles (et le récit qu'ils en font) comme un « point zéro », comme un moment de faire le point sur le passé, le présent, voire l'avenir, et qui est déclenché par les expériences critiques en contexte migratoire. Le point névralgique de ces expériences se trouve dans l'omniprésence de la *rua* à Bruxelles, telle que je l'ai analysée. C'est un moment de crises multiples, de souffrances qui génèrent un retour en force à des valeurs qui se sont prouvées sûres et efficaces par le passé au Brésil, lors d'autres moments de crise. Ceux-ci concernaient des événements divers, et en particulier le délitement des liens familiaux au cours de l'enfance et/ou de l'adolescence. Il apparaît aujourd'hui que certaines valeurs ont permis de canaliser ces événements, et surtout, de ressouder la famille. Bref, ce sont des valeurs pentecôtistes qui ont (de nouveau) rendu possible la *casa*.

Il est frappant que ces valeurs sont fortement associées à la mère, qui se profile ainsi comme la fondatrice d'une nouvelle tradition familiale. C'est donc une nouvelle tradition basée sur des valeurs religieuses, en l'occurrence pentecôtistes – ces valeurs que DaMatta a quelque peu oubliées parmi les valeurs morales qui fondent les traditions familiales. La relecture des événements de la vie à

travers ce spectre permet ainsi de renouer avec la *casa* au Brésil, d'être « en paix » avec elle, pour problématique qu'elle puisse avoir été.

Ces procédés de reconstitution de ce que « peut » la foi pentecôtiste en termes relationnels (les relations horizontales) seront fondateurs d'un nouveau rapport à Dieu, d'une « (re)conversion » (la relation verticale). Ils feront l'objet du second chapitre de cette partie. Ce nouveau rapport établi, les critères religieux acquièrent un rôle crucial dans les relationnements à Bruxelles, dans les tentatives de créer un voisinage nouveau. Pour bien mettre en relief ces procédés à travers le religieux, je ferai un bref retour au Brésil. Là, la *casa* existe encore, bien que réduite et parfois traversée de tensions. Ce qui y importe, c'est la prépondérance du relationnel, au-delà des différences, en l'occurrence religieuses. Il y est donc acceptable que la famille et le voisinage aient des croyances religieuses différentes à condition que, dans la maison, tout le monde adhère aux valeurs du respect, de la réciprocité, de la solidarité. Par ailleurs, la *casa* permet, voire encourage, l'échange de choses, et notamment des « choses » religieuses (tout en sachant qu'une tradition religieuse le permet plus que d'autres). De là, peuvent naître des pratiques de butinage religieux, qui suivent les méandres des relations de voisinage.

A Bruxelles, la situation se renverse. Les différences, ou mieux peut-être, le besoin de différence, s'y superpose au relationnel. Dans une *rua* peuplée de « démunis » et de *malandros*, et caractérisée par une égalité « insoutenable », il faut arriver à distinguer ceux qui sont fiables de ceux qui ne le sont pas. Des critères religieux, en l'occurrence pentecôtistes, donneront ainsi direction aux relationnements. Ce sont des critères qui ont déjà prouvé leur efficacité en termes de relationnement car, au Brésil, ils avaient rétabli la *casa*. Les migrants déjà pentecôtistes ne butineront donc pas (ou à peine) mais se mouvront dans un environnement d'emblée pentecôtiste, en particulier l'église.

Pour y arriver, ils doivent d'abord trouver une « personne » *crente*, quelqu'un à la fois inscrit dans une relation de confiance et de réciprocité et qui se révèle cohérent au niveau de la foi et des pratiques religieuses. Cette cohérence est examinée non seulement à la lumière de la normativité pentecôtiste en général, mais également en fonction des doctrines particulières (attribuées) aux dénominations.

Une fois arrivés à l'église, les migrants pentecôtistes brésiliens examineront chez les autres cette cohérence entre foi, pratique et norme. De cette manière, les valeurs pentecôtistes rendent possibles non seulement le rapprochement mais aussi la distanciation, non seulement l'inclusion dans un voisinage mais aussi l'exclusion. Il apparaît alors qu'au sein du pentecôtisme brésilien à Bruxelles, l'église est un lieu ambigu, à la fois *rua* et *casa*.

Chapitre 1 -
Parcours de migrants pentecôtistes

Edmilson

Edmilson[158] avait 30 ans et est originaire de Mogi das Cruzes, une ville de quelque 150.000 habitants près de São Paulo. Il y avait toujours vécu, et à part quelques exceptions, toute sa famille vit encore à cet endroit. Avant de venir en Belgique, il était déjà *crente*. Enfant, il avait fréquenté l'église avec sa mère, mais au cours de l'adolescence, il dévie dans un contexte de dégringolade de la vie familiale.

> Je me suis converti en 1999. A l'époque, j'étais encore jeune, je n'étais plus adolescent mais j'étais jeune. J'avais 17 ans. Et j'étais vraiment en plein dans le monde [*no mundão*]. Je ne connaissais pas le Christ ni rien. Pourtant, quand j'étais enfant, ma mère m'emmenait à l'église, depuis que j'étais petit. Seulement, quand je suis arrivé à l'adolescence, je me suis éloigné. En réalité, je n'avais jamais été converti, j'accompagnais seulement ma mère en tant qu'enfant. Mais au cours de l'adolescence […] j'ai commencé à sortir dans les discothèques, je fumais. Je fumais, je buvais. Alors au cours de cette période, mes parents se sont séparés. Quand j'étais adolescents me parents se sont séparés et ma mère a beaucoup souffert.

Plus que fumer et boire, il expérimentait, « sous la mauvaise influence de gens dangereux (*de barra pesada*) » qu'il fréquentait, les drogues, le haschisch et bien d'autres choses.

Il avait une sœur et un frère plus âgés. Mais à cette époque, ils étaient déjà mariés et Edmilson vivait seul avec sa mère. Malgré tout, il se rendait compte « qu'il n'était pas à sa place » parmi ces *« pessoas de barra pesada* » et qu'il risquait de sombrer.

Mais Dieu commençait à toucher son cœur.

> Je m'en souviens jusqu'aujourd'hui parce que ça m'a marqué. Puisque j'étais devenu comme ça, ma sœur était vraiment triste. A cette époque, j'avais mon travail, j'avais tout, seulement, j'étais bien ennuyé avec la situation : un de mes supposés amis, qui était libre de venir et de rester chez nous à la maison – pour moi c'était comme un ami –, qui était libre de prendre ce qu'il voulait, il a volé quelques-unes de mes affaires. Mes basquets et certaines choses de valeur ont disparu. Ensuite, j'ai découvert que c'était lui qui volait. Je suis allé le voir, je l'ai mis sous pression. Il a raconté qu'il avait volé pour acheter des drogues. Il était déjà dans le besoin, dépendant. Tout ça m'ennuyait vraiment. Alors un soir, j'avais une conversation avec ma sœur. Elle a dit « pourquoi tu ne vas pas à l'église ? Va à l'église, arrête avec ça, cette amitié ne va t'amener à rien ». C'est ce qu'elle m'a dit. Et j'ai décidé de faire une visite. J'ai été, un soir. Je me souviens, j'arrivais à l'église, je suis entré et j'ai entendu la Parole. La Parole a touché mon cœur et j'ai décidé de donner ma vie au Christ. J'ai fait l'appel à la fin au-devant [de l'église], j'ai confessé à Jésus. Et depuis ce jour, c'était en juillet 1999, j'ai vraiment décidé de donner ma vie au Christ. J'ai arrêté de fumer, de boire, j'ai arrêté de sortir dans ces discothèques, boîtes, ces choses. Et alors j'ai coupé certaines de mes amitiés qui avaient une mauvaise influence… Et j'ai commencé à aller à l'église et je me suis impliqué avec les jeunes de l'église. Il y a beaucoup de programmes pendant la journée : tu vas au parc, des promenades… Je me suis impliqué avec les personnes de l'église, j'ai évangélisé quelques amis à moi de ce milieu que je fréquentait.

[158] Interview réalisée le 17.05.2012 à Bruxelles.

> Certains sont là, fermes [*firmos*, jargon évangélique, *firmo na fé*, ferme dans la foi] dans l'église, grâce à Dieu.

Comme dans tant d'autres récits de conversion au pentecôtisme, Edmilson raconte ici comment la foi vint couper court à une ancienne vie dans le vice. Comme par ricochet, il réussit même à exercer une « bonne » influence sur ceux qui auparavant avaient exercé une mauvaise influence sur lui. Avec cette nouvelle vie, il se constitua un nouveau cercle d'amis, les jeunes de l'église de sa conversion, *Brasil para Cristo*. Cette église n'existe pas en Belgique, disait-il, mais elle est grande au Brésil.

Deux ans après sa conversion, il décida de partir. Une cousine, dont le mari vivait déjà au Portugal, lui mit la puce à l'oreille. Pourtant, il avait un emploi dans une usine métallurgique allemande, dans une ville voisine, où il faisait le « nettoyage lourd » des machines. Certes, il ne gagnait qu'un salaire minimum et demi, 320 reais, mais il suivait un cours d'électronique au SENAI[159] qui lui permettrait d'accéder à une nouvelle fonction à salaire plus élevé. Mais quand même, le Portugal semblait plus alléchant et il décida de partir pour un an.

> J'avais l'intention de partir pour un an. Au début. Même, quand j'allais demander ma prime dans l'entreprise, j'ai eu une conversation avec le responsable, un monsieur qui est ingénieur, monsieur Marcos. Je me souviens que l'ingénieur m'a conduit dans une de ces salles et que nous avons eu une conversation. Il m'a conseillé de ne pas aller au Portugal : « écoute, tu as un futur ici. Tout le monde t'aime bien ici, c'est une bonne entreprise ». Et il continuait à parler, et je me souviens comme si c'était aujourd'hui, c'est moi qui avait choisi cette position, une position d'ingénieur. « Mais tu vas faire ton cours, au SINAI, tu vas terminer la faculté et demain, c'est toi qui te trouveras ici à ma place. » Et moi : « Ah non, monsieur Marcos, je suis tout à fait décidé, j'ai déjà décidé ». Et il a dit : « écoute, combien de temps tu vas rester là ? ». Et j'ai répondu : « 6 mois, maximum un an, peut-être je reste un an ». Et alors il a dit : « écoute, au cas où tu reviens, tu viens nous trouver, les portes sont ouvertes pour toi ». Evidemment, c'était à l'époque, je ne sais pas si je retournais aujourd'hui… Peut-être il n'est déjà plus là, peut-être il a déjà pris sa pension. De toute façon, je suis parti.

Avec l'argent qu'il avait mis de côté et la petite prime de sortie de l'usine, il décida d'acheter son billet d'avion et partit sur le même vol que sa cousine et ses deux enfants. A Lisbonne, cependant, le travail ne venait pas et rapidement, il s'installa à Setúbal, une petite ville touristique côtière à une trentaine de kilomètres au Sud-est de Lisbonne. De jour, il y travaillait dans un restaurant et de nuit, dans un hôtel. Le restaurant et l'hôtel appartenaient au même *patrão*, qui lui louait également son logement. Heureusement, ce *patrão* fit tout le nécessaire pour avoir ses papiers en règle. C'est ainsi qu'au mois d'août 2002 déjà, il obtint la résidence portugaise provisoire[160]. Après ce travail à l'horaire épuisant, il trouva du travail dans la construction (travaux d'urbanisation) où il était mieux payé.

---

[159] *Serviço Nacional de Aprendizagem Industrial* (Service National d'Apprentissage Industriel), institution privée d'intérêt public qui organise des cours de professionnalisation du niveau secondaire au post-graduat, dont certains gratuits, et offre des services spécialisés de conseil et techniques aux entreprises.

[160] Avec un contrat de travail, il peut obtenir après six mois une résidence provisoire, renouvelable chaque année et mutée en résidence permanente après cinq ans.

Mais à partir de 2005, il migra vers l'Espagne car des connaissances lui avaient dit que « là, c'était mieux ». Son employeur restait cependant portugais – papiers obligent – et il y voyageait de ville en ville, selon les chantiers, et logeait dans des appartements loués par le *patrão* pour ses ouvriers. Une fois par mois, il retournait au Portugal car entre-temps, sa mère était venue le rejoindre car elle n'avait pas supporté la solitude laissée par le départ de son fils. Rapidement, elle avait trouvé un travail d'aide soignante chez un vieux monsieur portugais. Mais comme Edmilson passait le gros de son temps en Espagne, l'insupportable *saudade* revenait. Fin 2006, ils décidèrent d'aller au Brésil ensemble, elle pour y rester, lui seulement pour passer des vacances.

En Espagne, il avait fait la connaissance de Fábio, un autre Brésilien, collègue de travail avec qui il partageait un appartement. Fábio avait un frère en Belgique et proposait à Edmilson de venir avec lui pour le rejoindre. C'est ainsi que depuis 2008, Edmilson vit à Bruxelles. Ici aussi, au gré des employeurs portugais et brésiliens, les uns moins honnêtes que les autres, et au gré des connaissances, il déménageait d'un appartement à l'autre. Je restai perplexe devant le calme avec lequel il racontait les trahisons des employeurs, les difficultés conséquentes à la promiscuité dans ses pied-à-terre successifs et ses souffrances suite à un grave accident de travail au noir où il eut une fracture à la cheville et au bassin. Sans sécurité sociale, il ne voulait pas « perdre » de l'argent dans les soins médicaux ni se reposer pour récupérer comme le médecin lui avait prescrit. Il reprit rapidement le travail sans compléter sa réhabilitation physique. Il avouait qu'il eut des moments de colère et que tout cela donnait envie de rentrer au Brésil.

Mais sa situation avait changé. Grâce aux papiers de résidence portugais, il pourrait enfin accéder à un travail légal en Belgique, qui se présenta à travers un *patrão* frère à l'église.

> Maintenant, je travaille déclaré avec un contrat. Je travaille dans une entreprise, ce sont des Brésiliens mais tout est en ordre. Leur entreprise existe ici depuis quelque temps déjà. Le nom de l'entreprise est Bati-Bras. Bras parce que chacun des travailleurs est du Brésil. B-R-A-S. Bati de *bâtiment* [en français]. Mais nous sommes 7, dont 2 sont les associés. Un des associés est de l'église. Le frère Rômulo. Il est connu à l'église. J'ai parlé avec lui et il m'a appelé pour travailler. Je devais d'abord faire un test. On a fait le test et ils ont décidé que je convenais et ils ont fait le contrat. J'ai été à la commune, j'ai introduit ma demande, j'ai obtenu l'annexe 19[161]. Je n'ai pas encore eu la carte [d'identité] parce que j'attends l'agent de quartier, pour faire la visite. Il n'est pas encore venu. Mais maintenant, tout est organisé. J'ai eu beaucoup de bonnes références sur cette entreprise, qu'ils sont corrects, qu'ils paient à l'heure. Le mois passé, j'ai travaillé 4 jours. C'était juste un test et ils m'ont déjà accepté. Et un ami à moi avec qui j'avais déjà travaillé, une connaissance d'avant, disait « tu as les documents, on a travaillé ensemble au noir, c'est bon, ici, ça fait déjà un an et demi que je suis avec eux ». Il disait « ils sont en ordre, ils paient tous les jours et tout, tu peux te reposer le week-end, c'est bon ». [Chez Bati-Bras], deux autres frères sont évangéliques mais sont d'autres églises, brésiliennes… De notre église, il n'y a qu'un des patrons, le frère Rômulo.

[161] Demande d'attestation d'enregistrement à la commune en tant que ressortissant étranger.

La bonne réputation du *patrão*, confirmée à l'église et par un ancien collègue, et la possibilité de travailler en bonne et due forme permettaient visiblement d'envisager le passé avec un peu plus de calme et le futur avec espoir. Son nouveau projet était de rester en Belgique encore 3, 4 ans. Car sur un terrain qu'il avait déjà pu acquérir au Brésil, il voulait encore construire une maison à mettre en location.

Mais tout cela dépendrait de l'épouse qu'il désirait tant avoir… Il voulait qu'elle soit *crente* comme lui. Il ne la trouverait pas à *Videira* à Bruxelles, mais bien au Brésil. Quand je le retrouvai un peu moins d'un an après à l'église, il me la présenta : une Brésilienne plus âgée que lui et qui avait déjà une fille de 8 ans. Ils semblaient heureux et, me confia-t-il, elle avait l'avantage d'avoir déjà vécu à Bruxelles avant d'être retournée au Brésil.

Malgré sa taille énorme, Edmilson était un personnage discret, tout en s'impliquant fortement dans les activités de l'église. Il n'hésitait pas à donner un coup de main dans la cuisine lors des événements spéciaux et assistait de manière très régulière au culte dominical et à la cellule. Pendant un temps (avant mon arrivée à l'église), il fut l'amphitryon de la cellule de Tiago et Rosa, qui avaient déménagé de Saint-Gilles à Schaerbeek. Cela faisait 3 ans qu'il fréquentait *Videira*. Avant, il avait « visité » l'une ou l'autre église, *Assembléia de Deus Agape* et *Assembléia de Deus Ministério SEMADE*, mais il n'y connaissait personne.

Comment était-il arrivé à *Videira* ? Un jour, il chattait avec un ami brésilien, Luciano, qu'il avait connu à Setúbal. Celui-ci était non seulement *paulista* comme lui, mais aussi *crente*. Au cours de la conversation, il découvrit que Luciano était aussi venu s'installer à Bruxelles et qu'il fréquentait *Videira*. « Ah, mais je suis à la recherche d'une église. » Il commença alors à participer de la cellule dont son ami est le leader.

> Et j'aimais beaucoup. Parce qu'au Brésil, je ne sais pas en Belgique, mais au Brésil, quand a commencé le mouvement de la vision en cellule, la vision cellulaire, le G12, qui est un mouvement qui a commencé il y a quinze ans avec le pasteur César Castellanos en Colombie, ça a été fort critiqué. Les gens parlaient, c'était beaucoup de rumeurs, les gens disaient que c'était une chose du diable. On disait que ce n'était pas de Dieu, la vision G12, que c'était venu pour diviser l'église. Je pense que beaucoup de gens disait ça parce qu'au début, il est arrivé effectivement que certaines églises qui étaient entrées dans la vision en cellules se sont divisées. Le leader de la cellule commençait à croître [sic] et tout, et en peu de temps, ça lui montait à la tête et il sortait pour ouvrir une nouvelle église. C'était de l'envie, rien de plus. Il y avait plusieurs rumeurs, les gens disaient de la Rencontre [avec Dieu] : « ah, ne va pas à ce truc de Rencontre parce que ça n'a rien de Dieu ». Jusqu'à ce que je connaisse la vision en cellules : c'est une église normale, comme n'importe quelle autre, qui a une méthode d'évangélisation différente. La méthode d'évangélisation est à travers la cellule, qui n'est rien d'autre qu'un culte à la maison. Et la Rencontre n'est rien de ce que les gens disaient erronément. La Rencontre est un événement qui a le but d'impacter la personne, pour que la personne soit pour Dieu [sic].

A Bruxelles, *Videira* lui convenait, même si elle utilisait le format des cellules qui avait causé tant de divisions au sein des églises pentecôtistes. Il semblait même gagné à cette nouvelle forme

d'évangélisation. Mais surtout, Edmilson y connaissait une « personne » : un ami, *crente* et leader de cellule.

Cependant, au sein de l'église, il mesurait son attitude et ses dires. « Je suis déjà passé par des moments malheureux et difficiles… Seulement, je pense que je n'ai jamais rien commenté avec personne dans l'église. » Mais il allait quand même ouvrir un peu sa vie intime à un frère de l'église, car peu après notre entrevue, il déménagea pour partager un appartement avec lui.

Videira lui convenait donc à Bruxelles. Mais une fois de retour au Brésil, il ne chercherait pas à fréquenter la même dénomination ou une église en cellules :

> Parce que mon église là au Brésil où je me suis converti, j'ai beaucoup d'affection [pour elle]. J'aime beaucoup les gens qui sont là. Et alors que je n'ai passé que peu de temps là-bas, c'était un peu plus de deux ans, j'ai fait beaucoup d'amis. Des fois par Internet, je parle avec l'un et l'autre, donc ce sont des gens qui ont beaucoup d'affection pour moi et moi aussi [pour eux]. Il y a beaucoup de familles proches, des familles amies de ma famille. Et toute ma famille est dans cette église. Je ne sais pas, quand je retourne, peut-être que je pourrais même voir si je vais à *Videira* ou pas. Je ne sais pas. Mon lien est là dans l'église où je me suis converti. Ma famille est de là aussi et il y a beaucoup d'amis là, beaucoup, beaucoup d'amis. Il est donc probable que je retourne là.

Pour Edmilson, la foi était importante et avait permis à sa vie de reprendre le bon cours. Il cherchait aussi à pratiquer sa foi. Or visiblement, le lieu de sa pratique, à Bruxelles comme au Brésil, n'était pas déterminé par les spécificité propres de chacune des dénominations. L'église de son choix est celle où il a des liens forts. Au Brésil, ces liens émergent avec sa conversion, qui le (ré)inscrivait d'emblée dans sa famille et dans un réseau d'amis. A Bruxelles, c'est Luciano, un ami et *crente*, qui l'amène à s'insérer dans un réseau qui, par ailleurs, lui permet enfin de trouver un *patrão* honnête.

Clara

Clara[162] avait 34 ans et est née à Araguaína, une petite ville du nord de l'Etat de Tocantins[163], où ses parents avaient construit une maison. Depuis sa naissance, Clara avait un hémangiome dans la tête qui lui donnait de forts maux de tête. « Les médecins là-bas, comme ils ne comprenaient pas bien, disaient qu'il fallait opérer. Et nous sommes allés à Goiânia pour faire opérer ». Elle avait alors 10 ans. Le suivi médical nécessitait un séjour prolongé dans la capitale goiane, où des oncles s'étaient déjà installés avant eux. Ainsi, sa mère décida de s'établir à Goiânia de manière permanente.

Mais la vie était dure. Sa mère étant femme de ménage et son père maçon, la famille devait s'en remettre à deux salaires minimum. Avec ces faibles ressources, ils devaient louer leur logement – alors qu'à Araguaína, ils avaient leur propre maison – et pourvoir aux besoins de cinq personnes. Car Clara avait aussi deux sœurs, plus âgées qu'elle. Dans ces circonstances, à 11 ans déjà, Clara

[162] Interview réalisée le 17.03.2012 à Bruxelles.
[163] Qui au moment de sa naissance faisait encore partie de l'Etat de Goiás.

travaillait en dehors des heures d'école « dans la maison des autres » en gardant des enfants en bas-âge. Signe de pauvreté : « on ne mangeait du poulet qu'une seule fois par mois ».

Aux dures conditions financières, s'ajoutait le problème d'un père alcoolique qui vivait la plupart du temps dans un centre de désintoxication. « Il sortait, était là un mois, deux mois, et nous devions l'interner de nouveau. » C'est donc la mère de Clara qui prenait en charge le foyer et l'éducation de ses trois filles.

> Quand j'étais petite, mon père battait ma mère. Il arrivait à la maison, prenait les casseroles avec le repas et jetait tout dehors. Il était très agressif. Un alcoolique agressif. Depuis qu'on était petit, on voyait ça. C'était moi qui me révoltais. Mes sœurs non. Mais moi qui étais la plus jeune... *Menina de Deus* ! J'ai essayé de le tuer 3 fois. Que Dieu ait miséricorde. Aujourd'hui, grâce à Dieu, il en est délivré. Mais à l'époque, on se disputait beaucoup.

Les deux parents de Clara étaient pentecôtistes, « nous étions déjà évangéliques, ma mère était déjà évangélique ». Et son père ?

> Non. Lui, il s'est converti, il était déjà *crente* mais il buvait. Il buvait beaucoup. Seulement, à cause de ça, il n'était pas *crente*. Celui qui est *crente*, ne fait pas ça, n'a pas accepté Jésus. Il ne faisait que vivre dans le vice. Seulement, il avait accepté Jésus et tu voyais qu'il lisait la Bible. Quand ça allait mieux entre nous et tu parlais avec lui, il savait tout. Il connaissait mieux la Bible que nous. Alors il était bon. Et même parfois quand il était saoul, il commençait à en parler. Donc voilà, il savait déclarer mais il n'avait pas la pratique dans le cœur. Et il a fallu du temps, beaucoup de temps. Dieu a pitié de lui.

Converti de cœur ou non, le père n'était de toute façon pas là pour éduquer ses filles dans la foi. C'était la mère de Clara qui les emmenait à l'église. Sur un ton ironique, Clara racontait que « comme on était né évangélique, ben, on allait tous gentiment à l'église ».

Mais quand vint l'âge de l'adolescence, Clara se rebella et « dévia » : elle ne voulait plus aller à l'église. Ce d'autant plus que – comme pour bien d'autres de mes interlocuteurs – sa mère emmenait ses filles à l'*Assembléia de Deus* où elle vivait mal les règles rigides.

> *Assembléia de Deus*. C'était bien plus rigide à l'époque. Ma sœur avait les cheveux longs parce que tu ne pouvais pas couper tes cheveux. Alors, il y avait cette notion de prudence, au-delà de l'apparence. Quand on a dévié [avec une de ses sœurs], c'est là qu'on est devenu bête. Ma sœur buvait beaucoup. Moi je n'ai jamais bu parce que mon père était alcoolique. Donc je n'ai jamais… j'avais la haine de la boisson. Et quand j'ai dévié, j'ai beaucoup souffert. Mon Dieu ! Je ne sais pas comment je peux raconter ça parce que ça fait longtemps. Oui, je me suis mise avec beaucoup d'hommes… Je n'avais pas d'engagement, je tombais amoureuse… J'ai tenté me suicider. A l'époque, j'ai fait une tentative de suicide, à 17 ans. C'est alors… ça a été le moment où… 5 jours se sont passés et j'ai accepté le Christ. C'était à ce moment-là, j'ai accepté mais je ne... si je me mettais avec un homme, je n'avais jamais de relation sexuelle. Mais seulement s'embrasser, c'était déjà fou… Nous n'avions pas été éduquées de cette manière. Donc, embrasser quelqu'un, aimer quelqu'un, tout ça, c'était déjà un péché dans notre compréhension. Et alors, je me suis convertie à 18 ans, je suis retournée à l'église, c'était là que j'ai fait le séminaire, 3 ans. Je me suis convertie à *Luz para os Povos*.

Sa conversion, « extraordinaire » dit-elle, eut lieu en réalité à l'hôpital où elle récupérait de sa tentative de suicide. Endiablée (*endemôniada*) pendant 5 jours, l'une de ses sœurs ne cessait de prier et de lui imposer la main. Alors, « Le Seigneur a parlé avec moi. Il a dit qu'il m'a appelée depuis le

ventre de ma mère qu'il me connaissait. Et que j'avais un but dans ma vie. C'est ce jour-là que j'ai accepté le Seigneur ».

Un mois après avoir conclu le séminaire à *Luz para os Povos*, où elle était leader, le pasteur Aluízio décida de partir pour fonder plus tard *Videira*. Clara suivit le nouveau mouvement mais était fort déçue par l'attitude des pasteurs dissidents. En réalité, elle se sentit abandonnée par eux. Sa déception se transforma en sentiment de trahison et se mêla aux autres désillusions de sa vie : ce « monstre de père » et son suicide après la déception amoureuse. Elle « dévia » de nouveau et connut alors un homme marié dont elle tomba enceinte. Elle accouchera d'une fille, Eliana – qui a 11 ans au moment de l'interview.

Cet événement la bouleversa et sa révolte fut complète. Non pas qu'elle rejetât sa fille. Tout le contraire, « elle était un cadeau de Dieu », un cadeau incompréhensible.

> Et alors, quand je l'ai vue [Eliana], j'ai dit : « Seigneur, je ne mérite pas tant d'amour. J'ai dévié, je suis sortie, comment je peux avoir cette fille dont je peux prendre soin ? » Donc voilà, je voyais que le Seigneur m'aimait toujours. Donc, la venue d'Eliana était quelque chose du Seigneur pour me sauver de nouveau. Mais il a fallu beaucoup de temps avant que je ne retourne à l'église. Huit ans après sa naissance, je suis retournée à l'église. Mais ma mère l'amenait toujours [à l'église].

Maintenant avec le recul, elle comprit que « je ne peux pas faire confiance aux hommes », aux amoureux potentiels mais aussi ceux de l'église (les pasteurs), et elle continua : « d'abord, je dois faire confiance en Dieu. ». Ainsi, son retour à l'église signifia une véritable table rase. Elle recommença tout à zéro, refit tous les cours, « comme si je ne savais rien ». Mais elle ne devint pas leader de cellule, parce qu'elle ne voulait plus s'impliquer avec les leaders de l'église. Ce n'est qu'en arrivant à Bruxelles que toute préparée néanmoins, elle deviendrait pour la première fois leader d'une cellule à *Videira*.

Au moment de l'interview, cela faisait tout juste un an et un jour que Clara vivait à Bruxelles. Comme nous le savons, elle n'aimait pas du tout sa nouvelle vie. Pourtant, elle avait prié pour « venir en paix », après que sa sœur Claudia lui fit la proposition de s'installer à Bruxelles.

Claudia avait migré sept ans plus tôt. Mariée avec Marcelo à l'ambassade – ils fréquentaient la même cellule à *Videira* mais se connaissaient depuis le Brésil – elle attendait un premier bébé et avait beaucoup de *saudade* de la famille. Avec cette nouvelle perspective en vue, Claudia y vit une possibilité pour Clara et voulut lui passer « ses madames ». Le travail était donc assuré, tout comme le logement. En plus, après son accouchement, Claudia ne reprendrait pas son travail de domestique pour devenir secrétaire à *Videira* à Bruxelles. Ses services y étaient appréciés par les nouveaux pasteurs venus directement de Goiânia. Car Claudia avait fréquenté *Videira* à Goiânia et détenait donc une expérience utile à faire valoir.

Seulement, Clara connaissait le travail de femme de ménage. Elle l'avait fait pendant des années pour financer ses études en infirmerie. A Goiânia, elle disait avoir été très heureuse en tant

qu'infirmière. Elle y gagnait suffisamment et travaillait beaucoup d'heures mais surtout, elle aimait bien son travail. Son travail en Belgique signifia un régression au niveau professionnel. Les trajets d'une heure pour aller travailler à Kontich, cinq jours par semaine, lui pesèrent, d'autant plus que « ses madames » ne voulaient pas lui payer l'abonnement de train. Le premier jour de travail avait été assez traumatisant : elle perdit son chemin sur les routes de la campagne flamande et n'arriva pas à demander le chemin, en français et encore moins en néerlandais. Son incapacité de communiquer avec « ses madames » la frustra, car elle fit quelques erreurs dans l'utilisation de la machine à laver.

Sa sœur lui avait promis que la vie serait plus tranquille, qu'en Belgique, c'était bien. Mais maintenant :

> J'ai toujours beaucoup envie [de rentrer au Brésil]. J'ai beaucoup envie justement à cause du travail. Parce que j'aimais bien mon travail là-bas. Aussi, je suis venue ici en pensant comme ça : « *nossa*[164], je vais arriver à accumuler de l'argent ! ». Mais quand tu arrives ici, tu n'arrives pas à accumuler de l'argent. Tu arrives à *vivre*. Rien ne me manque. Mais je n'arriver pas à accumuler. Au Brésil, j'arrivais à vivre aussi. Je ne mettais pas de côté. Et donc, quand je m'imagine que je vivais là – comme je vis ici –, alors j'ai envie de mon pays, parce que je ne cours pas le risque d'être arrêtée. Là je ne suis pas illégalement dans le pays, on y parle ma langue. Alors je veux rentrer. Seulement, je sais que le Seigneur me veut ici. Je le sens dans mon cœur. Alors j'ai peur de rentrer, c'est à Dieu que je dois obéir, c'est avec Dieu que les choses vont réussir. C'est ça, ma crise. Ca me donne une direction, parce que si je retourne… si je reste ici… Je vois qu'il y a une possibilité, calmement, dans mon cœur : ça va aussi de ne pas gagner plus.

Par après, sa situation s'améliora, ou du moins dans son vécu. Elle trouva un emploi chez une Brésilienne mariée à un Belge. Elle était interne mais pouvait revenir un soir par semaine pour la cellule et le week-end. « La madame » venait toujours la déposer et la reconduire. Selon Clara, sa patronne « pleurait pour venir à l'église », à *Videira*. Mais elle n'osait pas y aller à cause de son mari qui trouve que c'est « pour les faibles ». Pourtant, elle pouvait y conduire sa fille…

A Bruxelles, Clara devint pour la première fois leader de cellule à *Videira*. Ensuite, elle est devenue *tia* (tante), c'est-à-dire l'une des femmes qui prennent en charge les multiples activités pour les enfants de l'église. Voulant s'impliquer au mieux dans ces activités qu'elle préparait avec zèle, elle avait passé sa cellule à Tiago.

Aux dernières nouvelles, il semblait qu'elle acceptait mieux sa situation à Bruxelles. Sa fille Eliana en était bien contente, car elle voulait absolument rester. Elle aimait bien la sécurité dans les rues de Bruxelles, et la liberté qui en résulte. Mais sa liberté était strictement encadrée par l'église où elle participait à de multiples activités pour jeunes, suivait tous les cours et se fit baptiser.

Eliana fréquentait une école à Uccle – j'avais aidé Clara à y inscrire sa fille. Cette école est bien connue des Brésiliens, en particulier de ceux de *Videira* : un des nouveaux pasteurs à Bruxelles, le

[164] « *Nossa* » vient de *Nossa Senhora* (Notre Dame) et est une exclamation de surprise, d'étonnement. Elle est comparable à « Vierge Marie ! » en français.

pastor Keler, y avait également inscrit ses enfants. A onze ans déjà, Eliana était consciente que l'enseignement auquel elle a accès en Belgique est de meilleure qualité qu'au Brésil, où elle fréquentait une école publique. C'était une autre raison pour laquelle elle voulait rester en Belgique

Cristiane

Cristiane[165] allait bientôt avoir 49 ans et est née à Lagoa Grande, un petit village du Nord-est de l'Etat de Minas Gerais, non loin du Triângulo Mineiro. Mais elle vivait depuis 38 ans à Goiânia : « disons que je suis plus goiane que *mineira* ». Elle vient d'une famille nombreuse : ils étaient onze frères et sœurs, dont deux sont décédés. A 11 ans, elle partit toute seule vers la capitale goiane en pleine croissance démographique, car elle pourrait y aller à l'école secondaire. A Goiânia, elle habitait dans la maison d'une famille où elle exécutait, en dehors des heures d'école, des tâches ménagères. Une fois par an, à Noël, elle faisait un long et fastidieux trajet en bus pour aller voir sa famille. Ainsi, « comme j'ai quitté la maison à 11 ans, j'ai toujours été indépendante ». Mais, ajoute-t-elle, « j'en paierais le prix ».

Quand elle habitait encore dans la maison familiale à Lagoa Grande, « on allait toujours à l'église, une fois par semaine ».

> Mais on était des catholiques du genre, on habitait à l'intérieur [*no interior*], il n'y avait même pas de père. Parce que c'était un endroit tout petit, il n'y avait pas de père comme ici. Le père vient tous les trois mois pour marier les personnes, pour baptiser ceux qui sont nés. Alors pendant la semaine et le dimanche, ils ont une personne qui s'occupe de l'église, qui nettoie. On allait toujours à l'église, une fois par semaine. Mais on n'était pas engagé, on n'avait pas de compréhension. J'avais déjà lu la Bible parce que je suis très curieuse. Et toute ma vie, j'ai aimé lire, donc je l'avais lue parce que, quand j'étais petite, mon père en avait une avec des illustrations que je trouvais top. Et je lisais, je lisais et je ne comprenais rien, évidemment ! Et donc j'ai lu la Bible trois fois environ, avant de me convertir, d'accepter Jésus. Et après que ma mère s'est convertie, elle a amené ses petits enfants à l'église, comme Hélcio par exemple, qui était encore enfant, et mes sœurs plus jeunes.

Elle découvrit qu'être catholique ne signifie pas pour autant avoir la compréhension des choses de Dieu. Dans son récit, cette compréhension fut un long processus laborieux.

Le premier à se convertir dans la famille est son frère aîné. Ensuite, ce sera le tour de sa mère :

> En '85, ma mère est passée à une église *crente*. Parce qu'on avait déménagé à Goiânia et l'église la plus proche de la maison était *crente*. Mon frère aîné, à cette époque, était déjà *crente*. Il habitait à Goiânia et lui offrit une Bible de *crente*. Mais elle parlait encore avec le père et disait « écoute mon père, mon fils aîné est *crente* et il m'a donné une Bible de *crente* ». Il n'existe pas de Bible de *crente*, c'est la même chose, je crois. La différence est que la Bible des *crentes* a moins de livres. Parce que la catholique en a quelques-uns qu'on ne considère pas légaux. Alors le père a dit « non, vous pouvez la lire, il n'y a pas de problème. Mais vous ne pouvez juste pas interpréter ». Et elle a dit alors, « *uai*, je ne comprends pas ça, je peux lire mais je ne peux pas interpréter ?! ». Du coup, elle a commencé à lire. Et voilà qu'elle lit Psaumes et que c'était trop bon, et Elie et Isaïe étaient trop bons, et elle lisait autre chose, c'était trop bon, et autre chose… Jusqu'à ce qu'un jour

[165] Interview réalisée le 16.03.2012 à Bruxelles.

> elle est arrivée « écoute, c'est où qu'il est écrit qu'on ne peut pas adorer des sculptures ? ». Et elle dit : « aaaah ! c'est ça le problème pour le père, c'est ça ! ». Alors, quand elle a déménagé à Goiânia, et qu'il y avait une église de *crente*, elle a été. Alors elle a vu et elle a dit « *noooosssa*, c'est très bien ici ! Non, c'est ici que je vais venir maintenant ». Et alors elle s'est convertie. Et elle a commencé et alors elle voulut que j'y aille. J'ai dit « non, je ne veux pas être *crente* ! ». Ok. Et alors j'ai été quelques fois avec mon frère qui allait à une autre église, ce n'était pas avec elle, c'était un autre quartier. Et je suis arrivée là, tu sais, ces petites églises, et moi qui avais toujours aimé chanter, danser et là personne ne chantait. C'était juste la fille ou la femme du pasteur.

Outre le manque d'animation, ce sont aussi les règles comportementales et vestimentaires qu'elle trouve « *um trem exquisito »* (un truc bizarre). Elle ne pouvait pas y avoir de cheveux courts, ni porter de pantalons moulants, ni se maquiller ; les hommes étaient séparés des femmes… A l'église, les autres la regardaient, ils restaient à distance, elle s'y sentait exclue. Elle accompagnait néanmoins sa mère au culte ou dans les réunions dans les maisons où l'on priait pour elle et prophétisait sur sa vie. « Tout ce que Dieu a dit, un temps est passé, mais tout s'est réalisé *exactement comme ça*. Mais il a fallu dix ans pour que je me convertisse, pour que j'accepte que tout cela soit correct. »

C'est au moment où naît son premier fils qu'elle commence réellement à chercher Dieu. A l'église *Deus é Amor*, elle découvrit comment on parle en langues, les prophéties – et tout se réalisait exactement comme ils avaient dit. Mais elle habitait avec le père de son fils sans être mariée. Elle ne pouvait pas se faire baptiser. Convertie de cœur néanmoins, elle participait aux campagnes et était fidèle à la dîme. Quand elle tomba enceinte de son second fils, elle changea d'église, car le culte terminait à onze heures de la nuit, « c'était trop difficile ». Elle commença à accompagner sa belle-mère à l'Eglise presbytérienne. Bien qu'ils n'y acceptent « rien de ce qui est vivant », elle y apprit à mieux connaître la Bible.

Au cours de cette même période, sa mère était très malade. A cela s'ajoutait que Cristiane avait quitté son « mari ». Elle décida de déménager et loua « une veille petite maison (*baracão*) en face de l'église que ma mère fréquentait ». C'était une *Assembléia de Deus*.

> Je n'aimais absolument pas l'*Assembléia de Deus*, je la trouvais terrible. C'était l'église où j'avais été, toute petite, où personne ne chantait. Ma fille ! Et c'était celle que fréquentaient mes frères et ma mère. Et elle me poussait « je vais prier ce samedi ». Mais c'était un tel spectacle et il y avait de la musique et ça chantait ! Et il y avait beaucoup de jeunes, ils sortaient et ils avaient cette programmation, comme aujourd'hui. Alors j'ai chanté. Parce que la musique et moi… Je disais « *nossa*, ici ce n'est pas comme l'autre, non, je vais aller ici. » Et j'ai été. Ma fille ! J'étais ravie ! Je disais « ici je veux bien, ici je veux bien ». Alors, c'est là que je me suis baptisée. J'ai commencé à fréquenter comme il fallait et après, je donnais cours à l'école dominicale. Et j'ai commencé à travailler pour l'œuvre. J'ai toujours aimé enseigner. Le dimanche, je donnais cours.

Deux ans après son baptême eut lieu un événement qui marqua le début de sa passion évangélisatrice : la maladie et le décès de son père. Ce dernier avait quitté la famille depuis bien longtemps, au moment où sa mère était enceinte du dernier, Hélcio. « Durant les 22 années qu'il

était marié avec ma mère, seul Dieu sait combien d'enfants il a eus. » Peu avant sa mort, son père était allé à la recherche de son ancienne épouse :

> Alors il nous a vus, tous grandis, mariés, avec des enfants, il a vu la vie que nous avions, tu vois. Il a vu que ma mère nous avait si bien élevés. Et autre chose, quand il a quitté la maison, mon frère Hélcio était encore dans le ventre, ma mère était enceinte de 7 mois. Donc tu vois, Dieu a guidé ses pas. Dieu a béni celle qui nous a élevés. Elle n'a donné aucun de ses enfant à quelqu'un d'autre. Elle nous a tous élevés, en travaillant comme couturière. Elle faisait de la couture pour les autres. Donc, tu t'imagines, élever 9 enfants et une machine à coudre. C'était comme ça, ma fille. Ca n'a pas été facile, pas du tout. Ma mère était une guerrière.

Son père, conscient de ses multiples péchés, pense qu'il est trop tard pour demander pardon à Dieu. Mais Cristiane ne démord pas : comme il n'était pas *crente*, il ne pouvait pas savoir, on ne peut pécher par ignorance. Selon elle, l'ignorance de son père avait été totale, même s'il avait cette Bible joliment illustrée grâce à laquelle Cristiane avait pris goût pour la parole divine. En fait, il n'y pouvait rien « parce que mon père était fils de prostituée et avait été adopté par un ex-*cangaceiro*[166] ». Ce dernier avait vu comment le père de Cristiane et son petit frère ne recevaient que des os à rogner quand leur mère prostituée faisait du poulet. Et habitant la campagne, les deux petits garçons avaient régulièrement des puces-chiques (*bicho-de-pé*)[167]. Un jour, « leur mère était tellement gentille qu'elle prit un couteau et coupa l'orteil ». Comme il n'avait pas d'enfants, l'ex-*cangaceiro* décida de prendre les enfants chez lui. Mais le petit frère mourut et le père de Cristiane restait seul avec l'ex-*cangaceiro*.

> Mon père n'avait pas de structure pour la famille. Il avait une mère prostituée et un père postiche, euh, ex-*cangaceiro* et une mère… après sa femme mourut et il en trouva une autre. Et l'autre ne l'aimait pas, elle avait 13, 14 ans, donc pour elle ce n'était pas… Donc mon père a souffert. Et alors qu'est-ce qui est arrivé ? Mon père ne connaissait pas la religion, Jésus. Mon père aimait bien la *macumba*, ces choses-là, et il faisait la *macumba* pour te tuer, il faisait des rêves d'amour… Son truc, c'était le sexe. Il faisait la potion d'amour pour te prendre. Et *menina de Deus* ! Le truc fonctionnait ! Comme c'était sympathique !

Son père était innocent. Il fallait plutôt accuser son passé pénible et l'ignorance de Jésus qui en résulta.

Au grand soulagement et à la grande joie de Cristiane, il fut tiré de son ignorance peu avant sa mort : grâce à elle, il se convertit. Heureuse de ce dénouement, Cristiane se mit à voyager et « je profitais du voyage pour évangéliser ceux qui étaient dans le bus. C'est comme ça que ça fonctionne. Dieu t'envoie, tu sais ce que tu dois faire ». Elle se souvenait des nombreuses personnes bénies par son

---

[166] Le *cangaço* était une forme de banditisme dans les campagnes du Nordeste et mouvement de révolte violent contre les injustices.

[167] *Tunga penetrans*, dont la femelle fécondée enfonce la tête sous la peau des pieds (surtout sous les ongles) des humains et des animaux jusqu'à ce qu'elle ponde ses œufs. Elle se nourrit du sang de son hôte et gonfle jusqu'à la taille d'un petit pois, ce qui donne une lésion douloureuse et prurigineuse (www.itg.be/itg/Uploads/MedServ/FHUID.pdf). Elle est surtout courante en région rurale tropicale et la meilleure prévention est de porter des chaussures, ce que ne faisaient pas le père et l'oncle de Cristiane.

travail, les mariages restaurés, les enfants nés de ces mariages, leur réussite financière… Elle n'avait pas de travail à ce moment. Mais peu après, elle en trouva dans une entreprise d'emballage. Elle continuait néanmoins à voyager pour évangéliser.

Mais de son côté, la santé n'allait pas bien. Elle avait des problèmes aux mains. Elle passa de son poste de « trésorière » (secrétaire et comptable) à la logistique, et enfin à la vente. Ensuite, elle commença soudainement à souffrir d'une paralysie faciale périphérique. Elle récupéra ses capacités musculaires grâce à un « pasteur gynécologue » qui lui prescrivit un médicament. Vingt jours après, elle fut guérie. Du fait de cette paralysie, son patron l'autorisa à faire du télétravail. Ce procédé lui permit de voyager davantage encore ; elle chargeait ses fils de répondre au téléphone quand elle était injoignable – « parce que tous les téléphones mobiles ne fonctionnent pas à la *fazenda*… ». « J'ai travaillé trois ans comme ça, avant de venir en Europe. »

Depuis qu'elle était petite, Dieu parlait déjà avec elle. Mais au cours de ces trois années, elle eut une conversation particulière avec Lui, et notamment à travers des visions. Aujourd'hui, les voiles se sont levés et elle arrive à reconstituer le puzzle de sa vie. Ou dans ses propres termes, elle comprend ce que Dieu avait « écrit pour elle » avant même sa naissance – comme Il l'avait fait pour Clara également.

> Au début, je savais que je viendrais en Europe. Je ne savais pas où mais j'avais toujours eu cette conviction. Parfois mon frère appelait : « apprends à faire la manucure et viens travailler dans un salon, tu vas gagner de l'argent, tu vas construire une maison » et je ne sais pas quoi encore. Et moi, je lui disais toujours « je veux aller en Europe, oui, mais je vais pour *voyager*, je vais faire mission. Je ne veux pas aller en Europe pour gagner de l'argent ». Ma fille, je savais que je viendrais, ça faisait déjà trois ans que Dieu me l'avait dit. C'est marrant, c'est seulement après que tu comprends les choses. Dieu a toujours parlé avec moi, depuis que je suis petite. Mais je ne comprenais pas ces choses. Et comme j'étais catholique, là à la maison, personne n'a jamais étudié ce truc de religion, il n'y avait personne pour nous expliquer. Après, quand je suis devenue plus vieille, j'ai commencé à comprendre.

L'amorce de la reconstitution du puzzle est fournie par sa migration. Les morceaux de puzzle à rassembler remontent à un passé lointain et touchent des désirs non réalisés et beaucoup de points douloureux. Le premier élément concerne le diabète dont elle souffre depuis longtemps et pour lequel elle a déjà subi différents traitements.

> Là où on habitait – je suis partie de là à onze ans, ma mère a déménagé dix ans après – là, il y avait une personne qui avait, comme on dit, la lèpre. Parce que dans la Bible on ne parle que de lèpre. Mais ce n'était pas ça, c'était le bacille de Hansen (*hanseníase*)[168]. Seulement, dans le temps, tout le monde disait « untel est lépreux, attention, ne passe pas tout près sinon tu l'attrapes ». Ma mère par exemple, quand elle nous envoyait lui porter de la nourriture, elle me donnait le bol et disait « quand tu arrives, tu le mets là, tu laisses la nourriture et tu pars, ne vas pas tout près, parce que c'est dangereux, parce que tu l'attrapes ». Et je vis ainsi que dans le futur, j'allais avoir des problèmes de sang. Et comme je ne connaissais que la lèpre, je pensais alors que j'allais être lépreuse. Et j'étais effrayée et « mon Dieu du ciel, comment Tu peux ?! ». Mais ce n'était pas la lèpre. C'était le diabète.

[168] *Mycobacterium leprae*. En réalité, la bacille de Hansen et la lèpre désignent la même maladie infectieuse.

Le diabète est un problème non résolu. Mais maintenant, et à travers la Bible, elle arrive à placer la vision de sa propre « lèpre ». Au cours de son adolescence, elle avait une autre vision qui se réalisa contre son gré et même, qui s'est mal terminé.

> Autre chose que je voyais, je pense que j'avais 15, 16 ans, je voyais ceci : je sortirais avec une personne plus jeune. Et à l'époque, je pensais que c'était un garçon qui habitait près de chez nous, un tout beau, blond. Et je pensais que je ne sortirais jamais avec quelqu'un de plus jeune. Je n'aime pas ceux qui sont plus jeunes. Un matin, j'ai vu ces choses-là, et après j'ai oublié. Mais il arriva qu'à vingt-deux ans, je suis tombée amoureuse d'une personne plus jeune, qui est le père de mes fils. Et en fait, c'était une passion fulminante et on avait deux fils et tout, mais ça n'a pas marché.

Malgré cette union malheureuse, Dieu lui donna deux fils. Elle avait toujours rêvé d'avoir des enfants. Mais elle avait une appréhension pour la douleur que causerait l'accouchement. Grâce à Dieu, elle eut ses fils, mais sans aucune douleur physique.

> Autre chose dont je me souviens, c'est que je voulais toujours avoir des enfants. Mais j'avais peur de la douleur de l'accouchement. Je mourrais de peur. Alors, je pensais « mon Dieu, mais ça doit faire trop mal, ça ne marchera jamais. Mais mon Dieu, je veux avoir des enfants, je veux avoir des enfants… » Et j'ai eu deux fils. Si tu me demandes ce que c'est qu'accoucher, je ne le sais pas. Parce que Dieu m'a bénie. Je n'ai jamais eu de contractions, je n'ai jamais eu de dilatations. Rien ! Mes enfants attendaient peut-être jusqu'au dernier moment… Mon fils aîné est né quinze jours plus tard que prévu. Ca c'est Dieu. Donc voilà, j'ai eu deux fils et je n'ai jamais senti de douleur. Pour moi, avoir un enfant, c'est la meilleure chose du monde[169]. Cela veut dire que même dans ce cas, Dieu m'a protégée. Et ce malgré le fait que mon mari est un putain de connard sans vergogne [*safado puteiro sem vergonha*], c'était quelque chose que je ne savais pas à l'époque. Mais il faut avouer une chose, grâce à Dieu, il m'emmenait à toutes les consultations.

Enfin, avoir des enfants à elle ne faisait pas seulement partie du plan de Dieu : elle s'occuperait également des enfants des autres. Ce projet surgit dès son enfance et la poursuit jusque maintenant.

> Quand j'étais petite fille, je me voyais travailler en m'occupant d'enfants. Alors, je pensais, *nossa*, je vais être sœur ? Parce que jusque-là, je me souvenais que ce sont les sœurs qui s'occupent de ces gens, que c'étaient les sœurs qui se chargeaient des lépreux, que c'étaient les sœurs qui s'occupaient des orphelinats… Mais je pensais « mais je ne veux pas être sœur, comment est-ce que je vais m'occuper d'enfants ? ». Alors, quand j'étais déjà *crente*, je regardais les enfants dans la rue et eux me regardaient et je me disais « mon Dieu, tant d'enfants qui touchent aux drogues, *nossa*, est-ce que Tu ouvriras une ONG ? ». Alors j'ai commencé à faire une recherche, sur les ONG, je regardais, j'imprimais une tonne de feuilles sur comment ouvrir une ONG, comment il faut l'enregistrer, comment faire un acte, la question du secrétariat, et je ne sais pas quoi. Toute la partie bureaucratique ,je l'ai étudiée. Et je regardais pour un terrain. J'ai dit « Dieu comment est-ce que tu fais ce truc ? ». Et j'étais vraiment motivée, un peu avant de venir ici. Donc j'ai vraiment regardé l'affaire. Après, j'ai tout arrêté parce que j'ai fait mes valises pour venir ici, et ça en est resté là. Ce n'était pas encore le moment.

Son projet avec les enfants resta planté à Goiânia. Ou peut-être n'avait-elle pas les moyens de le réaliser ? En tout cas, il revint en force une fois à Bruxelles, et bien à travers l'église *Videira* :

> J'aime beaucoup le pasteur Marcelo [Almeida, de *Videira*]. J'aime beaucoup la manière dont il parle, son côté comique, je m'identifie. Et la première fois que j'ai vu le pasteur

[169] En réalité, elle a accouché deux fois par césarienne. Or, pour elle, ce n'était pas cette intervention chirurgicale qui lui a ôté la douleur, c'était définitivement Dieu.

> Marcelo ici, c'était en 2010. Et je l'ai vu parler comme ça et j'ai regardé cet homme. Je suis devenue amoureuse de, de… comment dire, de sa vision. La manière dont il voit les choses, la passion avec laquelle il parle, son travail. Et je regardais comme ça et je me suis dit : « Jesus, je veux être comme lui ! ». Et je me souviens que quand il parlait, il a dit trois paroles qui m'ont beaucoup marquée : signification, relevance et satisfaction. Qu'est-ce que la signification ? C'est ton rêve. Quel est le but de Dieu dans ta vie, pourquoi tu es né ? Parce qu'avant de naître, Dieu écrit, Il rêve de toi, Il écrit ta vie, ce que tu vas aimer, ce que tu vas faire. Et tout dans ta vie est en accord pour que tu réalises ce projet. Donc par exemple, je suis venue en Belgique, je voulais cette affaire avec les enfants, ça n'a pas marché. Mais alors, j'ouvre le Facebook du pasteur et qu'est-ce que je vois ? Les enfants, les bijoux d'Afrique [projet d'évangélisation de *Videira* au Mozambique] et j'ai regardé et j'ai trouvé ça chouette. Ensuite, c'était la conférence [à *Videira* à Bruxelles[170]]. Donc voilà, c'est là-bas que je vais aller. Je ne sais pas te dire le jour et l'heure. Je ne sais pas te dire combien de temps je vais rester là. Mais je vais y aller. Et Satan est si sagace, qu'avant de partir du Brésil, il m'a lancé une pierre d'achoppement. Parce que la dernière fois que je travaillais à l'*Assembléia de Deus*, là au Brésil, ils m'ont mise avec les enfants. Miséricorde ! Tu vois, ces angelots que tu dis « ne pas courir ! » et ils partent à deux cents à l'heure ?! Ces enfants qui comprennent ce que tu dis mais ils n'obéissent pas ?! Ma pression commençait à augmenter. Les deux dernières fois que j'ai été, j'ai été à l'hôpital. Alors, j'ai laissé tomber. J'ai parlé au pasteur « non, ce n'est pas pour moi, je vais en Europe, je vais travailler dans… loin des enfants ». Alors je suis arrivée [à Bruxelles] et la pasteure Luzia [épouse du pasteur Keler] me dit quoi ? « Tu aimes bien les enfants ? ». J'ai dit que j'avais eu une mauvais expérience, que je suis traumatisée, je ne veux ni voir ni parler d'enfants. Alors elle a dit : « ça va ». Elle a compris. Ah, en fait, je suis en train de dire que je deviens vieille. Seulement, après j'ai compris. De quoi s'occupe le pasteur Marcelo ? D'enfants. Qu'est-ce que le Mozambique possède ? Des enfants. Donc c'est là. C'est là que je vais voir les enfants. Mais maintenant, pour que je puisse m'occuper d'enfants là-bas, je dois me préparer ici. Ici, c'est mon école.

Tous les événements de la vie, depuis son enfance jusqu'à aujourd'hui – et je dirais même pour l'avenir – s'emboîtent désormais. Elle vit enfin la cohérence dans « ce que Dieu a écrit pour elle ». Vraisemblablement, il n'y a pas d'échappatoire, ni des prières et prophéties des autres, ni certainement du plan divin. Une fois ce plan divin retracé, elle arriva à y greffer d'autres éléments encore. Etant donné son départ du Brésil pour la Belgique, elle comprit pourquoi elle avait appris à ses fils à être indépendants. En outre, elle a appris qu'être grosse, n'est qu'une affaire physique et que si on l'aime, ce sera non pas pour son corps mais bien pour son esprit.

C'est une psychologue et surtout l'enseignement structuré à *Videira* qui mirent de l'ordre dans sa vie. Ayant bien intégré les cours sur la vie familiale, elle découvrit pourquoi ça n'avait pas marché avec son mari : elle pensait qu'en étant indépendante et non mariée, elle serait moderne. Elle savait maintenant que la femme moderne est non seulement dûment mariée, mais aussi une épouse à la fois soumise *et* respectée et honorée par son mari.

Mais c'était surtout la doctrine du salut de *Videira* qui la tenait debout :

> L'*Assembléia de Deus* voit comme ça : « Tu dois être sauvé, tu dois être sauvé ! ». *Videira* dit la chose suivante : si tu es baptisé, si tu as reçu Jésus, si tu crois que Jésus Christ est le Fils de Dieu et qu'il est mort sur la croix pour me sauver, et baptiser – ce qui est pour confirmer ça devant tout le monde – tu es sauvé ». Tu es sauvé pour toujours. Jésus dit que

[170] Cf. partie 2. J'en reparlerai dans la partie 5.

> le salut est gratuit. Mais le Royaume n'est pas gratuit. Pour le Royaume, tu dois travailler. Tu dois faire ce que Jésus faisait. Vas dans le monde entier prêcher l'évangile, tous ceux qui croient vont être sauvés, tu peux guérir les malades, tu peux expulser les démons. Tu as le pouvoir de faire tout ça. *A partir du moment* que tu sois disposé à payer le prix. Tout ce que tu veux, tu dois payer un prix. Le Royaume, c'est pour les hommes, mais seulement pour ceux qui le méritent. Celui qui est un *crente* vainqueur, va être retenu par Jésus, ne va pas passer par la tribulation de l'anti-Christ, il va régner avec Jésus à son retour, pendant mil ans. Et si tu n'es pas un vainqueur, tu vas aussi. Seulement, tu vas rester mil ans dans la discipline. Alors, à toi de savoir si tu veux payer le prix ou si tu restes avec ça. Et moi je paie ! Devant mes fils. Aaaaaai, quelle *saudade* ça me donne. Je les vois par Internet, Dieu me livre, je ne préfère pas voir... Aaah, mes fils… Ca c'est le prix qu'on paie.

Elle savait qu'elle ne retournerait pas bientôt « à la maison, ce qui signifie le Brésil ». A ce moment, elle considérait qu'elle habitait en Belgique. Et après, on verrait… Cela dépendait de Dieu. Ces soucis de santé n'étaient pas encore résolus et elle n'avait certainement pas les moyens de payer un ticket d'avion car elle n'avait plus de revenus.

A son arrivée à Bruxelles, elle avait travaillé pendant huit mois parce qu'une opportunité s'était présentée : une amie était partie pendant deux mois pour passer des vacances au Brésil. A son retour, elle avait été détenue à Madrid et déportée. Cristiane avait continué à la remplacer jusqu'à ce qu'elle ait « réussi à passer ». Ensuite, elle avait travaillé « par ci par là » mais sa condition physique dégringolait. Son taux de glycémie était tellement élevé qu'elle ne voyait plus clair et ne cessait de perdre l'équilibre et de faire des chutes. Depuis, elle devait prendre *trocentos* remèdes et elle disait vivre de la générosité des autres, qui lui donnaient des vêtements, l'invitaient pour un repas, un verre. C'est qu'en étant leader de cellule, elle allait souvent visiter ses ouailles.

Entretemps, Cristiane suivait aussi des cours de français et allait au séminaire de *Videira* pour « se préparer ». Elle observait que l'avantage de faire le cours pastoral ici, c'est qu'il ne dure que deux ans et que c'est moins cher qu'à Goiânia. Elle est bien informée : certains de ses frères et ami(e)s fréquentent *Videira* à Goiânia. D'ailleurs, un mois avant de venir en Belgique, elle avait déjà participé – à l'insu du pasteur de l'*Assembléia de Deus* qu'elle fréquentait[171] – d'un *Encontro* à *Videira*. Cela avait été une expérience inoubliable puisqu'elle se souvenait de la date exacte, le 24 octobre 2009. Comme ses deux frères à Bruxelles fréquentaient *Videira*, il était « normal » d'y aller aussi. Elle m'avouerait plus tard, avec un air espiègle, que si elle était restée à Goiânia, elle aurait certainement changé d'église. Si « Dieu est le même partout » de toute façon, l'enseignement soutenu de *Videira* était des plus explicites. Et cela lui plaisait énormément. Dans tous les domaines de la vie, elle avait une forte sensation de savoir enfin[172].

---

[171] Cf. partie 2.

[172] Au moment où j'écris ces lignes, nous avons été boire un de nos cafés habituels. Elle a enfin trouvé un travail de comptable (au noir), deux jours par semaine. Diplômée du cours pastoral, elle donne deux cours à l'église et voudrait bien être rémunérée pour ce travail. Mais tant qu'elle n'a pas de papiers, le pasteur refuse. Et enfin, elle semble avoir trouvé un homme. Peut-être qu'elle pourra enfin devenir une « vraie » femme moderne…

Tiago et Rosa

Tiago[173] avait 25 ans et est *mineiro* d'Uberlândia. Il n'eut pas une enfance très heureuse car, raconte-t-il d'emblée, « mon père buvait beaucoup, beaucoup d'alcool ». Ses deux parents étaient catholiques mais son père allait peu à l'église. En outre, son père était un personnage violent.

> Mon père savait qu'il y avait un Dieu et il allait parfois avec ma mère à l'église catholique. Seulement, il allait armé, avec un pistolet à la ceinture. Des fois, il allait avec une pochette que tu cliques à la ceinture. Et quand il allait à l'Eglise catholique avec ma mère, il posait la pochette sur le banc. Et les églises catholiques, je ne sais pas si ici c'est la même chose, je n'ai jamais été à l'Eglise catholique, mais les bancs sont en bois. Alors il le posait et on entendait seulement le bruit du pistolet qui cognait contre le banc. Donc tu vois, il était très ignorant tu sais. Il arrivait n'importe quoi, il voulait tuer les autres. En plus mon père était professeur de karaté, il s'est entraîné en kung-fu pendant trois ans. Et il se disputait vraiment beaucoup. Seulement, il n'avait pas confiance [en Dieu]. Il ne faisait confiance qu'à son pistolet.

Mais quand Tiago avait environ 11 ans, son père se convertit « par la télévision ». Un jour qu'il avait déjà bu plusieurs cannettes de bière, il alluma la télévision et tomba sur la fin d'une émission de R.R. Soares, de l'*Igreja Internacional da Graça de Deus*. Interpellé, il commença à assister plus régulièrement à l'émission. Tiago savait que « Jésus était à la porte et frappait » ; grâce à l'émission, la porte s'entrouvrait et Dieu est entré. Mais son père souffrait d'une autre affliction encore, « il avait de l'acide urique, il avait du rhumatisme ». Un jour, le médecin le mit en garde car il risquait d'avoir la goutte. Ce jour de la consultation, il assista de nouveau à l'émission de R.R. Soares et Dieu transforma sa vie. Il ouvrit le frigo, prit les sept cannettes de bière qui s'y trouvaient, les vida dans l'évier et plus jamais, il n'a touché à la boisson. Quelques mois plus tard, il retourna chez le médecin qui n'avait jamais vu une telle guérison. Depuis, son père est très investi de la présence de Dieu (*usado da presença de Deus*).

Quant à sa mère, elle avait des troubles musculo-squelettiques (TMS), dus au travail répétitif qu'elle effectuait dans l'usine de cigarettes Souza Cruz. « Et TMS est aussi une maladie dont tu ne peux pas guérir. Aux yeux des hommes. » Mais son père avait beaucoup prié dans les bras de sa mère et elle guérit.

Après la conversion de ses parents, Tiago les accompagna à l'église. A défaut de l'*Igreja Internacional da Graça de Deus* (à l'époque), c'était la *Missão Mundial Servos*, renseigné par un collègue de son père qui travaillait également chez Souza Cruz.

> Mais j'allais parce que j'étais obligé. Seulement, même si c'était obligatoire, ça n'empêche pas que tu connaisses la parole de Dieu. J'étais là, je m'asseyais, j'écoutais, donc je savais ce qui était bien et ce qui était mal. Je savais tout. Je savais ce qu'était Dieu, ce qu'était Jésus, je savais beaucoup de la Bible, j'eus beaucoup d'expériences avec Dieu. On allait faire des retraites à la *fazenda* et tout. Et là, je sentais Dieu toucher ma vie. Seulement, ce n'étais pas ce que je voulais à ce moment-là. Ce qui se passait, c'était que je commençais à profiter de

[173] Interview réalisée le 09.05.2012 à Bruxelles.

> la vie. Et quand j'avais environ 13, 14 ans, je commençais à me rebeller. Seulement, au cours de cette même période, de 11 à 13 ans, je me suis baptisé.

La rébellion commença avec la cigarette, un peu d'alcool. Puis, à 14 ans, ce fut la marihuana pour passer ensuite à la cocaïne. Petit à petit, il abandonna l'école pour travailler avec un trafiquant et ainsi financer son « vice ». La situation empira encore quand il avait 16 ans : son frère aîné, dont il était très proche, décida de partir à Londres.

> C'est l'époque où j'ai le plus utilisé de drogues dans ma vie. Parce qu'il était parti. Je me disais « maintenant, je vais arrêter avec tout ». A cette époque, ma vie était comme ça : je sortais de la maison à 7 heures du soir, parce que je me levais à 5 heures de l'après-midi. Je sortais donc à 7 heures du soir et je rentrais seulement le lendemain à 10 heures du matin. Ou parfois, je restais deux jours sans rentrer. Et quand j'arrivais à la maison, ma mère était agenouillée, en train de prier pour ma vie, ou assise dans le fauteuil, en train de prier pour ma vie. Elle n'avait pas dormi une seconde pour prier pour ma vie. Elle était en train de payer un prix pour ma vie. Et parfois, quand je rentrais, complètement drogué, il y avait beaucoup de gens. Alors, c'est facile de pointer du doigt, « ah, tu es drogué ». Mais ma mère, elle ne m'a jamais dit ça. Ma mère, chaque fois que je rentrais, elle disait ceci : « Jésus t'aime mon fils, et maman t'aime aussi ». Jusqu'aujourd'hui, ça m'est resté gravé ici [dans la tête]. J'ai beaucoup pleuré à cause de ça. Ma mère ne m'a jamais abandonné [*nunca desistiu de mim*]. Jamais ! Elle a toujours dit : « tu seras toujours mon fils, je vais toujours t'aimer de la même manière, indépendamment de ce qui arrive ».

Pendant que sa mère priait pour lui, son père tenta de lui trouver du travail dans l'entreprise d'un oncle. Malgré cette nouvelle occupation, il continuait sa vie de « débauché ». Finalement, pendant huit mois, il réussit à « arrêter tout ».

Or, c'était compter sans le diable : « au moment où il revient, il revient accompagné de sept démons, il revient avec chacun d'un type différent, pour vraiment te détruire ». Il fit une rechute et commença à consommer du crack. Les choses empirèrent encore quand il fut arrêté. Heureusement, quand il arriva à la prison, un beau-frère avocat arriva à le sortir rapidement de là.

A ce moment, il avait déjà décidé de partir à Londres, où se trouvaient son frère et un ami.

> C'est mon frère qui a lancé l'idée, « pourquoi tu ne vas pas à Londres, tu essaies là ? ». Alors j'ai demandé le compte à mon travail, j'ai reçu l'indemnisation [de départ] et j'ai acheté le ticket. En réalité, je n'ai pas acheté le ticket, j'ai reçu l'indemnisation qui s'élevait à 1.800 réais. Seulement, avant d'acheter les euros pour que je vienne, j'ai dépensé quasi la moitié en drogues. Presque la moitié. Et quand j'allais partir, j'ai vite fait le change sinon j'allais tout dépenser. Alors, j'ai acheté le ticket avec un paiement échelonné.

Londres devait s'offrir comme une nouvelle perspective d'avenir, puisqu'au Brésil « tout était foutu ». Il pensait même que s'il était resté au Brésil, il ne serait plus là…

Mais en allant en Europe, il n'était pas encore au bout des épreuves. Arrivé à Calais le 15 mai 2007, en passant par Paris, on lui refusa l'accès à l'Angleterre, comme nous le savons. Au contrôle des passeports, on lui dit qu'il n'était pas suffisamment qualifié. D'ailleurs, il ne savait pas parler anglais – « seulement *good morning* ». Il fut libéré après la tombée du soir. Il faisait noir et froid. Et il n'avait que 450 euros dans la poche.

Mais un chauffeur de taxi vint comme « un ange que Dieu m'avait envoyé ». Il arriva à lui renseigner un hôtel, en écrivant sur un bout de papier deux mots qu'il comprenait : « dormir » et « hôtel ». Le chauffeur donna aussi les heures de départ du TGV pour Paris. Le lendemain, il arriverait à Paris avec la ferme résolution de rentrer au Brésil. Mais le ticket d'avion qu'il avait acheté faisait partie d'une excursion touristique de cinq jours qui devait l'amener à Londres, Amsterdam et Paris. Il devait attendre le jour prévu du vol de retour pour le Brésil. Il arriva à communiquer avec son frère à Londres qui le mit en contact avec « la cousine d'un type que mon frère connaissait » à Bruxelles.
Le 19 mai, il débarqua à la Gare du Midi, où la fille venait le chercher et lui réserva l'accueil que nous savons. Mais autre chose s'est passé également :

> Alors je suis arrivé ici avec 250 euros dans la poche. Le premier jour, la fille m'a dit : « monsieur, c'est 200 euros de loyer ». Alors, j'ai payé. Je n'avais plus que 50 euros. Je ne connaissais personne. Alors, à la fin de la journée elle a dit « *nossa*, je n'ai rien pour faire des courses. On est sorti et on a fait des courses. Je suis resté à zéro, à plat. Je ne savais pas si j'allais travailler, je ne savais rien. Maintenant, tu vois comment est la main de Dieu. Dieu m'a pourvu en tout. Dieu m'a béni depuis le premier jour que je suis arrivé car j'ai connu un pasteur [le pasteur Falcão]. Le premier jour que je suis arrivé, j'ai été à l'église, après 7 ans sans aller à l'église. Ici, il y avait déjà quelque chose de Dieu dans mon cœur.

Chez Tiago aussi, la porte s'était entrouverte et son comportement commençait à changer, mais tout doucement.

> J'ai consommé quelques fois des drogues, mais là au Brésil, pas un jour passait que je consommais des drogues. Et ici, je n'avais pas ce désir. Mais je buvais beaucoup et tous les jours. Et après un mois, j'ai déménagé et je suis allé habiter avec trois mecs. Mais en réalité, l'église du pasteur Falcão, je n'ai jamais été membre. J'allais un week-end ou l'autre… Mais je n'étais jamais ferme, je continuais à boire, je continuais à fumer. Des fois, le dimanche, quand je n'avais pas beaucoup bu, j'allais à l'église. Le pasteur Falcão m'a aidé spirituellement, parce qu'au moins deux fois par semaine, il venait chez nous. Il s'asseyait dans le fauteuil, avec tout le monde, et il parlait de Dieu, il prêchait la parole de Dieu. Je me souviens que quand il sonnait à la porte, on recevait le pasteur Falcão après avoir caché la cigarette, les cannettes de bière, on cachait tout.

Comme Dieu était déjà en train d'entrer dans son cœur, le diable se mit en action lui aussi. A peine quelques semaines après son arrivée à Bruxelles, il fut arrêté par la police :

> Et un jour, j'étais ici en Belgique à Bruxelles depuis 15 jours… Tu vois comment est le diable : le diable connaissait le projet de Dieu dans ma vie. Quand j'étais à Bruxelles depuis 15 jours, j'ai été arrêté. A la Gare du Midi. Je suis resté dans une cellule de 7 heures du matin à 9 heures et demie du matin, comme un bandit. Il n'y avait qu'un petit mur, une seule toilette dans le coin. La cellule était fermée avec une serrure en bas, en haut. Quand ils se sont approchés de nous, on était à la Gare du Midi. J'allais au travail, un samedi. Moi et un ami à moi. Ils se sont approchés de nous, nous ont demandé notre carte d'identité, on a donné le passeport. On ne parlait pas [le français], le policier parlait un peu le portugais. Finalement, ils nous ont arrêtés. Là on a dû enlever nos vêtements et tout, pour qu'ils vérifient que nous n'ayons pas de drogues ou quelque chose sur nous. J'ai été arrêté pendant 2 heures et demie et ils nous ont libérés. Ils ne pouvaient pas constater que mon visa n'était pas en ordre, je n'avais pas été pris au travail, mais j'avais mon sac plein de vêtements sales parce que j'allais au travail. Ils nous ont libérés.

Après cette expérience traumatisante, le diable fit une autre relance :

> Un mois après mon arrivée, je travaillais comme un cheval et je gagnais 30 euros par jour. Je travaillais avec des Brésiliens. Après un temps, j'ai commencé à travailler avec des Portugais et je gagnais 7 euros par heure. Seulement, ça faisait 10 jours que je travaillais avec les Portugais que je me suis coupé la main et il a fallu faire 10 points.

Parmi ses trois colocataires, il y avait un Brésilien qui fréquentait l'église de la *pastora* Beatriz, qui s'appelait *Igreja Batista Hebrom* à l'époque. C'était le seul des quatre qui ne fumait et ne buvait pas. C'était aussi le seul qui était « ferme dans l'église ». Tiago commençait à l'y accompagner. Sept mois après son arrivée à Bruxelles – pour être précis, le samedi 1er décembre 2007 – il participa à un *Encontro com Deus*, qui avait lieu à l'extérieur de Bruxelles. Ce jour-là, « Dieu transforma sa vie ». Il arrêta toutes ses « mauvaises » habitudes et à partir de ce moment, « Dieu n'a fait que bénir, ouvrir les portes ».

A travers un ami à l'église, il connut Rosa et ils commencèrent une relation. Deux mois après, en avril 2008, ils sont allés habiter ensemble dans un petit studio à 315 euros le mois. Cela lui permit du même coup de « fuir le diable » : ses colocataires et leurs mauvaises habitudes. En décembre de la même année, ils se sont mariés à l'ambassade et à l'église.

La rencontre de Tiago avec Rosa n'a rien d'anodin. Car Rosa, qui était arrivée en Belgique un peu plus tard que Tiago, était sur le point de rentrer au Brésil. Originaire d'Anápolis, non loin de Goiânia, elle était venue rejoindre sa sœur et son beau-frère qui vivaient depuis quatre mois avec le père de ce dernier. Malgré la présence de la famille, elle ne trouvait pas de travail, si ce n'est un petit boulot le dimanche chez une Marocaine. Découragée, elle était prête à faire ses valises.

Au Brésil, sa famille était déjà *crente* mais « un peu déviée ». Ils allaient à l'*Igreja Cristã Evangélica*, « bien traditionnelle, bien calme, il n'y a pas le baptême dans l'Esprit, ils n'approfondissent pas beaucoup la Bible ; une de ces églises qui ne grandissent pas… ». C'est après son arrivée à Bruxelles qu'elle commença à fréquenter « fermement » l'église de la *pastora* Beatriz. Elle la connut à travers le beau-frère de sa sœur. Celui-ci était homosexuel mais « il n'arrête pas d'aller à l'église ». Avant d'aller à l'*Igreja Batista Hebrom*, elle accompagnait sa sœur et son beau-frère à l'église *Deus é Amor*.

> Cette église me rappelait la nôtre [au Brésil] et je n'ai jamais aimé *Deus é Amor*, c'est vraiment très traditionnel. Mais eux vont là jusqu'aujourd'hui. Ils ne sont pas fermes, ils ne sont pas baptisés mais ils vont.

Tiago rajouta :

> C'est parce qu'en réalité, les gens aiment ce qui est commode : arriver là, entrer, sortir, personne ne te voit. Personne ne te demande rien. Notre église a grandi de manière tellement rapide. Pourquoi ? Parce que chaque membre – c'est la parole de Dieu qui le dit – chaque membre est un ministre. Ce n'est pas seulement parce qu'il y a un pasteur qui doit tout faire tout seul. C'est pour ça qu'il y a 35 leaders qui sont là. Ils travaillent tous les jours avec leur cellule. C'est pour ça qu'elle grandit. Maintenant, beaucoup de personnes – comme la sœur de Rosa, elle est déjà venue à notre église quelques fois – ne tiennent vraiment pas parce qu'ils savent que on va leur demander quelque chose, qu'ils vont devoir se dédier plus. Beaucoup de personnes préfèrent seulement aller au culte, s'asseoir, rester, seulement pour chauffer le banc, ils écoutent, c'est bon, et ils repartent. La vie continue comme avant, ils ne lisent pas la Bible, ils ne prient pas.

Outre le manque de dévouement, c'était surtout l'incohérence entre doctrine et pratique qui dérangeait Tiago et Rosa. La sœur et le beau-frère de Rosa « ne suivent pas la vision de l'église ». Normalement, *Deus é Amor* prescrit des règles strictes qu'ils se mirent à énumérer : ne pas couper les cheveux, utiliser une jupe longue, ne pas utiliser de bijoux, ne pas regarder la télévision, pas de musique forte, les hommes séparés des femmes…

Tiago et Rosa étaient, au contraire, dévoués à la cause de Dieu. Dans leur vie de couple, leur prompt mariage s'explique par les enseignements à l'église. Cela avait également permis de devenir leader de cellule, car l'église n'autorise pas ses leaders à cohabiter sans se marier. Ils participaient à de nombreuses activités et partaient même à Berlin ou Paris au cours des *Holidays*, les voyages de mission de *Videira*.

L'orientation que prit leur vie semblait suivre de près l'évolution de *Videira*. Cependant, le parcours de l'église ou mieux, du nouveau *pastor* Keler, n'était pas tout à fait sans aspérités. L'aveu de l'adultère du pasteur avait été un choc pour Tiago. Et même si *Videira* enseigne que tous les hommes, y inclus les leaders et pasteurs, sont faillibles, cette révélation a mis en branle sa confiance dans ses propres capacités de leader. Il continua à fréquenter l'église, la cellule et les activités, mais il ne voulait plus diriger de cellule.

Néanmoins, la courbe générale de sa vie était ascendante. Tiago et son frère, qui était venu le rejoindre à Bruxelles, avaient maintenant une entreprise de construction. Et grâce à elle, Tiago avait aussi sa propre camionnette. Rosa avait remplacé pendant deux ans cette amie de Tiago qui était tombée enceinte. Maintenant, elle ne travaillait plus – ce qu'ils voyaient comme une autre bénédiction de Dieu. En fait, elle fabriquait à domicile des petites décorations en ruban, à coudre sur les vêtements ou déjà apposé sur des diadèmes et des serre-tête de bébé, dont elle postait les photos sur Facebook. Ils avaient un fils de 2 ans et attendaient la naissance d'une fille.

Mais une des choses qui a procuré le plus de bonheur était la visite des parents de Tiago :

> Ma mère est venue pour connaître Rosa. Ma mère et mon père sont venus et aujourd'hui, ma mère a vu ma vie et elle est tellement émerveillée : ce que Dieu fait, et comment Dieu travaille. Après tout ce qu'elle a passé, aujourd'hui, elle voit que le genou qu'elle a fléchi à terre, ses prières, rien n'a été en vain. Elle n'a jamais désisté. Le propos de Dieu est que nous persévérions jusqu'à la fin.

La boucle se ferme enfin : maintenant, il peut montrer à ses parents qu'il est sur la bonne voie. Une chose reste encore « dans la mains de Dieu », les papiers. Mais, « à partir du moment que l'on place son cœur en Dieu, on peut tout ».

Ricardo

Ricardo[174] avait 42 ans et est né à Goiânia. Enfant, il avait habité dans plusieurs quartiers loin du centre-ville. De 7 à 17 ans, il habitait dans le secteur *Parque das Laranjeiras*, non loin du Shopping Flamboyant. Il aimait bien ce quartier résidentiel car à l'époque, c'était un quartier nouveau et peu construit, où la verdure était encore omniprésente. Il se souvenait qu'on pouvait y passer en toute liberté dans la rue et qu'« il n'y avait pas encore ce flux de voitures d'aujourd'hui ». Ils sont cinq frères, dont trois étaient pasteur à *Videira*. Un autre était ingénieur à Boston et une sœur était devenue entrepreneuse à Natal, dans l'extrême Nord-est du Brésil.

Issu d'une famille catholique, il explique :

> J'étais catholique à cause de la tradition familiale. Mes parents, ma mère, ils étaient catholiques. Je me souviens que ma mère, quand je n'avais pas encore 12 ans, allait à l'église. Mais elle ne croyait pas dans cette affaire de saint, d'image. Jamais. Mais elle n'avait pas non plus de référence pour prier. Alors mon frère aîné, le pasteur Marcelo [Almeida, un des fondateurs de *Videira*], s'est converti à 12 ans à l'école, où la professeure avait prêché pour lui. Il s'est converti dans une église presbytérienne rénovée. Ma mère allait aussi à cette époque. Elle m'amenait à l'église mais je n'aimais pas l'église. Je trouvais que c'était ennuyeux, pédant… Parce que mon cœur n'était pas ouvert pour les choses de Dieu. C'était quand j'avais 13, 14 ans. A cet âge, le jeune croit qu'il sait, il croit qu'il définit les choses. Donc quand elle ouvrait la porte pour m'appeler pour aller à l'église, j'étais déjà sorti pour ne pas devoir aller avec elle. Je m'enfuyais, je ne voulais pas savoir.

Au cours de son adolescence, il commençait à questionner les croyances. Il tentait de répondre à la question mystérieuse de l'existence de Dieu.

> A 14 ans, je commençais à avoir mes expériences avec Dieu. Parce que souvent, c'était exactement comme ça : ma mère allait à l'église et je ne voyais aucun changement. Je ne voyais pas de conquête, je ne voyais pas de différence. Alors pourquoi [aller] ? Sans voir ce Dieu ! Il semblait que ça ne marchait pas ! Alors je me posais des questions sur ça. Et elle, le peu de fois qu'elle arrivait à nous réunir, elle nous appelait autour de son lit et nous disais : « nous devons faire une prière pour ça, ça et ça… ». Et dans les demandes qu'elle faisait, il commençait à y arriver des choses. Je commençais à voir des réponses de Dieu dans les choses qu'elle faisait. Je me disais « est-ce que ce Dieu existerait quand même ? ». Parce que moi, je n'ai aucun lien avec Lui.

Au milieu de cette incertitude liée aux questionnements spirituels, il eut d'autres expériences qui provoquèrent « une grande crise existentielle ». Provenant d'un quartier plus pauvre, il se trouvait confronté à l'exclusion sociale.

> Je me souviens qu'une fois, j'étais près de ce quartier où j'habitais. Et j'avais une grande crise existentielle. A 15 ans, j'avais *beaucoup* d'amis. Dans ce quartier, je connaissais tout le monde. Mais les personnes t'acceptent pour ce que tu *as*. Pas pour ce que tu *es*. Et donc, cette question d'ascension sociale au Brésil, beaucoup de personne grandissent [sic], changent de classe et de face sociales. Nous étions exactement dans ce contexte. Moi, je venais d'un quartier plus pauvre et celui-là était de classe moyenne. Il y avait des personnes d'autres niveaux sociaux. Et donc cette affaire d'être accepté dans ce groupe, être adolescent… c'est une phase qu'il y a les filles, les garçons, j'étais en pleine crise. Parce que mes collègues m'appelaient pour jouer au football. Mais quand c'était la fête d'anniversaire

[174] Interview réalisée le 07.03.2013 à Bruxelles.

> de quelqu'un, jamais ils ne m'appelaient. Parce qu'ils savaient que les filles avaient leurs préférences et c'était elles qui voulaient m'appeler. Et eux, jamais ils ne m'appelaient. Alors je me suis dit : « ces gens, ce ne sont pas mes amis, je n'en ai pas ». Alors la sensation de rejection…

Mais à la maison, le contexte n'était pas des plus roses. Bien que son père fut issu d'une bonne famille *paulista*, intelligent et avec une formation, il n'était jamais là. C'était un coureur de jupons et il ne prenait pas ses responsabilités au niveau familial. Ici aussi, la mère dut élever seule les enfants tout en travaillant. Ainsi, aux tourments vécus dans la rue, s'ajoutaient ceux vécus à la maison :

> … et en plus le contexte d'une grande famille, puisque nous étions cinq enfants. Ma mère devait travailler du matin au soir pour sustenter la maison. Mon père était toujours absent. Donc je n'avais la présence ni de mon père, même en ayant un père, ni de ma mère, même en ayant une mère ! Elle donnait cours le matin et le soir. L'après-midi était notre seul temps [avec elle]. Mais quand on arrivait près d'elle, « non, je suis occupée, je dois préparer les cours, je dois corriger les cours, je dois… ». Donc, je sens que j'ai une famille mais je n'avais jamais de famille. Donc une sensation d'abandon, une sensation de rejection. Dans ces circonstances, je commençais à questionner Dieu, que s'Il existait, Il allait mettre du sens dans ma vie. Parce que si ça ne changeait pas, j'étais prêt à me suicider. Ca c'était ma décision.

Dans sa misère, il dut laisser tomber un autre projet. Il voulait étudier l'agronomie, mais « je n'arrivais pas à combiner ma vie avec l'université parce que c'était tout de l'autre côté de la ville, et il y avait beaucoup de dépenses, et mes parents n'étaient pas là pour m'appuyer ». En outre, ces parents avaient décidé de déménager à Caldas Novas, dans le Sud de l'Etat de Goiás. Connu aujourd'hui comme un lieu de loisir merveilleux grâce à ces eaux thermales, Caldas Novas signifia alors pour lui une régression, le retour *« para o interior* », vers la campagne.

Les choses étant ainsi, il commença à « lancer des défis à Dieu. Et c'est alors que Dieu a commencé à ouvrir des contextes dans ma vie pour avoir des expériences ». Il trouva un travail dans le domaine du marketing qu'il aimait beaucoup et où il resterait longtemps. Mais aussi, il avait emménagé chez son frère aîné Marcelo, qui était resté à Goiânia. De cette manière, il resserra les liens à la fois avec Marcelo et Aluízio, tous les deux pasteur des jeunes à *Luz para os Povos*. C'est dans cette église que Ricardo se convertit à 17 ans. Il entama aussitôt une formation de trois ans dans le séminaire nouvellement établi par Marcelo et Aluízio. « Des 125 étudiants de départ », dit-il, « ils n'en sortiraient que cinq, dont moi. ». En même temps, il se frotta à l'expérience des *grupos familiares*, dont l'extension en ville ressemblait parfois à une conquête territoriale contre le diable :

> Je me souviens, un jour, le pasteur Marcelo arrive et me dit : « écoute, je veux t'envoyer à un endroit où il n'y a pas de cellule ». J'ai répondu : « c'est bon ». Et la maison de la sœur n'avait pas d'adresse. Je me suis dit « mon Dieu, comment je vais trouver si elle n'est pas connue dans le quartier ? ». Son mari n'était pas *crente*, ses enfants n'étaient pas *crentes*, seulement elle. C'était mon premier amphitryon pour commencer une cellule. Avec beaucoup d'efforts, on a gagné son époux. Ses fils se sont convertis aussi, se sont baptisés. Et nous avons commencé à travailler avec les voisins. Toutes les semaines, j'invitais pour une réunion et on appliquait ce qu'on avait reçu au séminaire dans la cellule. Aussi, je n'avais jamais eu d'expérience dans l'expulsion de démons, je n'avais jamais vu de personne endiablée. Et voilà que ça commençait. C'était tout nouveau pour moi. J'ai commencé à prier et jeûner pour que Dieu me donne des expériences. Et un jour, à l'entrée

> d'un *condomínio* – il y avait plusieurs immeubles – je vis des sortes d'êtres spirituels malignes qui sortaient des balcons des immeubles. Et je suis resté là : « suis-je en train de devenir fou ?!? ». Parce que je commençais à voir des choses que je n'avais jamais vues. Et ils venaient, c'était un mélange d'animaux avec l'être humain. J'aperçus que c'était des démons. Ils étaient très laids, c'était une chose vraiment horrible. Et ils arrivaient là et disaient : « qu'est-ce que tu fais là. Pourquoi tu es venu ? Vas-t-en ! ». Ils m'insultaient. Mais au lieu d'avoir peur, Dieu mit dans mon cœur : « pourquoi je t'ai amené ici ? C'est pour que tu expulses les démons d'ici. ». Alors, c'était la même chose que de marcher sur eux. Au fond de mon cœur, ça me donnait la foi et j'ai dit : « je suis venu pour vous anéantir, pour que vous sortiez d'ici, pour que vous perdiez votre légalité ».

Avec application et tenacité, Ricardo participa à la conquête de la ville par les cellules et le résultat ne se fit pas attendre.

> J'ai multiplié une fois, deux, trois, quatre, cinq, six, sept… Je me souviens, à 21, 22 ans, j'avais 15 cellules. Et moi qui m'imaginais que je me marierais à 28 ans, la faculté, avoir des choses et tout… Seulement, avec la croissance explosive de cette église, nous étions impliqués avec toutes ces personnes…

En outre, les pasteurs lui demandaient de devenir professeur au séminaire parce qu'il « était un des meilleurs élèves ». Tout cela fit que finalement, « ma vie se transformait dans la vie de l'église ».

Or, et c'est bien là que le bât blessait, il finit par « avoir la fonction de pasteur sans être pasteur ». Et comme « tu travailles pour te faire valoir », il ne se sentait pas reconnu dans ses efforts. Il y avait une contradiction entre la reconnaissance qu'il recevait « du bas » (ses cellules) et le manque de reconnaissance « d'en haut ».

A ce même moment, le pasteur Aluízio jeta l'éponge à *Luz para os Povos*.

> Maintenant, il s'avérait que lui savait plus que tous les autres pasteurs comment grandir. Et l'accroissement explosif [de *Videira*] dans les années suivantes a généré beaucoup d'envie. En réalité, le problème va toujours être celui-là. C'est la même chose, tu connais un peu l'histoire de David et Saul ? David a reçu l'onction de roi. Mais celui qui était le roi, qui avait reçu le poste pour exercer la fonction, c'était Saul. Mais qui faisait les sorties militaires ? C'était David. Celui qui a vaincu le géant, c'était David. Donc, l'onction réelle revenait seulement à David, et l'onction nominale revenait à ce roi qui faisait beaucoup de bêtises. J'ai vu ça à de multiples reprises dans le ministère. Par exemple, nous allions investir dans l'agrandissement du bâtiment de l'église, nous allions le réaménager. Et nous faisions un mouvement de collecte financière pour le réaménagement. Puis, le pasteur [Sinomar, fondateur de *Luz para os Povos*] changea de voiture. Juste au moment où tout le monde faisait des efforts financiers pour investir dans l'église ! Il changea de voiture !!! Beaucoup de stupidités… Il ne se remet pas en question, ne se dit pas que c'était le moment, en tant que référence, de se dire : « je suis le premier à faire un sacrifice ». Alors j'étais fatigué d'éteindre le feu, sans savoir ce qui avait généré le feu. J'arrivais auprès des frères et disais « frères, l'homme fait des fautes, l'homme commet des péchés, donc ton regard doit être tourné vers le Christ, sinon tu vas être blessé, tu vas être déçu des leaders ».

En disant cela à ses ouailles, il semble tenter de se convaincre lui-même. S'il reconnaît « l'onction divine » du pasteur Aluízio, il ne veut pas le suivre et être lui aussi cause de dissension. En même temps, les leaders restés à *Luz para os Povos* se gardaient eux aussi de le reconnaître pour son travail. Ricardo soupçonnait que le pasteur Sinomar voulait mettre ses propres fils dans les hautes fonctions de l'église – un procédé tout à l'opposé de la logique de la méritocratie des églises en cellules. Bref, à ses yeux, tous ces hommes de Dieu avaient perdu leur crédibilité.

Sa décision serait radicale. Il recommença à zéro : il quitta *Luz para os Povos*, retourna au travail séculier et déménagea à Caldas Novas. Il ne voyait plus de portes ouvertes et resta pendant trois ans « dans une caverne », sans fréquenter aucune église. Mais un jour, il accompagnait des amis évangéliques à une église où allait prêcher un pasteur nord-américain, une rencontre qui déclencha une suite d'événements :

> Le pasteur était en train de prier avec 400 hommes. Et il était bien fatigué parce qu'il était très tard, plus que minuit. Je me suis dit « si Dieu parle par lui, ça pourrait être utile. Parce que ce ne sera pas lui [qui parlera], il est épuisé ». Et les frères disaient « non, vas-y ! » – « Je vais, mais en dernier ». Et quand je suis arrivé devant ce pasteur, il ne m'avait jamais vu, il m'a dit ceci : « le Seigneur me montre que tu es un pasteur ». Il me demandait « pourquoi tu attends ? Pourquoi tu ne commences pas ce que Dieu t'a enseigné, là où tu es ». C'était dans une ville à 50 kilomètres [de Caldas Novas]. Et alors j'ai dit « donc Dieu veut que je retourne et que je commence quelque chose ? ». La semaine suivante, je l'ai invité et je lui ai dit « je veux que tu ailles à Caldas parce qu'on va commencer ». C'est alors qu'on a décidé de commencer une cellule dans notre maison, le travail et tout. Seulement, dans cette réunion où il était, on est arrivé à réunir *500 personnes* ! Et il devait diriger le culte. C'était fou. Il me disait « vous êtes fous ! Mon église a 10 ans et maintenant j'ai 500 membres. Toi, tu as commencé il y a 2 jours et tu as réussi à réunir 500 personnes ici ! ». Donc, ce pouvoir de rétention [*arrasto* : chalut, traîne], comme on dit, a toujours été très fort chez nous. Aussi éloignés que nous ayons été de l'église, je ne me suis jamais détourné de Dieu. Et quand nous avons commencé l'église, quelques mois plus tard, ce pasteur m'envoie une lettre et m'appelle. Il me disait « écoute, j'étais en train de prier et Dieu m'a dit que ta place est dans *Videira* ». Mais je ne parlais plus avec le pasteur Marcelo, le pasteur Aluízio, parce que j'avais fermé mon cœur envers eux. Alors j'ai dit : « non, je ne veux pas être là » – « Non, tu n'as pas compris : tu es né là. Tout ce que tu fais, la manière dont tu travailles, c'est eux. Donc tu ne peux pas nier tes pères. Donc tu dois régler le différend et tu vas demander pardon et t'humilier et t'identifier et travailler ». Et alors je suis retourné, en 2000. Et aujourd'hui à Caldas Novas, il y a une *Videira* de quelques 600 à 700 membres dans une ville d'un peu plus de 60.000 habitants. Nous sommes restés là jusqu'à ce que l'église arrive à 300 membres. Moi je ne voulais pas rester là parce que je trouvais que c'était petit. Dans ma tête c'était toujours : je vais aller à l'étranger.

En 2003, ses plans pour aller en Angleterre tombèrent à l'eau. Mais il avait un nouveau défi : lancer *Videira* à Anápolis. Encore deux ans après, c'est Dieu lui-même qui dit qu'Il veut qu'il aille en Angleterre. Cependant, les pasteurs Aluízio et Marcelo avaient d'autres projets : ouvrir des églises « dans les capitales ». Mais, dit Ricardo,

> Je sentais dans mon cœur, même bien avant d'avoir une relation avec mon épouse, j'avais déjà quelques impressions dans mon esprit que j'irais en Europe, que je me marierais avec une Espagnole. Je ne sais pas expliquer comment et pourquoi c'est logique d'avoir la citoyenneté espagnole. Et donc le temps que j'ai passé en Angleterre, c'était dans une église qui allait implanter le système des cellules. Mais j'allais plutôt pour apprendre la langue. Alors j'étudiais tous les jours et j'allais à une église rien qu'avec des Anglais. Ca a été une expérience très valable dans une autre culture. Alors nous sommes restés là 2 ans dans cette église anglaise, dans le Sud de l'Angleterre. Et j'ai perçu la chose suivante : comme je n'ai pas eu les documents, je sentais que c'était une porte que Dieu avait fermée. Et je suis retourné au Brésil.

De retour au Brésil, il se rangea de nouveau dans les projets d'Aluízio et de Marcelo. Ce dernier avait lancé *Videira* à São Paulo capitale et il

> me voulait à São Paulo. Ils ne m'ont pas immédiatement envoyé à São Paulo capitale, ils m'ont envoyé à une église de l'intérieur [à Itu, Etat de São Paulo] pour commencer tout

> petit de nouveau. Alors j'ai monté une église de 30 membres, un an et deux mois après j'ai multiplié cette église. Alors, nous multiplions à Indaiatuba [Etat de São Paulo]. Je n'aime pas São Paulo, parce que la famille de mon père est de São Paulo et depuis que j'étais petit j'allais toujours là. C'est bien pour se promener, c'est bien parce qu'il y a tout ce que tu imagines dans une grande métropole, mais la qualité de vie… c'est une poubelle, la sécurité, la violence, la circulation. La qualité de l'air est très mauvaise. Mais on passait toujours nos vacances là-bas. Mais quand j'étais toujours à Itu, Dieu m'a donné une orientation quand je priais un matin : « cette semaine, le pasteur Wilson – qui est le pasteur qui était avec nous, qui était responsable du travail à São Paulo – il va t'inviter pour que tu ailles à São Paulo ». J'ai dit « mon Dieu, aller à São Paulo ! ». Et alors l'Esprit saint a dit « non, tu ne peux pas dire non, tu dois y aller ». Il y avait un seul problème : convaincre mon épouse qu'on devait aller à São Paulo. Alors quand je suis arrivé à la maison le soir, mon épouse a dit, je ne sais pas pourquoi, « si le pasteur Wilson nous invite pour aller à São Paulo, j'y vais ». Je me suis dit « je suis bien obligé [*estou enrolado*] maintenant ! ». Cette semaine-là, il m'appelle pour aller à São Paulo.

Contrairement à son appréhension, São Paulo va être le lieu d'expériences positives et surtout d'une nouvelle démonstration de sa capacité à multiplier.

> Je crois que Dieu a fait de *grandes* choses dans notre vie, dans ma vie et dans la vie de mon épouse à São Paulo, en ce qui concerne des affaires qu'Il devait régler avant que nous venions ici. Nous sommes restés là 2 ans, nous sommes allés à l'église de Vila Maria, qui venait d'avoir 300 membres. J'étais responsable de 13 cellules. Un an plus tard, nous avions le double de ces cellules, 26 cellules. Nous étions prêts à multiplier l'église, quand il [le pastor Wilson] me dit « je veux que tu ailles dans l'extrême Sud de la ville, tu vas être plus loin et on va multiplier l'église ». On avait déjà 1.100 membres.

A São Paulo, Ricardo se fit reconnaître pleinement et se sentit enfin « nécessaire ». Il connaît, forcément, les étapes au sein de *Videira*, dont le principe est que « tu es reconnu pour *tes* fruits ». Ainsi, il pouvait se donner en exemple pour illustrer l'aboutissement de la carrière désirée à *Videira* :

> Pourquoi j'ai été à São Paulo ? Parce que *no interior* de São Paulo, j'ai grandi [sic] plus que n'importe quel autre pasteur. Alors, qu'est-ce que le pasteur [Aluízio] a dit : « J'ai besoin de Ricardo ici. Il a beaucoup plus d'habilités, de qualifications, d'onction et de reconnaissance de la part des autres pour diriger ». Alors tu finis par prendre la responsabilité et ce travail grandit.

Et plus encore, ses efforts seraient récompensés par une mission en Europe, non pas en Angleterre, mais en Belgique. A São Paulo, il reçut un coup de téléphone de son frère pour remplacer le pasteur Keler à Bruxelles. Il avait déjà passé un jour à Bruxelles, à l'époque de son séjour en Angleterre. Il avoua « je ne m'étais jamais imaginé que je viendrais en Belgique ». Mais il était enfin en paix avec sa carrière pastorale. Il voyait même les perspectives grandes ouvertes car « Dieu va faire ici un grand centre d'ouverture d'autres églises, nous appuyer dans ces églises. C'est ce qui se passe déjà aujourd'hui. ».

Ainsi, en novembre 2012, il vint remplacer le pasteur Keler, malgré le fait de ne pas avoir ses papiers en ordre. Cela faisait cinq ans qu'il avait introduit pour son épouse une demande de citoyenneté espagnole – car l'Espagnole de ses visions était bien son épouse, descendante de migrants espagnols. Et il avait déjà dépensé beaucoup d'argent. Un mois après son arrivée, il reçut enfin une réponse positive de l'ambassade espagnole. Il habitait maintenant à Anderlecht, avec son épouse et ses deux

filles de 8 et 15 ans. Il recevait un salaire de 2.500 euros et son épouse pourrait en avoir un aussi mais « nous avons laissé tomber ». Son épouse a été consacrée pasteure aussi, peu après l'interview, à São Paulo.

Chapitre 2 -
La *casa* pentecôtiste

Comme nous pouvons le voir dans l'introduction à ce chapitre, le religieux se glisse avec facilité dans les conversations, y inclus avec moi. Souvent, les critiques ne manquent pas, notamment sur les pratiques religieuses. En milieu pentecôtiste, elles concernent souvent les autres *crentes*, et en particulier les pasteurs, même quand celui qui parle est *crente*. Mais ces conversations permettent aussi d'exprimer ses pensées, formuler ses convictions, sa foi dans ce qui se trouve là-haut, Dieu, tout en pondérant ce qui se fait ici-bas, les hommes. Le mieux, c'est de *discuter*, et non de se *disputer*. Les divergences de conviction font plutôt l'objet d'un évitement et non d'une confrontation. Femmes adultes, Fabiana (que nous connaissons moins) et surtout Cristiane ont d'ailleurs déjà parcouru du chemin dans leur « carrière » religieuse, changeant d'église et/ou de confession. Et tout comme pour les Joinvillois qu'Edio Soares a observés au Brésil compte ici l'adage « qu'il ne faut jamais *"cuspir no prato que se comeu",* "cracher dans l'assiette où l'on a mangé" » (Soares, 2009, p. 243). Ceci compte d'autant plus que « l'assiette » en question, religieuse, n'a pas été présentée par n'importe qui : la mère.

1. La *casa*, la mère et la tradition religieuse

Les références au rôle de la mère font légion dans les récits. Elle semble être le pilier de la famille, et qui plus est, inspiratrice de la foi de ces Brésiliens devenus adultes. Elle a posé les bases de certaines valeurs, de certains principes mais surtout de ce à quoi l'on peut recourir en moment de crise, lors de l'adolescence, mais surtout au cours de l'expérience migratoire.

Quand Cristiane et Fabiana, tout comme mes autres interlocuteurs, se racontent, le religieux est un fil rouge qui se tisse dès leur enfance et dont le nœud initial est la mère. Déjà en général, la plupart des migrants brésiliens, quand ils parlent de leur jeunesse, se réfèrent à la mère. Celle-ci est à la maison et tient les rênes du foyer, où le père, dans nombre de cas, est absent. Il semble presque que tout ce qui a été vécu dans l'enfance et l'adolescence relève de la mère, quand c'est conflictuel mais surtout quand c'est bon. Les reproches amers aux manquements de la mère sont souvent adoucis par le contexte difficile d'un père absent ou déviant. Alors que ce dernier se trouve en dehors de la maison, en train de courir après les femmes, dans un centre de désintoxication…, la mère est à la maison, pour ses enfants et même parfois pour travailler.

Reprenons DaMatta, qui écrit :

> En fait, à la maison ou dans la maison, nous sommes membres d'une famille et d'un groupe fermé avec des frontières et des limites bien définies. Son noyau est constitué de

> personnes qui possèdent la même substance – la même chair, le même sang et, par conséquent, les mêmes tendances. Une telle substance physique se projette dans des propriétés et beaucoup d'autres choses communes. L'idée d'un destin conjoint et d'objets, relations, valeurs (les dites « traditions familiales ») dont tous ceux du groupe savent qu'il est important de les défendre et préserver. J'ai dit que ceci s'appelle « tradition », et c'est ainsi que nous parlons normalement de ces symboles collectifs qui distinguent une résidence, lui donnant un certain style et une certaine manière d'être [*ser e estar*]. Mais de telles valeurs peuvent aussi être appelées « honneur » et « honte », puisque les familles bien définies et avec un sens fort de maison et de groupe sont des collectivités qui agissent avec une personnalité collective bien définie. (DaMatta, 1986, p. 24)

Dans les récits, tous les membres de la famille n'ont vraisemblablement pas ce « sens fort de maison et de groupe » et n'agissent pas « avec une personnalité collective bien définie ». Dans ces familles en déliquescence, le père est de même sang. Mais il ne fait pas toujours partie de la *casa*, car il ne partage et ne défend pas les mêmes valeurs. Ce d'autant plus que la *casa* renvoie à une dimension fortement morale. Il s'agit « d'une espace moral : une sphère où nous nous réalisons à la base comme des êtres humains qui ont un corps physique, et aussi une dimension morale et sociale » (DaMatta, 1986, p. 25).

Si c'est la mère qui élève les enfants, les soigne quand ils sont malades, leur donne à manger, elle est surtout une femme bénie par Dieu. Ou comme l'a dit Cristiane : « Dieu a guidé ses pas, Dieu a béni celle qui nous a élevés ».

Cette bénédiction divine se manifeste non seulement dans son comportement de « guerrière » par opposition à un père alcoolique et/ou coureur de jupon, mais également dans son rôle pionnier au sein des familles en ce qui concerne les pratiques religieuses. Si la mère n'est pas déjà *crente* avant la naissance de ses enfants, c'est souvent elle qui se convertit en premier. Et surtout, mes interlocuteurs lui attribuent cette vertu de « nous avoir toujours emmenés à l'église », d'introduire ses enfants à la pratique religieuse. C'est elle qui prie pour l'union (réunion) de la famille (Ricardo), le fils adolescent en mal d'être et vicié par les drogues (Tiago).

Même quand les familles étaient à l'origine catholiques, cette vertu de fréquenter l'église (à l'époque donc catholique) ou de prier, par une sorte d'effet rétroactif, reste une qualité qui fonde l'ordre moral au sein de la *casa*. Bref, « l'assiette dans laquelle on a mangé » a été préparée par la mère. Au cours du temps, son contenu peut avoir été modifié, mais il n'en reste pas moins que c'est la mère qui l'a préparé. C'est ainsi que la mère apparaît souvent comme source de la tradition religieuse familiale et, dans plusieurs cas décrits ici, comme fondatrice d'une nouvelle tradition religieuse, pentecôtiste. Cet aspect est encore renforcé par l'image amenée par Clara d'un Dieu qui lui a dit qu'Il l'avait appelée « depuis le ventre de ma mère », ce que nous retrouvons chez Cristiane dans l'idée de son destin que Dieu avait « écrit pour elle » avant même sa naissance.

Ronaldo de Almeida (2013) note également que, jusqu'il y a peu, la mère jouait un rôle plus important dans la transmission religieuse que le père. Cette différence s'est affaiblie cette dernière

décennie suite, pense-t-il, à « l'atténuation de la distance affective entre les pères et leurs enfants » (Almeida, 2013, p. 12). Dans l'univers qui nous concerne, le rôle du père est souvent diminué en raison de son absence au cours de l'enfance. Il convient de noter aussi qu'en général, le pentecôtisme attire un peu plus les femmes que les hommes[175], et qu'au moins statistiquement, les femmes semblent plus fidèles à leur affiliation religieuses que les hommes (Almeida et Montero, 2001).

2. La conversion comme retour à la *casa*

La conversion est un sujet qui a été abordé par de nombreux auteurs et qui a fait l'objet d'une synthèse intéressante par Henri Gooren (2010). Il utilise le concept de « carrière de conversion », défini comme « le passage d'un membre, dans son contexte social et culturel, à travers des niveaux, types et phases de participation religieuse » (Gooren, 2010, p. 48). Gooren aborde la conversion de manière restreinte : elle constitue un niveau d'activité religieuse parmi d'autres – pré-affiliation, affiliation, confession et désaffiliation – et est entendue comme « un changement (radical) d'identité religieuse, suivi par un engagement dans un (nouveau) groupe religieux » (Gooren, 2010, p. 50).
L'auteur estime également qu'elle n'est pas forcément un évènement qui arrive soudainement et « une fois pour toutes » pour changer radicalement la vie des personnes (modèle paulinien), mais qu'une série de facteurs – de contingence, individuels, culturels, institutionnels et sociaux – sont déterminants dans cette carrière de conversion[176]. Je n'ai pas l'intention d'aborder ces facteurs de manière systématique mais bien de voir ce qui surgit des récits que nous avons devant nous. Et en particulier ce qu'ils révèlent sur ce que les Brésiliens *mettent en relation* à travers la foi (renouvelée).
Cependant, il est intéressant de s'arrêter brièvement sur le rôle des dits facteurs institutionnels car il nous plonge en plein dans la dimension historique d'un pentecôtisme qui se renouvelle et se diversifie sans cesse. Dans les récits, la critique des règles de comportement et vestimentaires revient plusieurs fois. Cristiane ne se retrouve pas dans l'*Assembléia de Deus* de sa mère où les cheveux courts et les pantalons moulants sont interdits, où les femmes sont séparées des hommes, le chant retenu et la danse interdite. Clara rapporte des observations similaires et Ricardo trouve l'église fréquentée par sa mère, bien que rénovée, « ennuyeuse et pédante ». Ils ne se sentent pas à

[175] Voir le recensement de l'IBGE 2010 (ibge.gov.br).
[176] Si je souscris à l'analyse d'Henri Gooren dans laquelle il veut souligner le caractère processuel, je préfère la notion de « carrière *religieuse* » ou de « carrière *spirituelle* ». A mon sens, la « carrière de *conversion* » attire trop l'attention sur le phénomène de la conversion et se réfère à une sorte de « pureté » religieuse, à savoir l'option pour une seule tendance religieuse. La carrière *religieuse* ou *spirituelle* me semble plus inclusive d'autres phénomènes tels que le butinage religieux (qui n'empêche pas, bien entendu, l'identification à et l'engagement dans une tendance religieuse principale) ou encore l'engagement (fort) dans une nouvelle dénomination sans pour autant se convertir au sens strict.

leur place, voire exclus. Ce n'est que dans des églises moins restrictives que leur conversion devient plus « durable ».

De par son expérience, Cristiane a un préjugé par rapport à toute église qui s'appelle *Assembléia de Deus*. Elle se retrouve ensuite à *Deus é Amor*, qui est, elle aussi, exigeante mais offre des expériences du Saint Esprit inédites (guérison, glossolalie…), et puis à l'*Igreja Presbiteriana*, qui n'est visiblement pas rénovée mais approfondit plus la Bible. A travers son parcours, nous voyons apparaître la diversité de l'offre religieuse mais aussi la transformation des doctrines en affinité avec l'évolution de la société. Avant d'arriver à *Videira*, « son » église sera de nouveau une *Assembléia de Deus* mais où l'on chante et danse, où Dieu est « vivant ». Les dénominations pentecôtistes présentent des différences rituelles et doctrinales plus ou moins importantes. Certaines sont plus en affinité avec une phase précise de la vie que d'autres. Mais Dieu est le même partout, au-delà des dénominations. Cristiane, qui est la plus âgée de mes interlocuteurs, voit ces différences entre dénominations mais elle les inscrit à l'intérieur d'une même conviction religieuse fondée sur la Bible.

La conception d'un seul et unique Dieu s'articule différemment chez Clara et Ricardo. Elle est issue de leurs déceptions dans les hommes, les pasteurs, sans se référer à la variété des dénominations, pratiques rituelles et doctrines. Leur référence dénominationnelle ultime reste *Videira*.

Au sein de ce paysage pentecôtiste diversifié, le côté moderne d'églises comme *Videira* ne doit pas cacher certains principes conservateurs. L'église est certainement en phase avec la jeunesse (cf. fêtes, acceptation d'un style « branché », musique gospel romantique et rock, dj). Mais elle est en même temps très exigeante et explicite au niveau des relations de genre et intrafamiliales, habilement contrôlées à travers le discipulat et les cellules. Le passé familial de mes interlocuteurs pourrait expliquer en partie pourquoi ils s'identifient à une église telle que *Videira*. Car elle met de l'ordre dans le désordre qu'ils ont vécu et qui les a fait souffrir. Elle refait le point sur les rôles dévolus à chaque membre de la famille, ces rôles mêmes dont la distribution au sein de leur famille paraît avoir été déséquilibrée et brouillée par des pères dans la *rua*.

En réalité, *Videira* combine trois éléments qui semblent assurer son succès pour nos interlocuteurs : modernité, règles explicites et enseignement poussé. Ce dernier élément permet non seulement d'harmoniser les conceptions doctrinales des membres qui ont un passé religieux divers (et en partie pentecôtiste) mais a également un côté dignifiant (chacun enseigne, discipule) et donne une forte impression de « savoir enfin » par la claire structuration des contenus.

Revenons à la conversion proprement dite. Au Brésil, elle constitue un sujet complexe qui a été abordé de diverses manières. Les recensements des dernières décennies montrent qu'un nombre considérable de personnes ont changé de religion. Ces « conversions statistiques » ont généré des doutes quant à la représentativité des chiffres par rapport aux pratiques réelles. Elles ont également donné lieu à plusieurs théories pour expliquer la circulation des personnes et relativiser la notion de

conversion. L'identification à une religion lors des recensements ne signifie pas pour autant que les personnes soient « fidèles » et « exclusives » dans leurs pratiques religieuses.

Alejandro Frigerio (2007) a passé en revue les différentes approches. Selon Patricia Birman (1996, *apud* Frigerio, 2007, p. 35-36), il y aurait une fluidité entre tendances religieuses, des « espaces d'interlocutions » ou des passages, lieux de médiations sociales et symboliques qui permettent la conversion. Pour d'autres, ces passages sont le résultat d'un processus continu de réinvention et de réarticulation des traditions religieuses grâce à la présence d'un « substrat cognitif et/ou culturel commun aux religions populaires brésiliennes, fondé soit sur une idée abstraite de dieu qui incorpore toutes ses variantes, soit d'une représentation ambigüe et non dichotomique de l'idée du mal » (Almeida et Montero, 2001, p. 92)[177].

Reginaldo Prandi et Clara Mafra optent pour une conception moins forte de la conversion, des conversions « fragiles », liées à l'individualisation des croyances et de manière concomitante, à un engagement faible dans les institutions religieuses. Prandi (1996) explique ce phénomène par la monétarisation de l'offre religieuse qui donnerait lieu à une objectivation du rapport au religieux et permettrait aux insatisfaits de changer plus facilement de religion. Mafra (2000) estime que la conversion « fragile », qu'elle appelle « minimaliste », est le résultat de l'apparition de nouveaux groupes pentecôtistes (les néo-pentecôtistes) qui ont réduit les tensions avec le « monde » et introduit plus d'éléments de la culture séculaire. La conversion ne serait plus aussi radicale mais un processus d'ajustement lent et très individuel d'éléments choisis.

Enfin, pour d'autres auteurs comme Pierre Sanchis (1994), le syncrétisme et l'hybride seraient une caractéristique de la société brésilienne et induiraient, par principe, la circulation des personnes et/ou des pratiques simultanées au sein de tendances religieuses diverses. Pour cette raison, le pentecôtisme aurait introduit une donnée nouvelle dans la culture brésilienne, car la conversion y implique l'adhésion exclusive des membres – qui se serait diluée cependant avec les dénominations néo-pentecôtistes[178].

La relativisation du phénomène de la conversion a amené des auteurs à faire des analyses plus poussées de la mobilité religieuse. Ainsi Ronaldo Almeida (2013) parle de « transit religieux »,

---

[177] En contexte européen, Danièle Hervieux-Léger observe des « passages » semblables, qu'elle appelle des « convertisseurs » qui sont « des dispositifs (thématiques ou pratiques) de transposition d'un univers religieux dans un autre, transpositions qui, à leur tour, facilitent la mobilité des croyants » (Hervieu-Léger, 2001, p. 107, *apud* Soares, 2009, p. 70).

[178] Cette affirmation est rendue caduque par des églises telles que *Videira*, dont les leaders se disent néo-pentecôtistes : sa modernité et libéralisation des codes de comportement ne riment pas avec une moindre attention accordée à l'adhésion des fidèles et l'emprise idéologique des églises sur ceux-ci, comme l'estiment cet auteur et Clara Mafra. A mon sens, il s'agit ici d'un problème interprétatif lié au fait que l'IURD est prise comme la référence principale du néo-pentecôtisme, comme le fait Clara Mafra et aussi, par exemple, Paul Freston (1995). Rappelons que le modèle de l'église en cellules va particulièrement de pair avec la tendance néo-pentecôtiste.

entendu comme (le sens de) la circulation à la fois des personnes, des croyances et rituels, et des religions. Et Edio Soares (2009) examine les pratiques multiples et non exclusives des croyants, suivant les relations de voisinage et les événements de la vie, en utilisant la métaphore du « butinage religieux » (cf. infra).

Dans les cas qui nous intéressent, plusieurs de nos interlocuteurs n'apparaîtraient certainement pas comme des convertis dans les recensements car ils sont nés dans des familles *crentes*. La notion de conversion ne doit donc pas être entendue comme un changement radical de religion. En forçant le trait, cela pourrait même valoir pour ceux issus de familles non pentecôtistes à l'origine, de par la continuité évolutive qu'ils observent dans leur pratiques religieuses. Ceci apparaît dans l'idée d'une « croissance spirituelle » au cours de leur vie, dans la perception qu'ils ont une connaissance de plus en plus profonde des « vraies » choses de Dieu et la sensation de « savoir enfin ». Or la conversion est omniprésente dans les récits. Il convient donc d'en examiner la signification et la pertinence pour les acteurs.

Comme le note Jean-Luc Blaquart (2012), la conversion est non seulement l'affaire d'un individu et d'une collectivité, mais concerne aussi le rapport entre l'individu et cette collectivité. La dimension individuelle se révèle dans la dimension subjective de la conversion dont la narration est une reformulation de la place des événements passés et présents dans la vie d'une personne. Celle-ci s'approprie un cadre d'interprétation particulier qui donne sens à ce qui se présente à elle. La dimension collective apparaît dans l'appartenance plus ou moins forte à une communauté religieuse, dans la croyance dans une doctrine commune. Suivre certaines normes et pratiques d'une tradition religieuse transmise fait que l'on devient reconnaissable au sein de la collectivité, ce sont les indices d'une appartenance.

Comme je viens de le dire, dans le cas de nos interlocuteurs, la conversion se présente à peine comme un changement de religion. Ils ont grandi dans une certaine tradition religieuse, dont la mère est généralement la représentante principale de par le rôle exemplaire qui lui est attribué dans les récits. C'est elle qui pratique et semble se comporter le plus activement en conformité avec la conviction religieuse, même quand elle est encore dans « l'ignorance ».

La conversion des parents et/ou d'autres membres de la famille, les prières et les enseignements ont déjà prouvé leur efficacité par le passé. Ils ont provoqué des changements en mieux et parfois radicaux dans la vie de nos interlocuteurs, avant même leur propre conversion. L'histoire de Tiago est sans doute la plus saisissante. Il voit son père abandonner l'alcool et la violence. Il voit ses deux parents guérir parce qu'ils vivent désormais sous le signe de Dieu. Les prières de sa mère pour demander à Dieu de préserver son fils et de le remettre dans le droit chemin n'ont jamais cessé – il en connaîtra le bénéfice sur le tard. Tiago boucle lui-même son histoire par la visite de ses parents : « aujourd'hui, elle [sa mère] voit que le genou qu'elle a fléchi à terre, ses prières, rien n'a été en vain.

Elle n'a jamais désisté. Le propos de Dieu est que nous persévérions jusqu'à la fin. ». L'image de sa mère, persévérante pendant sept ans, lui revient comme une norme à suivre. La conversion de Cristiane arrive aussi comme le résultat des multiples efforts de sa mère« pendant dix ans » pour qu'elle accepte que « tout cela soit correct ». Les prières de la mère de Ricardo ont déclenché ses questionnements sur Dieu car il y avait des « résultats ». A un moment ou un autre, ils reviennent à la famille, à la *casa*, pour trouver les racines de leur conversion mais aussi de leurs pratiques religieuses actuelles.

La socialisation à une religion dès l'enfance, généralement au sein de la famille, est un facteur de conversion qui ne doit plus être démontré (Gooren, 2010). Aujourd'hui, elle est certainement une des causes de la croissance soutenue du pentecôtisme au Brésil. De plus en plus d'enfants naissent dans une famille pentecôtiste, la famille qui est au centre de la *casa*, cet espace particulier de socialisation. On y apprend les valeurs qui sont à la base de l'appartenance primordiale, l'appartenance à la famille. Pour de plus en plus de familles, les (nouvelles) valeurs pentecôtistes font désormais partie de la *casa*.

Revenons à DaMatta qui écrit :

> Si à la maison, nous sommes classifiés par l'âge et par le sexe comme, respectivement, plus vieux ou plus jeunes et comme hommes et femmes – et ici nous avons des dimensions sociales qui sont probablement les premières que nous apprenons dans la société brésilienne –, nous y sommes également déterminés par tout ce que l'« honneur », la « honte » et le « respect », ces valeurs de groupe, finissent par déterminer. (DaMatta, 1986, p. 25-26)

Ces valeurs de groupe, dont fait partie le pentecôtisme, sont visiblement remises en question lors d'un moment de crise – adolescence, frustration des aspirations sociales, exclusion, migration, suicide – qui peut aboutir à ce qu'on se trouve dans la *rua*. Mais on les (re)découvre comme le juste chemin à prendre. Car si « tout ce qui, en fin de compte, est dans l'espace de notre maison est bon, est beau et est surtout décent » (DaMatta, 1986, p. 27), c'est aussi que la conversion et les pratiques religieuses des autres de la famille se sont démontrées efficaces.

La famille, et en particulier la mère, est l'instance de génération d'un habitus (Bourdieu, 1980b) pentecôtiste. Ici, la conversion n'est plus une « rupture avec "la religion de la famille" » comme Regina Novaes (1994, p. 528) a pu observer au Brésil il y a vingt ans. Elle est, à mon sens, un mouvement de réintégration de valeurs appartenant à la famille (en l'occurrence religieuses), à une sorte de « (re)conformisation » à la tradition religieuse familiale. En se convertissant, on retourne à la *casa*. En tant que telle, la conversion ne signifie pas sortir du groupe pour rompre avec une tradition (Laurent, 2003 ; Laurent et Plaideau, 2010) mais justement son contraire.

La filiation familiale établie par nos interlocuteurs au niveau de l'origine de leurs croyances s'observe aussi dans la transmission déjà faite ou en train de se faire par ceux qui ont des enfants (tous sauf Edmilson). Dans cette action de transmission, *Videira* est un intervenant redoutable.

L'accompagnement et le suivi des couples avec ou sans enfants est intensif et la volonté de « restaurer les foyers » est omniprésente. Les réunions dans les maisons ne doivent pas seulement susciter une ambiance agréable pour les nouveaux membres et être un exemple de la famille « vertueuse », elle créent également un cadre de références à domicile pour les enfants. Ainsi, « ma » cellule ayant lieu dans la maison de Clara, sa fille Eliana participait de près ou de loin aux réunions. Pourtant, Eliana avait sa propre cellule de jeunes. Tiago et Rosa venaient toujours avec leur fils de deux ans, trop petit encore pour faire partie d'une cellule mais qui participait aux activités pour les enfants lors du culte du dimanche[179]. *Videira* élimine toutes les excuses pour ne pas baigner ses enfants dès leur naissance dans la présence de l'Esprit saint, à l'église et aussi à la maison.

Mais le pentecôtisme n'est pas simplement une nouvelle tradition religieuse qui s'est établie ou est en train de s'établir au sein des familles. Le pentecôtisme est aussi une « tradition de conversion » particulière. Et dans ce sens, avec son arrivée au Brésil, on pourrait dire que le pentecôtisme apporte une donnée nouvelle dans la culture (religieuse) brésilienne. La conversion est constitutive du pentecôtisme : elle est une expérience primordiale et bouleversante, et une condition *sine qua non* pour se dire *crente*.

Elle peut marquer l'appartenance à une communauté religieuse particulière, comme *Videira*, où la glossolalie fait partie de cette expérience primordiale. Elle est suivie du baptême par immersion, « cérémonie collective [qui] correspond à la reconnaissance officielle de l'adepte par la secte » (Corten, 1995, p. 50) et se réalise dans une vie sanctifiée. A *Videira*, la dimension d'appartenance à une communauté religieuse particulière est sans doute plus accentuée étant donné que la conversion y signifie également une conversion à un mode précis d'être église, l'église en cellules, et ce du moins dans le chef des leaders.

Mais nous voyons, dans les récits, que l'expérience de la conversion fait davantage partie d'un univers pentecôtiste qui va au-delà des institutions particulières et de leurs rites collectifs. Tiago a été baptisé dans l'église de ses parents mais sa conversion n'arrive que beaucoup plus tard dans une autre dénomination. Cristiane se convertit à *Deus é Amor* mais elle sera baptisée plusieurs années après à l'*Assembléia de Deus*. Le parcours de Clara et Ricardo va de l'expérience de la conversion à un engagement fort, puis vers le rejet de tout ce qui est lié à l'église pour finalement y retourner. Ici, la conversion ne signifie pas tant l'entrée dans une communauté religieuse qu'un nouveau rapport à Dieu, aux choses de Dieu : ils cherchent Dieu, ils trouvent Dieu, ils questionnent Dieu, ils se détournent (ou non) de Dieu... Ils peuvent perdre leur confiance dans certains hommes de Dieu, et parfois en Dieu. Mais ils prennent conscience que la faute des hommes n'est pas la faute de Dieu.

[179] Au Brésil, certaines filiales de *Videira* ont même des *Redes Radicais Baby* (à partir de 0 ans). Il y a aussi maintenant des cellules pour petits enfants.

Il s'agit ici de la conversion dans « son sens trivial originel : l'action de "se tourner vers" » (Blaquart, 2012), un mouvement de rapprochement envers Dieu. Et la manière de « se tourner vers » est fournie par la tradition religieuse, ici pentecôtiste. Elle prend racine dans la *casa*. Mais *Videira* assure un « coup de main » en organisant les *Encontros com Deus*. Ils sont un passage presqu'obligatoire pour les nouveaux venus. Le programme de l'*Encontro* guide les participants vers une manière de se convertir spécifique, par l'enseignement des points clefs de sa doctrine et en suscitant l'ambiance propice, émotionnellement forte. A *Videira* la conversion se présente comme un événement à la fois « prévu » (la *rencontre* avec Dieu) et « imprévu » (le *miracle* de la conversion)[180].

Cristiane découvre l'*Encontro* bien après son expérience primordiale de conversion et trouve que « c'est trop bon ». Pour elle, c'est *l'*événement auquel il faut participer (moi incluse pour ma recherche) pour rencontrer Dieu. Pour elle-même, c'est encore un moment ressourçant et merveilleux qui lui permet d'améliorer sa relation avec Dieu. Du coup, elle n'hésite pas à participer à tous les *Encontros* qui ont lieu à *Videira*. Et Tiago, préparé par plusieurs signes de Dieu qu'il peut reconnaître parce qu'il accompagnait ses parents à l'église, a finalement son expérience de conversion lors d'un *Encontro com Deus*. Sa vie y est transformée (pour le moment définitivement) sans pour autant repasser par le rituel du baptême.

Dans ce cadre, il est intéressant de revenir brièvement aux stratégies de maintien des fidèles dans l'église de *Videira*. Les leaders de *Videira* n'ont pas seulement recours aux liens qui se tissent à travers la *casa*, mais également au renouvellement permanent de l'expérience primordiale de la conversion. Ils mettent tout en œuvre pour créer une « soif » de cette expérience, à commencer par l'*Encontro*. Rappelons ces paroles du pasteur Ricardo à ce propos :

> Quand tu commences à avoir ces expériences spirituelles, tu vas même dire « non, j'en ai déjà, j'en veux plus ! ». Donc cette recherche pentecôtiste est une spirale qui ne lâche plus notre vie. Donc, celui qui entre là-dedans, est contaminé pour le reste de sa vie. (Pasteur Ricardo, *Videira*, Bruxelles, 07.02.2013)

La place primordiale accordée à la louange lors des cultes, des multiples conférences-shows et des retraites – dont certaines sont appelées justement des *Reencontros com Deus* – doivent permettre de rester « tourné vers Dieu ». Je dirais presque, de vivre la conversion en permanence.

[180] Roberto DaMatta (1997b, p. 47) distingue trois types d'événements sociaux : 1. ceux qui font partie de la routine, du jour-le-jour ; 2. ceux qui se trouvent en dehors de la routine, mais sont prévisibles et réunissent les personnes (fêtes, cérémonies, rencontres, bals…) ; 3. et ceux qui sont extraordinaires et imprévisibles (tragédies, catastrophes, miracles…).

Chapitre 3 -
Quand il y a *casa* et voisinage…

Dans le chapitre qui précède, la *casa* apparaît à partir de son noyaux initial et de base : la famille nucléaire. Cette compréhension restreinte a été inspirée par les récits de mes interlocuteurs qui sont assez focalisés sur famille au sens réduit. Or, comme j'ai eu l'occasion de le dire dans la première partie, la *casa* ne se limite pas à cette unité. Elle s'étend à la famille au sens large, aux amis, à certaines connaissances, pour autant qu'ils partagent les mêmes valeurs, c'est-à-dire à ceux « qui nous tiennent comme une personne et un ami » (DaMatta, 1986, p. 30).

Ce sont ceux que l'on admet chez soi. C'est le voisinage qui relie les maisons entre elles. Pour passer d'une maison à l'autre, la rue est un passage obligatoire ; « mais le risque est bien récompensé : les relations de voisinage renforcent la lutte quotidienne contre les dangers de la rue » (Soares, 2009, p. 257). Car le voisinage suppose une relation de don/contre-don, la solidarité et la réciprocité, sans quoi on n'admettrait pas le voisin chez soi.

Cette situation de relationnement est possible au Brésil. Même si dans un contexte comme celui de Goiânia, l'urbanisation et les migrations mènent vers un repli sur la *casa* et tendent à réduire le voisinage, il y a toujours une *casa* et un voisinage. Or, nous savons qu'à Bruxelles, tous les deux manquent cruellement aux migrants brésiliens. Ils se trouvent dans une *rua* peuplée de « démunis » et de *malandros*, caractérisée par une égalité « insoutenable ».

Cette disparité se lit dans la place du religieux dans les relationnements et dans les pratiques religieuses. Pour bien la saisir, je ferai un bref retour au Brésil, où il apparaît que le relationnel se superpose aux différences religieuses et même encourage l'échange de pratiques et de croyances religieuses, le butinage religieux. Cela me permettra dans le chapitre suivant de montrer par contraste ce qui se passe à Bruxelles. Là, c'est la différence religieuse qui se superpose au relationnel, car le critère religieux oriente d'emblée les relationnements. D'emblée, le butinage religieux est exclu.

1. La *casa* au-delà des divergences religieuses

Dans la *casa*, les convictions religieuses ont une place ambigüe. Elles peuvent gouverner la vie des personnes mais c'est généralement le respect et l'amitié qui gouvernent les relations entre ces personnes. Si les amitiés peuvent être encouragées par des croyances communes, ou semblables, ce sont néanmoins les liens de solidarité et le principe de bonne entente qui précèdent les croyances. Les convictions religieuses (comme les convictions politiques) peuvent faire partie des conversations mais on évite les différends. Edio Soares observe :

> Pourtant, ces sujets tabous sont constamment évoqués dans la maison, mais ils restent cantonnés dans des espaces intermédiaires. Le paradoxe n'est qu'apparent : ces sujets sont évoqués moins pour mettre en discussion les divergences politiques ou religieuses des interlocuteurs que pour réaffirmer leur amitié. On s'aime malgré tout. (Soares, 2009, p. 243)

En effet, un jour en août 2014, je me trouve à la maison des beaux-parents de Júlia, qui commencent à souffrir de maladies de vieillesse. Nous y allons à pied, car ils n'habitent pas loin de chez Júlia. C'est un dimanche soir, et nous sommes nombreux. Son beau-père regarde la télévision dans le salon. Sa belle-mère, atteinte de la maladie d'Alzheimer, est assise dans sa chaise roulante dans l'*area* de la maison. Elle se trouve entourée de trois de ses filles, de Júlia et d'Enilsa, une mère célibataire aux capacités mentales réduites que la belle-mère à accueillie chez elle il y a plusieurs années.

Le thermos de café occupe son poste fidèle sur la table et l'on sert de petites tasses de café bien sucré, accompagnées de fruits et de gâteau. La conversation va bon train. Entre l'obsession des jeunes pour leur Smartphone, sur lesquels ils s'acharnent, tête baissée, et des échanges d'astuces de cuisine pour améliorer un gâteau ou avoir une recette rapide sous la main, Júlia explique pourquoi je suis de nouveau à Goiânia. C'est ainsi que s'entame une discussion sur les églises, avec la participation active, mais prudente, de toutes.

Nous commençons par rebondir sur une nouvelle qui faisait la une des actualités : l'Universelle a inauguré son Temple de Salomon à São Paulo. Chacune a son mot à dire et des critiques à demi-mot sont faites à propos des pratiques (financières) de l'IURD. Puis, nous parlons aussi de *Videira*, dont elles savent que c'est une église qui marche : « c'est toujours bondé, il y a plein de voitures ! ». Là aussi, chacune a son opinion. Une des belles-sœurs critique sa « structure pyramidale », hiérarchique. L'autre n'aime pas trop l'idée de cellule parce que « tu rends des comptes au responsable de la cellule, et c'est jamais avec le pasteur ». Elles me demandent si c'est réellement comme cela. Mais Júlia (qui fréquente normalement une communauté locale de *Fonte da Vida*) veut quand même aller une fois à *Videira* (avec moi). Car elle veut écouter le pasteur Aluízio qui, a-t-elle entendu dire, est une « bénédiction de Dieu ».

Mais au bout du compte, elles n'aiment pas trop désigner les églises par leur nom, et en particulier celles fréquentées par les autres présentes. Elles commentent surtout ceux qui « font » les églises, les pasteurs et les fidèles. Elles jettent parfois un regard sceptique sur les pasteurs mais généralement, chacune aime bien « son » église parce que justement elles y connaissent tout le monde. Enilsa par contre – qui avait déjà annoncé sa résolution d'aller visiter le Temple de Salomon – dit sans ambages que dans son église « on ne se parle pas, seulement avec le pasteur ». Et cela lui convient vraisemblablement.

La discussion s'échauffe un peu mais n'éclate jamais car il y a un consensus général : chacun doit « faire sa part » en ce qui concerne Dieu, peu importe l'église, peu importe la conviction religieuse.

Le lendemain, quand nous ne sommes que nous deux, Júlia revient spontanément sur la conversation pour me détailler les convictions et pratiques religieuses des autres ; une telle va à telle église mais elle est très dédiée, Enilsa va à l'Universelle et se fait exploiter, une autre belle-sœur est en réalité spirite (mais elle ne le dit jamais)… Elle sait que tout le monde n'est pas d'accord, mais elle sait aussi que personne ne veut de conflits. Car ce qui prime c'est de se retrouver tous ensemble. Bref, c'est la famille (et ses extensions : Enilsa et moi). Et en définitive, la conversation avait eu lieu à l'occasion d'une autre chose plus cruciale : se retrouver auprès des (beaux-)parents immobilisés par leur âge et leur condition physique, et partager leur prise en charge.

Ce qui importe donc, c'est le dialogue, l'échange. Alors qu'il est empêché par le Smartphone, les recettes de cuisine le favorisent. Et le religieux se trouve en quelque sorte dans un entre-deux : la différence des convictions nourrit la conversation mais on évite à tout prix qu'elle soit cause de rupture. Il ne faut donc pas toujours tout dire, ne pas nommer les choses de manière explicite, et trouver un dénominateur commun : ici, Dieu.

Au Brésil, et en particulier à la maison, régie par l'amitié, la solidarité et le partage, la *casa*, le relationnel se superpose aux convictions (Soares, 2009). Fréquenter des personnes avec des convictions diverses, catholique, pentecôtiste, spirite, bouddhiste… n'y cause donc pas (ou peu) de problèmes, quand il s'agit de la famille, des amis. Ce sont ceux que l'on admet chez soi et qui ont un comportement en accord avec la *casa*.

C'est ainsi que Nelsivan pouvait me dire de manière naturelle et décontractée qu'au Brésil :

> Ma famille était entièrement, disons, religieuse. Il y a plusieurs ramifications au sein de la famille. Il y a une partie de la famille qui est bouddhiste, il y a une partie de la famille qui est catholique et il y a une partie qui est évangélique. J'arrivais à vivre avec les trois religions. Mon père et ma mère ont opté pour la ligne évangélique. J'ai été élevé dans une famille évangélique. (Nelsivan, Bruxelles, 26.04.2012)

La maison étant « en fin de compte un espace d'amour où l'harmonie doit régner sur la confusion, la compétition et le désordre » (DaMatta, 1986, p. 27), elle est aussi un lieu qui favorise la circulation des « choses » par la nature des relations qui y priment. Parmi ces « choses », il y a les pratiques et croyances religieuses. C'est ce qui permet le butinage religieux.

2. Du butinage religieux et de ses « sens »

En socio-anthropologie, certains auteurs (Soares, 2009 ; Willaime, 2003) approchent le religieux de manière relationnelle – approche inspirée par l'étymologie du mot religieux. Leurs analyses vont dans le sens de DaMatta mais elles sont plus complexes et subtiles. Ils considèrent le religieux comme un *système de don* à trois dimensions[181]. L'une est verticale, entre les croyants et les entités

[181] L'idée originelle vient de Camille Tarot (2000).

de l'autre monde ; l'autre est horizontale, entre ceux qui croient ; et la troisième dimension, longitudinale, est celle de la filiation des ascendants (ancêtres) aux descendants. Le religieux comme système de don permet « de rendre compte des formes spécifiques de sociabilité religieuse. Ainsi, si le don constitue "le moteur et le performateur" des alliances, dans l'univers religieux cette alliance est tissée en trois dimensions, dont la référence à la dimension verticale fait la spécificité des "alliances religieuses" » (Soares, 2009, p. 44).

Le don à dimension verticale serait ainsi fondateur d'une tradition religieuse et générateur des dons à dimensions horizontale et longitudinale. Si l'on retrouve ces trois dimensions du don dans les différentes traditions religieuses, la manière dont celles-ci les mettent en œuvre varient. Ainsi, « chez les afro-brésiliens, le rite de communion implique formellement les trois dimensions du religieux. En effet, chaque fille ou fils de saint partage son assiette avec son *orixá* (dimension verticale et longitudinale, un *orixá* étant aussi un ancêtre lointain) ; ensuite, les filles et fils de saint partagent leurs assiettes (dimension horizontale). » (Soares, 2009, p. 268). Par contre, dans des églises néo-pentecôtistes telle que l'IURD, qui met en avant la théologie de la prospérité, la dimension verticale prime au dépens des deux autres (Mareels, 2010a ; Soares, 2009).

La pratique du butinage religieux permet de multiplier les dons verticaux avec des entités d'en haut différentes, et donc, de multiplier les possibilités de donner du sens aux événements de la vie, heureux et surtout malheureux. En effet, elle est une pratique combinatoire du religieux qui repose sur la présence de différentes tendances religieuses et qui recrée une réalité religieuse plus adéquate.

S'il a un côté imprévu, le butinage ne se fait cependant pas tout à fait au hasard. Il s'opère au sein de la tradition avec ces différentes variantes religieuses, tradition qui varie pour chacun, plus ou moins plurielle selon un bagage religieux propre et selon ce qu'il y reconnaît comme producteur de sens. Rappelons-nous les « lieux d'interlocution », favorisés par les syncrétismes religieux. Ils faciliteraient la conversion, mais aussi le butinage. C'est ainsi qu'il est en quelque sorte délimité de l'intérieur par celui qui butine et de l'extérieur au gré des liens sociaux. Car le butinage se déroule également dans la dimension horizontale du don, non tant à l'intérieur d'une dénomination religieuse donnée qu'à travers les traditions religieuses. Il est possible grâce au voisinage, où s'échangent « le sel, le sucre et la ciboulette » mais aussi les « choses » religieuses. Mais, les différentes traditions religieuses ont encore leur « mot à dire » sur ce qui est échangeable dans les voisinages.

> Par exemple, un *macumbeiro* entrera aisément, ou du moins sans trop de difficultés, dans le territoire chrétien catholique ou évangélique, alors qu'un *crente* ne fréquentera normalement pas un *terreiro* afro-brésilien. Cela dit, […] à la tombée de la nuit "tous les chats sont gris" […]. De plus, la pratique du butinage religieux s'ouvre, du fait même de la mobilité qu'elle implique, à toutes sortes d'imprévus religieux dans l'itinéraire du pratiquant. (Soares, 2009, p. 272)

Le pentecôtisme n'échappe pas au butinage, mais il peut le limiter. En effet, il est cette « tradition de conversion » particulière qui instaure l'exclusivité et la fidélité, alliées à une cosmovision manichéenne du bien, le « nous *crentes* », contre le mal, mais aussi le « monde » – le *mundão*, comme le dirait Edmilson, quand ce « monde » menaçant est vraiment sous l'emprise du diable.

Vraisemblablement, les églises pentecôtistes cherchent en premier lieu à fidéliser les *crentes* à leur propre « offre religieuse », comme nous avons vu dans *l'Assembléia de Deus* fréquentée par Cristiane à Goiânia et comme tente de le faire *Videira*. Elles n'y arrivent pas toujours, mais elles peuvent mettre en place un univers exclusif de circulation, où ce n'est pas tant la dénomination qui importe mais bien une relation particulière avec Dieu. C'est ce qui arrive à Clara qui ne s'identifiait plus à une dénomination ni à ses leaders, mais qui obéit à Dieu. Même Ricardo, pourtant pasteur à *Videira*, une église à l'identité forte, semble mettre en avant d'abord son lien particulier avec Dieu. C'est Dieu qui l'envoie, à travers ce pasteur nord-américain, travailler à *Videira*. *Videira* se réduit alors presque à une méthode, un prétexte qui permet au mieux de réaliser sa relation avec Dieu.

Quand cette tradition s'établit dans un contexte urbain tel que Goiânia, où le danger de la *rua* – ancré si fortement dans l'imaginaire nostalgique du *sertão* – gêne la formation d'un voisinage pour relier les *casas*, et du coup, réduit les possibilités de don et de contre-don, la pratique du butinage peut se voir encore plus réduite. Elle semble endiguée par une tradition particulière, pentecôtiste. A Bruxelles, comme nous le verrons maintenant, le butinage est quasi impossible, car il y a un renversement de la situation.

Chapitre 4 -
Quand il n'y a plus que la *rua*…

La migration limite encore plus les possibilités d'échange, elle diminue le voisinage de manière radicale, voire « démunit » de voisinage. En arrivant à Bruxelles, comme nous l'avons vu, il n'y a que des « démunis », incapables de réciprocité ou qui la refusent. La *rua* se fait omniprésente et est dominée par la *malandragem*. Il n'y a plus de voisinage pour relier les *casas*, si *casa* il y a. Dans ce contexte, les migrants pentecôtistes vont tenter de recréer un voisinage pour permettre l'échange, le don et le contre-don. Ils le feront à partir des critères religieux qu'ils ont incorporés depuis l'enfance et considérés comme efficaces. Ainsi, à l'inverse du butinage religieux, dans lequel le voisinage permet de multiplier les solutions religieuses, c'est ici une solution religieuse qui permet de créer et multiplier un voisinage. Celui-ci est donc d'emblée pentecôtiste.

Pour ce faire, ils vont d'abord chercher une église. Comme nous le verrons, ce n'est pas n'importe laquelle. En effet, le choix d'un lieu de culte est fortement déterminé par une relation déjà établie avec une « personne » *crente*, un ami ou un membre de la famille qui fait montre de cohérence entre foi, pratique et norme pentecôtistes.

1. Trouver une « personne » *crente*

Ainsi, Edmilson, en arrivant à Bruxelles, fait quelques « visites » dans des églises différentes. Ce sont des églises de type *Assembléia de Deus*, plus traditionnelles et restrictives, qui n'ont pas grand-chose en commun avec l'église qu'il fréquentait au Brésil. Bien que cela lui permette de rencontrer Dieu, il n'a pas de raison d'y rester car il n'y connaît personne. Ce n'est que quand il chatte avec son ami Luciano, qu'il avait connu à Setúbal et dont il connaissait la fiabilité – c'était un *ami* –, qu'il découvre une église où aller : *Videira*. Elle aussi est différente de sa familière *Brasil para Cristo* et il connaît bien la critique sur les églises en cellules. Mais Luciano est leader de cellule, et un des « anciens » de l'église. Edmilson connaissait donc sa qualité en tant qu'ami, mais en outre, Luciano est réellement engagé dans cette dénomination au fonctionnement particulier. Il commence à fréquenter la même église en entrant dans la cellule de Luciano.

Quand Tiago débarque à Bruxelles, il n'était vraisemblablement pas à la recherche d'une église. Et il était encore moins à la recherche de Dieu – c'est plutôt Dieu qui s'est présenté à lui à travers plusieurs signes. Par contre, il était bien à la recherche de personnes fiables, qui pourraient lui offrir un salaire digne et avec qui partager un logement. Le logement de la « cousine d'un type que connaissait son frère » n'est que peu accueillant. Après un mois, il emménage avec trois autres Brésiliens. Parmi ces trois, il y en a un qui se distingue par son comportement. *Crente*, il ne boit pas,

ne fume pas et il fréquente assidument l'église de la *pastora* Beatriz. Les deux autres sont aussi *crentes*. Ils vont à l'église du pasteur Falcão qui vient par ailleurs leur rendre visite. Mais cela ne les empêche pas de continuer leurs mauvaises habitudes. Ce sera le premier qu'il suivra, ce qui le mènera finalement à sa « vraie » conversion.

Le renouvellement de sa foi lui a permis de redonner sens au « non-sens », c'est-à-dire aux multiples souffrances et échecs depuis Uberlândia jusqu'à Bruxelles. Mais ce n'est pas cette recherche de sens qui l'a guidé. Avant de chercher Dieu, il a été à la recherche d'une relation fiable, une personne à qui accorder sa confiance du fait de la cohérence de son comportement[182]. Cohérence jugée selon les critères incorporés au sein de sa famille au Brésil ; ceux-là même qui ont donné lieu à ce premier tournant heureux dans sa jeunesse parce qu'ils ont rétabli la *casa* : des critères religieux.

Nous ne savons pas vraiment ce que Rosa est allée chercher d'abord. Elle est accueillie par sa sœur et belle-famille, mais il semble que son réseau soit très limité : elle ne trouve pas de travail digne de ce nom et est prête à repartir au Brésil. Sa sœur et son beau-frère vont à *Deus é Amor*, et elle les y accompagne. Cependant, sa sœur et son beau-frère y vont vraisemblablement avec peu de conviction : ils ne font que « chauffer le banc » et « ne suivent pas la vision de l'église ». Car sa sœur « va là mais elle met des pantalons, coupe les cheveux, teint les cheveux, utilise des bijoux… ». En plus, les femmes sont séparées des hommes mais « ils vont et s'asseyent ensemble ».

La séparation des sexes n'est, d'après ce que je sais, pas pratiquée à *Deus é Amor* (mais bien à la *Congregação Cristã*). Mais ici, il n'importe pas de savoir si *Deus é Amor* applique ou non cette norme. Ce qui est significatif, c'est cette attribution de normes spécifiques par Rosa et Tiago. Ce procédé met en relief l'incohérence dans les pratiques religieuses de la sœur et du beau-frère de Rosa. Et ce par opposition au frère du beau-frère, qui est homosexuel. Malgré le fait qu'il n'arrive pas à « arrêter d'être homosexuel », il « va toujours à l'église ». Il a visiblement la foi et persiste – même s'il n'y pas encore de « résultat ».

Clara et Cristiane, elles, ont été guidées « naturellement » vers *Videira*. Bien sûr, elles connaissaient déjà l'église à Goiânia, l'une depuis plus longtemps que l'autre. Mais la présence de leurs frères et/ou sœurs est un facteur encourageant. Rappelons-nous que Claudia, la sœur de Clara, y occupe le poste de secrétaire. Cette fonction lui a été accordée par son engagement, le mérite qui, comme nous le savons, est primordial à *Videira*. Par ailleurs, à Goiânia, c'était elle aussi qui avait prié pour Clara quand elle s'est trouvée à l'hôpital après son suicide.

En ce qui concerne Cristiane, elle a des frères et sœurs à *Videira* tant à Goiânia qu'à Bruxelles. A Goiânia, un de ces frères seraient même en voie de devenir pasteur. A Bruxelles, son frère Hélcio en

[182] Si les deux autres n'avaient pas un comportement en cohérence avec leur foi, le pasteur Falcão a lui aussi fait défaut à ce niveau. Cf. partie 5.

fait partie depuis longtemps. Bien qu'il ne soit pas leader, il y est un membre apprécié et fortement présent aux multiples événements et à la cellule.

Pour récapituler, nous voyons que nos interlocuteurs puisent d'abord dans leurs bagages les valeurs « sûres » de la *casa*, celles qui ont déjà montré leur efficacité en restaurant les liens de solidarité et de partage. La *casa* par excellence est désormais régie par des valeurs pentecôtistes. Or à Bruxelles, toute *casa* est absente, il n'y a plus de « substance commune » qui assure de manière « naturelle » la bonne entente et l'échange. Les critères qui amorcent alors l'établissement de liens sociaux sont des valeurs religieuses qui s'articulent de manière particulière. Il s'agit de la foi, de la pratique religieuse, et de la normativité qui les accompagne.

L'idée de base est que celui qui a la foi, pratique ; et il pratique selon les normes propres à la doctrine de la dénomination qu'il fréquente. Ces trois éléments, foi, pratique et norme, *et* la cohérence entre eux, sont ce qui permet de reconnaître, pour commencer, un « personne » *crente*. C'est quelqu'un qu'on admettrait dans sa *casa* parce qu'il partage les mêmes valeurs, cette cohérence, peu importe en fin de compte la dénomination.

2. La *casa* et la *rua* à l'église

Une fois arrivé dans une dénomination, ce sont ces mêmes critères qui vont guider la formation d'un réseau. L'église va permettre l'inclusion dans un voisinage, qui permettra de faire face à la *rua*, qui permet le don et le contre-don, de choses spirituelles certes, mais aussi matérielles.

Cela ne veut pas dire que l'on s'y entendra avec tout le monde. Nous l'avons vu : Priscila fréquente *Videira*, mais elle n'est pas une amie de Cristiane, alors que Fabiana qui fréquente *Deus é Amor*, l'est bien. Pour Cristiane, Priscila fait partie de la *rua*, alors que Fabiana fait partie de la *casa*. En effet, à l'église, il y a à la fois quelque chose de la *casa* et quelque chose de la *rua*.

2.1. L'église dans les maisons

J'ai déjà largement développé le principe de l'église en cellules. En termes ecclésiologiques, l'église est conçue comme un lieu où l'on se réunit dans la présence de Dieu, peu importe le bâtiment. L'église est tant dans le temple que dans les maisons, tel que le faisaient les premiers chrétiens. En termes théologiques, l'église en cellules participe de la construction du royaume de Dieu, voire annonce le prochain retour du Christ, car l'église en cellules est l'église de la fin des temps. A *Videira*, cette vision eschatologique est accentuée par l'entreprenariat spirituel qui distingue le simple *crente* du vainqueur. Au niveau stratégique, l'église en cellules doit permettre de maintenir les fidèles, par l'instauration de liens de don/contre-don verticaux et horizontaux . Au niveau horizontal, l'échange doit être encouragé en regroupant les fidèles par affinité.

Comme je l'ai dit, les leaders de *Videira* perçoivent la *casa* dans la maison. La cellule doit être un témoignage convaincant pour les non convertis qui entrent dans l'intimité de la maison. Il se fait cependant qu'à Bruxelles, la plupart des nouveaux-venus à *Videira* sont déjà convertis. En réalité, le fameux *« Batismo dos 100 »* concernait surtout des jeunes amenés par leurs parents et qui avaient donc baigné dans une *casa* pentecôtiste. Ils n'étaient pas encore passés par le rituel du baptême, qui selon l'idée du libre arbitre, ne peut se faire qu'à l'âge de raison (l'adolescence). Ainsi par exemple, lors d'autres baptêmes, la fille de Clara, Eliana, s'est baptisée quand bien même elle eut la foi bien avant ce rituel.

A Bruxelles, la cellule est pourtant bien un témoignage, non pas tant pour les non convertis que pour les convertis. Dans un cadre religieux, ceux-ci entrent dans la maison des autres et se trouvent parmi un cercle réduit de gens qui se disent au prime abord *crente*. D'une part, cette intimité permet d'examiner de près les autres, selon le critère de cohérence entre foi, pratique et normativité. Vu l'attention accordée à l'engagement dans une église en cellules, cette cohérence occupe d'emblée une place importante. Et ce d'autant plus qu'il y a un contrôle vertical fort, qui est rassurant et marque d'un sceau de légitimité les fidèles.

Souvenons-nous de la sœur et du beau-frère de Rosa. Ils étaient déjà venus à *Videira*, « mais ils ne tiennent vraiment pas parce qu'ils savent que *on va leur demander quelque chose*, qu'ils vont devoir *se dédier* plus » (souligné par moi). Dans l'église de la *pastora* Beatriz, Rosa s'est dédiée et obéit aux normes de l'églises. Cela lui a permis de tisser un lien avec Tiago, qui non seulement a ouvert la voie au travail mais est aussi devenu son mari. En outre, la cohabitation avant le mariage étant interdite à *Videira*, ils se sont rapidement mariés.

Cet examen de près permet donc d'une part, de mettre les autres « à leur place », non pas selon un critère économique mais religieux. D'autre part, il permet l'établissement de la confiance. La cellule permet de s'engager dans une relation de don et de contre-don, de solidarité et de réciprocité. Selon la vision de l'église, une telle relation est même en quelque sorte obligée. Celle-ci concerne bien entendu les « services spirituels » – aider l'autre à « croître dans la foi » – mais aussi des services matériels. Il y est possible, en tant que « démuni », de demander quelque chose. Les membres se trouvent face à des « personnes » susceptibles de faire un don sans pour autant qu'ils puissent le rendre. Mais ils sont du moins dans la disposition d'un don futur. Les migrants brésiliens y acquièrent une « face ». Comme nous l'avons vu dans la cellule que je fréquentais, Edmilson fit savoir qu'il cherchait un logement et il le trouva à travers le propriétaire de Clara. Maria Teresa me demandait des renseignements à propos d'une formation et Clara me demandait de l'accompagner pour inscrire sa fille dans une école. Pour moi, il n'a jamais été aussi facile de poser des questions ou de demander des entrevues à des migrants brésiliens, qui sont généralement méfiants – est-ce que je ne risque pas de les dénoncer, d'autant plus que je suis « légale » ?

Les « affinités » qui dans la *rua* sont source de tensions, mènent dans la *casa* à un échange. Ici, les préoccupations communes peuvent être partagées. L'échange et le partage permettent de se fortifier, de pouvoir affronter la *rua*. Rappelons-nous également les témoignages sur des expériences à la fois positives et négatives. Dans la cellule, il est possible de dire ce que l'on a (trouvé) – un meilleur travail, un *patrão*, un logement – sans pour autant se sentir menacé par les autres. Par ailleurs, ces « possessions » sont d'emblée placées sous le signe de la bénédiction divine, et donc en quelque sorte protégées. Mais, cette bénédiction divine se trouve renforcée à travers les histoires sur l'attitude dépréciative envers les *crentes* de la part de collègues de travail. Le partage des préoccupations, tout comme les repas ou la *saudade*, sont possibles parce que la cellule est basée sur le partage de ces valeurs fondatrices, religieuses.

Les cellules doivent aussi mettre en place des événements, explicitement pour créer du lien entre les personnes, tels que les *eventos ponte*. Dans « ma » cellule, il s'est avéré que la motivation n'y était pas trop. Mais d'autres cellules, en particulier des jeunes, en organisent régulièrement : des sorties au parc, au bowling, un repas dans un resto… Ces événements n'ont pas lieu dans les maisons, mais justement en dehors de la maison.

Lorsqu'on est localisé dans la cellule d'unetelle ou d'untel, des renseignements peuvent être demandés à propos d'un membre d'une cellule. Un réseau « certifié » se crée, un voisinage, qui s'élargit aussi par la multiplication des cellules. Par ce procédé naissent des arborescences de cellules, les *redes*, qui se réunissent parfois lors des rencontres de plus grande ampleur. Enfin, il y a aussi les grandes fêtes de l'église, où toutes les cellules se retrouvent : les fêtes de nouvel an ou de la Saint-Valentin, les soirées dj ou autres, la *Festa das Nações* ou la *Festa Caipira*. Chaque cellule y est par ailleurs identifiable par la prise en charge de tâches particulières, celle-ci du nettoyage, d'autres des échoppes de plats culinaires, une autre encore pour la logistique…

Les voisinages s'agrandissent et les informations circulent. Des passages se font entre les *casas*. Ainsi, Edmilson trouve un frère avec qui partager un logement et un emploi dans la société d'un autre frère, du fait des renseignements favorables reçus à l'église. Ils se sont avérés véridiques par après : non seulement il a un contrat en bonne et due forme mais il est respecté et reconnu pour son sérieux (cf. test). Clara et Cristiane ont maintenant un large réseau d'amis. Mais elles y ont aussi des responsabilités qui font d'elles des personnes connues. Clara a laissé sa fonction de leader pour mieux s'investir dans celle de *tia*. Cristiane est leader de cellule et donne cours au séminaire, après y avoir obtenu son diplôme. Jusqu'à il y a peu, elle ne travaillait pas mais son réseau lui permettait de survivre. Rosa a repris le travail d'une autre femme dans l'église, par l'intermédiaire de Tiago. La relation avec sa sœur ne semble pas des meilleures, mais elle a maintenant fondé sa propre famille, avec Tiago et sous le signe de Dieu. Quant à Tiago, son frère est venu le rejoindre à Bruxelles, ils sont associés dans la même société et fréquentent la même église.

Dans une église en cellules, et en particulier à *Videira*, les liens entre les personnes, les liens horizontaux, sont fortement doublés des liens que ces personnes créent avec Dieu, les liens verticaux. Mais dans la vision de l'église, la relation de don/contre-don entre *personnes* est non seulement horizontale mais aussi verticale. Il apparaît cependant qu'à Bruxelles, les relations horizontales entre les personnes sont bien plus accentuées que les relations verticales. Si l'engagement des fidèles s'inscrit dans la méritocratie eschatologique propre à *Videira* (et peut contribuer à la croissance de l'église), les fidèles s'en servent surtout pour mesurer les aux autres. Entre fidèles, la dimension individualiste de l'entrepreneur spirituel est mise de côté pour encourager le partage. Ce qui est le plus urgent, primordial pour ces migrants brésiliens, c'est la création d'un voisinage, pour la (sur)vie et, bien sûr, la réussite du projet migratoire. Certes, des leaders se profilent et sont gages de crédibilité. Mais la concurrence entre leaders n'est pas patente[183] et les leaders ne sont pas forcément les personnes les plus populaires.

Ainsi, j'ai eu l'occasion de participer une fois à une autre cellule. Le leader de la cellule, un homme, se profilait réellement comme un « petit pasteur ». Il avait déjà réussi à multiplier sa cellule et il maîtrisait la parole qu'il distribuait ensuite habilement aux membres présents. Il avait bien intégré le langage de l'église et la partie spirituelle de la réunion se déroulait selon le chronométrage voulu par les pasteurs (pas plus d'une heure). Or lors du repas qui suivit, il se trouvait assez isolé tandis que la conversation entre les autres membres allait bon train. De même, lors de cette réunion, les deux cellules qu'il avait (pro)créées se trouvaient réunies. Quand j'ai voulu participer à la cellule de l'autre leader, son disciple, celle-ci me dit que « c'était impossible » car « nous faisons une réunion avec l'autre cellule [de son discipulateur] », ce qu'ils semblaient faire quasi une fois sur deux.

De cette manière, il semble que les fidèles de *Videira* à Bruxelles détournent en quelque sorte les propos des pasteurs. Fidèles et pasteurs perçoivent la *casa* dans la maison. Mais leurs objectifs diffèrent. Leur point de départ est différent. Les pasteurs poursuivent un but institutionnel, et leur carrière ecclésiale, ce qui était prégnant dans l'entrevue avec le *pastor* Ricardo. Il pense avant tout de manière verticale. Les fidèles sont à la recherche d'un voisinage. Ils pensent de manière horizontale. En outre, rappelons-le, étant des « transmigrants », ce voisinage n'est en fin de compte que transitoire.

Cette différence de préoccupation était visible aussi dans la manière dont les pasteurs envoyés depuis Goiânia et la *pastora* Beatriz concevaient le rôle du pasteur. Les premiers partaient d'une conception très « videirienne ». La seconde, par contre, qui avait traversé tous les déboires du

[183] Je ne peux que relater ce que j'ai observé à Bruxelles. Or, en discutant plusieurs fois avec Guilherme Burjack, qui a fait des recherches à *Videira* à Goiânia, il me semble que la concurrence entre leaders est significativement moins importante à Bruxelles qu'à Goiânia.

migrant brésilien à Bruxelles[184], se focalisait énormément sur le fait de prendre soin les uns des autres, de prêter attention aux souffrances des migrants. Hélcio me racontait par ailleurs qu'avant que l'église de la *pastora* Beatriz ne fasse intégralement partie de *Videira*, les cellules ne se multipliaient pas, « parce que elles étaient formées par des groupes de familles ou d'amis qui restaient fortement entre eux ». C'est à cette occasion qu'il proféra cette affirmation – cruelle dans le contexte migratoire que nous connaissons – que « l'amitié tue la cellule ».

Dans d'autres églises que *Videira*, l'importance de la création d'un voisinage apparaît également. En particulier dans les petites églises, qui fonctionnent à elles seules presque comme des cellules. Il n'y a pas cette focalisation sur la croissance de l'église mais bien sur l'être ensemble de personnes dignes de confiance. Elles forment des voisinages de familles particulièrement fidèles. Ainsi, l'église du pasteur Jakson, qui avait eu il y a dix ans plus de deux cents membres, se trouve aujourd'hui réduite à une trentaine de personnes, presque toutes des membres de la première heure. En semaine, ils se retrouvent dans les maisons, car en principe, c'est aussi une église en cellules. Mais c'est le culte du dimanche et le repas qui suit qui forment le moment principal de l'église.

Parfois, comme nous l'avons vu, ce nouveau voisinage permet même de se refaire une *casa*. C'est ce qu'ont fait Rosa et Tiago, qui se sont mariés et ont des enfants. D'autres restent prudents, comme Edmilson, qui préfère ne pas partager ses problèmes. Il a par ailleurs trouvé son épouse au Brésil, et non pas à *Videira* – même si l'église à Bruxelles constituait aussi un lieu de prospection. La proximité avec les autres, sous le signe de Dieu, et facilitée par les cellules, permet aux migrants pentecôtistes de sélectionner. Ils savent maintenant avec qui établir des relations et quel type de relation établir, pour le travail, pour partager un logement, voire pour se marier…

Du même coup, et toujours sous le signe de Dieu, ils savent aussi qui il faut éviter. Car la mise en relation que permet la *casa*, peut avoir une issue négative, quand les comportements ne correspondent pas à ce qui est attendu. A *Videira*, et vis-à-vis de moi, les membres se gardaient assez de parler mal des autres, de ceux qui ne font pas partie de leur voisinage. Mais nous avons vu que Cristiane savait bien « où placer » Priscilla.

Dans une autre cellule que j'ai visitée, une Brésilienne m'a ainsi mise à l'écart de son voisinage. Elle était venue avec sa mère, qu'elle avait fait venir du Brésil pour garder ses enfants afin qu'elle puisse travailler – elle s'était séparée de son mari. Sa mère n'était pas *crente* et a dû me suspecter de ne pas l'être non plus (?). En tout cas, « enfermée » avec ses petits-enfants, elle n'avait pas de vie sociale. C'était d'ailleurs pour cette raison que sa fille l'avait amenée à la cellule. La grand-mère me proposait de nous voir pendant que les enfants étaient à l'école : « on pourrait aller un boire un petit verre de vin, j'aime tant ça » – sous-entendant que le vin était interdit chez elle. J'avais accepté la proposition,

[184] Cf. partie 5.

avec enthousiasme, pendant que sa fille m'observait d'un œil sceptique. A la fin de la réunion, la grand-mère voulait que sa fille me donne son numéro de téléphone. Elle m'a donné le nom de son compte Facebook et elle n'a jamais répondu à mes demandes de devenir « amie ».

C'est avec l'aide de Cristiane que je tentais de visiter ainsi des cellules différentes. Parfois, elle insistait auprès des leaders sur le fait que mon but était de faire seulement une visite pour ma recherche. Une telle attitude de ma part ne correspond certainement pas aux enseignements de *Videira*. Néanmoins, avec les noms des leaders, je récoltais des numéros de téléphone, la commune où avait lieu la cellule et le moment de la cellule. J'ai réussi ainsi à participer à deux autres cellules, outre « la mienne ». Or, pour les autres, je trouvai porte close. Quand j'appelais, d'autres personnes répondaient au téléphone en me conseillant de rappeler plus tard. Je rappelais plusieurs fois mais plus jamais, ils ne décrochaient.

Ainsi, la cellule, et dans un sens plus large l'église, est un lieu qui permet à la fois l'inclusion et l'exclusion dans un voisinage. Alors qu'on laisse certains entrer dans la *casa*, d'autres restent dans la *rua*. Parfois, on ne trouve aucun voisinage dans l'église, qui ressemble alors tout à fait à la *rua*. On n'en perd pas sa foi, mais l'église devient alors un lieu à éviter. Dès lors, on devient *crente* sans église.

2.2. Les crentes sans église

Comme je l'ai déjà dit, j'estime qu'entre 3.000 et 4.000 Brésiliens fréquentent des églises pentecôtistes à Bruxelles. Cela représente entre 6 et 7% des migrants brésiliens – si nous acceptons qu'il y ait quelques 48.000 Brésiliens en Belgique. Ce pourcentage contraste fortement avec la proportion de pentecôtistes au Brésil (13%), et en particulier au Goiás (19%) et à Goiânia (20%). Si bon nombre de migrants brésiliens ne fréquentent pas d'église, cela ne veut pas pour autant dire qu'ils n'aient pas de croyances.

Alberto, que je connais depuis le début de mes recherches, ne fréquente aucune église. Mais il sait parfaitement où se catégoriser religieusement : il se dit *crente*. Pourtant, il n'a été baptisé qu'à l'Eglise catholique, à l'époque où ses parents étaient encore catholiques (aujourd'hui, sa mère est pentecôtiste, son père n'en dit pas trop). Qu'Alberto se considère *crente*, en se démarquant bien des catholiques, mais ne fréquente aucune église paraît paradoxal. Surtout quand on sait l'importance accordée par les *crentes* au fait d'aller à l'église. En outre, comme me le faisait remarquer Clara, « comment peut-on être fidèle à Dieu, si on ne donne pas la dîme ? ». Impossible de donner la dîme, si on ne participe d'aucune église.

Souvent, les Brésiliens désapprouvent ceux qui ne fréquentent pas d'église. Dans leurs critiques, ils partent de cette expression déjà mentionnée : *« vai pelo amor ou pela dor »*, on va à l'église par amour pour Dieu ou parce que l'on souffre. Ils reconnaissent que la souffrance est la raison la plus puissante et la plus courante, et que l'amour pour Dieu relève d'un idéal. Paradoxalement, dans la

suite de l'argumentation, certains estiment que contrairement au Brésil, il n'y a pas de *dor* à Bruxelles. Car l'argent viendrait plus facilement. C'est ce qui fait que, selon eux, beaucoup de Brésiliens à Bruxelles « *trocam Deus pelo dinheiro* », ils remplacent Dieu par l'argent.

Le projet migratoire, qui a pour objectif principal de gagner le plus d'argent possible dans le laps de temps le plus court, fait en effet que certains travaillent de nombreuses heures par jour et même le week-end. Cependant, nous avons vu que l'argent n'en vient pas forcément plus facilement. Par contre, la focalisation sur l'argent est très forte. C'est pour cela que les migrants tentent d'économiser le plus, au dépend d'un minimum de confort, de leur santé physique, voire de leur santé psychique. Et c'est pour cela qu'ils acceptent de travailler de nombreuses heures pour ne pas risquer de déplaire au *patrão* et de perdre ce travail difficilement trouvé. Sans travail, pas de revenus, et donc pas de réalisation d'un projet futur, ou tout simplement pas de moyens pour (sur)vivre à Bruxelles. Il leur reste peu de temps pour fréquenter une église. C'est d'ailleurs une des frustrations des pasteurs de *Videira* : les membres de leur église n'ont pas le temps de s'investir comme il se doit dans leur cellule, les réunions, les activités.

Alberto, comme je le disais, ne fréquente pas d'église. En réalité, il ne fréquente plus d'église. Car pendant un temps il allait à la *Comunidade Cristã* du pasteur Fernando. C'était à l'époque où il vivait avec sa copine, puis épouse. Il y allait parce qu'elle y allait : « pour faire plaisir à ma copine ». Il n'avait pas besoin d'étendre son réseau. Alberto n'a jamais été au « chômage » et malgré un patron (belge) qui lui doit jusqu'aujourd'hui deux mois de salaire et autres coups de *malandragem*, il a déjà accumulé une bonne somme d'argent tout en s'offrant le plaisir de sorties et de vacances.

Au moment où il allait à l'église, il me disait même avec insistance qu'il était important d'aller à l'église, car « on y va pour Dieu ». On y va pour renforcer sa relations de don/contre-don verticale, et *por amor*. En participant au culte et aux autres activités à la *Comunidade Cristã*, il fait connaissance avec les autres membres de l'église. Mais il avoue qu'il reste « plus à l'extérieur » que son épouse, il reste plus prudent.

Un jour, il découvre que son épouse le trompe, elle qui « parle de Dieu tout le temps ». Ils se séparent et Alberto ne va plus à l'église. Il n'y a plus d'épouse à accompagner mais surtout, il a appris qu'« il ne faut pas se fier aux *crentes* » (qu'il appelle « chrétiens » quand il parle en français).

> Les pires salauds sont des chrétiens ! Tous ceux qui magouillent, les impôts, les taxes, les faux papiers… se sont des chrétiens. Les pires magouilleurs se retrouvent tous à l'église. Ils parlent toujours de Dieu, ils prient en levant les bras mais ce sont les pires. Ce sont des hypocrites ! A l'église tu ne trouves pas de travail, ni de contacts. On te met à distance. Les chrétiens sont jaloux, ils n'aiment pas que tu t'en sortes bien. Dieu va t'aider mais *jamais* la personne va t'aider. (Alberto, Bruxelles, 26.10.2011)

A l'inverse de ce que nous avons observé précédemment, Alberto n'arrive pas à mettre en place un voisinage à l'église. La *rua* y persiste, avec sa *malandragem*, compétition et envie. Aussi, les autres à

l'église ne restent que des « démunis », ils n'ont aucune « face », exactement parce qu'ils ne veulent rien donner : « à l'église, tu ne trouves pas de travail, ni de contacts ».

Les critères religieux qui servent à juger les « bons », et qui sont par conséquent dignes de confiance, permettent également de mesurer les « mauvais ». Ce sont ceux qui sont incohérents. Ou comme le disait encore Alberto, « ce sont des chrétiens qui prétendent avoir la foi en faisant les gestes et en parlant en langues », alors qu'il sait qu'en dehors de l'église, ils ne mettent pas en pratique leur foi. Ce sont des gens malhonnêtes, et de surcroît *crente*s, ou du moins ils essaient de s'en donner l'apparence. Sans aucun doute, la trahison de son ex-épouse a accentué son opinion.

Mais en deçà de la *malandragem*, il observe que le manque de cohérence, ou de « logique » comme il dit, est une constante :

> Je pourrais même aller à l'église. Mais ici, je n'ai pas envie. Parce que pour moi l'église ici, c'est très petit. On voit tout ce qui arrive. Ici, que je le veuille ou non, je finis par savoir tout ce qui arrive au sein de la communauté [l'entièreté de la récente diaspora brésilienne]. Donc ici, tu vois tout. Ca décourage beaucoup de personnes même de fréquenter l'église ici. Parce que, que tu le veuilles ou non, tu connais toujours quelqu'un de l'église, c'est lié. Comme moi, j'ai une amie qui est sortie avec moi le week-end. Tous les dimanches, elle est à l'église. Elle loue Dieu mais le week-end, elle était avec moi dans une fête mondaine [*balada do mundão*, ballade du « monde »] et... à la chasse [d'hommes]. Et quand on est arrivé dans une boîte il y avait là un autre type de la même église qu'elle... je ne sais pas si... je ne peux pas te dire 100% parce que je ne suis jamais resté avec le type, mais il était homosexuel. Aussi, "ah, mon amie, tu es ici, ne dis rien et je ne dirai rien non plus". Donc, déjà j'étais avec cette amie, et l'autre type est aussi de la même église qu'elle et "tu ne dis rien que je ne dirai rien". Ok, tout va bien... Il y en a trop des comme ça. Pour moi, c'est inacceptable. (Alberto, Bruxelles, 12.05.2013)

Il observe donc cette amie qui se dit *crente* mais sort en boîte, plus exactement, *« na balada do mundão »*, et puis cet autre *crente*, qui sort en boîte et est homosexuel. Pour sa part, il estime alors illogique d'aller à l'église pour y chercher l'essence dans la Parole divine. Comme il observe les autres, il sait qu'il est observé aussi. Ce d'autant plus que le milieu des migrants brésiliens, et de surcroit l'église, est petit : « que je le veuille ou non, je finis par savoir tout ce qui arrive au sein de la communauté ». Il s'aperçoit que dans les voisinages qui se tissent à travers l'église, il y a aussi de mauvaises choses qui sont échangées, en l'occurrence les *fofocas*. Il se scrute à travers le regard des autres, qui ne sont pas crédibles et auxquels il ne veut plus se montrer. Du coup, comme il me confia un jour, Dieu est central dans sa vie : « je peux Lui faire confiance, Il me permet de traverser toutes les situations difficiles ».

Mais il ne se sent pas dans ses petits souliers comme l'a fait Ignácio. Pasteur au Brésil, il était venu s'installer à Bruxelles avec sa famille. Bien qu'il transportât tous ses certificats de l'*Assembléia de Deus Ministério Fama* dans ses bagages, son but (avoué) était de venir se faire de l'argent. Il est néanmoins devenu pasteur auxiliaire dans une des églises à Bruxelles. Or, quand sa femme le quitte, il cesse ses activités de pasteur et même de fréquenter l'église : « c'est pour éviter le scandale ». Il ne supporterait pas les *fofocas* sur sa séparation, d'autant plus qu'il était pasteur auxiliaire.

Nelsivan non plus ne veut pas fréquenter la *Congregação Cristã* avec son épouse car il estime qu'il « n'est pas à la hauteur ». Plutôt que de sentir le poids du regard des autres, ils préfèrent tous ne pas fréquenter d'église, tout en ayant une foi profonde.

Mais l'œil des autres, peut aussi de venir un « mauvais œil ». Everton perçoit bien que des voisinages s'établissent dans les églises. Et il a besoin d'un voisinage. Car depuis qu'il est arrivé en Belgique après plusieurs années au Portugal, il a eu plusieurs *patrões* qui ne payaient pas et il ne trouve que des petits boulots. Il n'a pas d'amis non plus. Il ne connaît que ceux avec qui il travaille. « Mais ce sont des *colegas*, pas des amis », me dit-il à trois reprises. Il fréquente parfois une église, tantôt celle du pasteur Geraldo à Saint-Gilles, tantôt celle du pasteur Edvaldo à Anderlecht. Et il a aussi déjà été à *Deus é Amor*.

Il dit qu'il aime bien aller à l'église, pour entendre la Parole et prier et louer le Seigneur. Or lui aussi trouve qu'il y a des gens malhonnêtes à l'église. Mais il voit encore autre chose. A *Deus é Amor*, par exemple :

> J'ai connu une femme qui louait [à d'autres Brésiliens] des matelas posés à même le sol, pour 250 euros par mois ! Mais, il faut se taire, il ne faut pas critiquer. Parce que là-bas, la prière est très forte et ils peuvent se lever pour faire une prière contre toi. Non, si tu y vas, tu peux avoir une petite conversation comme ça et puis tu dois y aller. (Everton, Bruxelles, 19.10.2013)

Les échanges dans les voisinages peuvent concerner des choses bien pires encore que les *fofocas*. Ce sont des échanges de « services spirituels » avec des intentions maléfiques. Aller à l'église peut donc aussi représenter un danger. Alors, elle tend vers la *rua* avec sa lutte et ses conflits. Il n'est même plus tout à fait clair si le lien vertical que ces fidèles ont avec les entités spirituelles s'oriente vers le haut, Dieu, ou vers le bas… le Diable. C'est donc un voisinage à fréquenter avec une extrême prudence.

Mais lui aussi se dit *crente*. *« Sou crente de Deus »*, précise-t-il (je suis croyant de Dieu). Pour lui aussi, il n'y a plus que le lien vertical. Et il communique avec Dieu en lisant la Bible : « La Bible, tu lis et te laisses toucher par ce qui est écrit là. Elle te parle toujours, il y a toujours une révélation. Tu prends la Bible et tu l'ouvres, n'importe où, elle te révèle toujours quelque chose. »

Enfin, les pratiques de pasteurs qui mélangent le spirituel avec le matériel et professent une chose et en font une autre – j'y reviendrai – éloigne nombre de Brésiliens pentecôtistes des églises. Ils ont perdu leur confiance dans l'institution et dans les porte-paroles de la foi. Mais ils ne perdent pas leur confiance en Dieu. Au contraire, la relation intime qu'ils ont avec Dieu s'en trouve parfois même renforcée. C'est ainsi que paradoxalement, Everton et Nelsivan disaient que s'ils devaient fréquenter une église, ce serait la *Congregação Cristã*. Car la rigueur qui y est imposée aux fidèles, la transparence des comptes et la non rémunération des pasteurs ne laisse place qu'à l'essentiel : la Parole divine et la foi.

• • •

La resignification de la foi en contexte migratoire signifie une conversion, au premier sens du terme : « se tourner vers » Dieu, établir un nouveau type de rapport avec Dieu. Cela est rendu possible par les expériences passées des migrants, celles d'avant la migration. Ils ont pu observer l'efficacité du rapport avec Dieu dans la vie de proches ou dans leur propre vie. Cette efficacité a touché en particulier les relationnements, dans un sens positif : la réintégration de la *casa*. Ainsi, issus pour la plupart de *casas* pentecôtistes, ces migrants renouent à travers cette conversion particulière avec la *casa* laissée au Brésil.

Dans la *rua* bruxelloise, le critère économique a perdu sa validité pour classer les autres. Mais les Brésiliens pentecôtistes sont armés d'outils qu'ils savent efficaces non seulement pour classer les autres, mais aussi pour établir de nouvelles relations sociales. Dans un cadre pentecôtiste, ils examinent chez les autres la cohérence entre foi, pratique et normes (dénominationnelles). Cela permet d'abord de trouver une « personne » *crente*, ensuite de tisser un voisinage, ce qui se fait à l'église.

Ne pas fréquenter d'église, que l'on soit *crente* ou pas, signifie donc d'emblée être exclu d'un voisinage, de la réciprocité et de la solidarité. J'ai connu Wanderson, un Brésilien qui n'était pas *crente* et s'est ainsi vu exclu d'un voisinage de manière flagrante. Un pasteur lui sous-louait un appartement, à l'arrière de son église. Wanderson y passa un hiver glacial sans chauffage et sans eau chaude. Le pasteur refusa de faire réparer la chaudière, jusqu'au moment où un frère de l'église aménagea dans le même appartement : il fut accueilli non seulement avec une chaudière en état de fonctionnement, mais aussi avec un frigo rempli de victuailles. Visiblement, la réciprocité, même contractuelle, ne régissait pas la relation entre Wanderson et ce pasteur, qui voulait bien recevoir l'argent de la location mais pas remplir ses obligations de bailleur.

Je voudrais noter en passant que ces logiques expliquent sans doute également pourquoi à Bruxelles, l'intolérance religieuse entre Brésiliens est plus prégnante qu'au Brésil. Ils y fréquentent plus des coreligionnaires – et ceux qui sont cohérents – qu'au Brésil.

A l'église, donc, les migrants établissent des voisinages, et même dans certains cas des *casas*, à partir des critères religieux. Le format de l'église en cellules donne certainement un coup de main, étant donné que chaque semaine, des réunions ont lieu dans l'espace même de la maison. La maison où *a priori* règnent les règles de la réciprocité, de la solidarité et du respect, qui permettent l'échange de choses. La méthode que les leaders de *Videira* ont voulu efficace pour la croissance de leur église est ainsi devenue un plate-forme excellente pour les migrants pentecôtistes qui désirent établir et élargir leur voisinage. Ce d'autant plus que, rappelons-le, à Bruxelles, la *rua* est omniprésente. Mais

l'examen des autres au moyen de critères religieux permet aussi d'exclure les autres Brésiliens du voisinage.

Dans ce même type d'examen, certains pentecôtistes observent que les autres Brésiliens dans l'église demeurent des « démunis », voire des *malandros*. Et pire encore, il peut s'avérer que les voisinages dans l'églises soient l'instance d'échange de choses négatives, les *fofocas* ou les mauvaises prières. Dans ce cas, ils préfèrent s'éloigner de l'église ou la fréquenter avec beaucoup de circonspection et pas trop souvent. Alors, ils deviennent des *crentes* sans église.

Comme je l'ai dit, les pasteurs jouent aussi un rôle dans la crédibilité ou le manque de crédibilité des églises qu'ils ont fondées. Leurs fidèles savent par ailleurs que la plupart d'entre eux, ont migré pour les mêmes raisons qu'eux. Si ces pasteurs offrent aux Brésiliens la possibilité d'établir des voisinages dans leurs églises, de retrouver du sens dans la foi, ils doivent se débattre dans la même *rua* que leurs fidèles. Pour augmenter leur crédibilité et autorité, nombreux sont les pasteurs qui recourront alors à d'autres stratégie, en particulier l'intégration de grandes dénominations au Brésil. Par ces liens transnationaux, ils cherchent à asseoir une légitimité accrue. C'est ce que nous allons examiner dans la dernière partie.

Partie 5 : Des migrants-missionnaires et pasteurs-migrants à l’invention de la « pauvreté spirituelle » de la Belgique

Dans la partie quatre apparaissait déjà l'enchevêtrement complexe entre migration et pentecôtisme dans la vie de personnes particulières. Ici, je voudrais prendre un peu de recul pour observer comment en naissent des institutions plus ou moins formelles, en Belgique, et notamment à Bruxelles qui compte le plus grand nombre de temples pentecôtistes. Au cours de mes recherches, j'ai trouvé des données sur 55 fondations de dénominations[185], dont 37 subsistaient au moment de clôturer la récolte des données (novembre 2014). Pour le seul territoire de Bruxelles (les 19 communes), 45 églises avaient été ouvertes, dont 30 survécurent. Ainsi, Bruxelles constitue sans conteste le centre des activités pentecôtistes brésiliennes en Belgique. Cela est dû à la concentration des Brésiliens dans la capitale, pour des raisons déjà expliquées.

Nous avons vu également qu'à travers les églises, les Brésiliens sont inclus dans un voisinage ou au contraire exclus de voisinages, en fonction de critères religieux. Dans ce cadre, des conflits peuvent également émerger entre voisinages et en particulier, entre pasteurs et/ou leaders qui peuvent décider de quitter une église, suivis de leur voisinage. Cela donne lieu à la fondation de nouvelles églises dans un champ traversé d'une compétition croissante. Etant donné la « (re)conversion » que vivent les pentecôtistes brésiliens (dans certains cas, il s'agit aussi d'une conversion au pentecôtisme), il n'est pas rare que de « simples » migrants découvrent la vocation de leader religieux et deviennent pasteurs. La compétition entre pasteurs et dissidents est alors renforcée quand les dissidences sont le fait de migrants qui « s'inventent » pasteurs en Belgique.

Il s'avère que plus de la moitié des églises pentecôtistes brésiliennes nées en Belgique sont le résultat de dissidences – pour Bruxelles, il s'agit de 24 dénominations sur 45. Il est important de noter qu'ici je parlerai principalement des dissidences qui donnent lieu à la fondation de nouvelles églises. Car en réalité, ce phénomène est accompagné par un autre mouvement de dissidences : celles de voisinages et de leaders qui vont rejoindre une autre église. Moins visibles, ces dissidences sont très courantes également. Les mouvements de fidèles avec ou sans leaders est donc énorme et est un autre facteur qui alimente la compétition entre pasteurs-fondateurs.

---

[185] Dans cette partie, pour différencier la « communauté » de l'édifice, j'utiliserai les termes « dénomination » et « église » pour désigner une fondation pentecôtiste avec une appellation propre (la « communauté ») pouvant avoir un ou plusieurs « temples » ou « lieu de culte » (l'édifice). Quand je parlerai de « dénomination *belge* », j'entendrai la dénomination dans sa signification administrative au sein du Synode Fédéral des Eglises Protestantes et Evangéliques de Belgique (SF), à savoir comme une union d'églises avec une structure représentative auprès du SF (qui représente à son tour les églises affiliées auprès des autorités belges (voir synfed.be et cacpe.be)). Certaines de ces dénominations belges sont des « dénominations » au sens propre du terme, comme les *Assemblées de Dieu Francophones de Belgique*, *Eglise de Dieu en Belgique*, *The Redeemed Christian Church of God*… D'autres sont des réseaux ou des unions d'églises parfois diverses (*Réseau Antioche, Verbond van Vlaamse Pinkstergemeenten* (Alliance des Communautés Pentecôtistes Flamandes), *Concertation des Eglises Indépendantes*…). J'aborderai plus loin la question de l'adhésion des églises pentecôtistes brésiliennes aux dénominations belges et au SF.

Ces pasteurs vont donc recourir à de multiples stratégies de légitimation. L'une d'entre elles est l'utilisation de *fofocas* (rumeurs) qui comme dans l'ensemble de la récente diaspora économique brésilienne servent à noircir l'autre tout en s'élevant soi-même. Mais aussi, sachant que de nombreux pasteurs n'ont pas de titre de séjour, il apparaît que la stratégie de la dénonciation est également une arme probable pour contrer d'autres pasteurs. Or, vu l'importance de la « jauge religieuse », de nombreux pasteurs dissidents vont souvent opter pour une légitimation spirituelle.

D'une part, ils vont faire appel aux dénominations brésiliennes (connues) en établissant des liens de « couverture spirituelle » ou encore en intégrant ces dénominations en tant que filiales étrangères. Sur le terrain bruxellois, il s'avère que de nombreuses grandes dénominations brésiliennes ont des filiales en Belgique grâce à la migration des Brésiliens et à la compétition qui existe entre pasteurs. D'autre part, les pasteurs développent un discours missionnaire dans lequel ils mettent en avant les raison *spirituelles* de leur mobilité, par opposition à des motivations *matérielles*. Ce discours permet une autojustification mais vise aussi à désamorcer les accusations d'intérêt financier faites à leur encontre.

Au-delà de cette stratégie d'autolégitimation, ce discours missionnaire permet également de « donner sens au non-sens ». Ce processus de resignification concerne d'une part, les multiples expériences inédites vécues à Bruxelles et en Belgique, et d'autre part, Bruxelles et la Belgique elles-mêmes qui, rappelons-le, ont une place marginale dans l'imaginaire géographique des Brésiliens. Il est élaboré autour d'une dimension qui concerne l'une de leurs plus grande déceptions : la difficulté de réaliser l'objectif principal de leur projet migratoire, l'accumulation. L'axe de distinction qui se dessine ainsi s'articule autour d'une opposition entre le spirituel et le matériel et permet d'inverser les rapports dominants entre le Brésil et la Belgique. Alors que le Brésil était pour eux un lieu de « pauvreté matérielle », la Belgique se profile comme un lieu de « pauvreté spirituelle ». Et inversement, alors que la Belgique était pour eux un lieu de « richesse matérielle », le Brésil se profile comme un lieu de « richesse spirituelle ».

Ainsi, le discours missionnaire concerne trois types de rapports. Premièrement, il canalise les rapports au sein de la récente diaspora brésilienne, et en particulier dans son champ pentecôtiste. Deuxièmement, il établit un nouveau rapport avec la société belge car il permet de retrouver du sens et une dignité. Et troisièmement, il remodèle les rapports de domination entre territoires au sein d'une géographie spirituelle.

Enfin, la reconfiguration du dernier type de rapports exerce une influence sur les relations concurrentielles entre dénominations au Brésil. Car celles-ci utilisent à leur tour leurs filiales étrangères – surtout aux Etats-Unis ou en Europe – pour accroître leur aura et signifier leur bénédiction divine.

Pour cette dernière partie, je propose de nouveau d'aller d'abord sur le terrain. Partant d'une église implantée par un migrant devenu pasteur en Angleterre, je décrirai une arborescence d'églises qui naissent au fil de multiples dissidences. Je m'attarderai en particulier sur la manière dont *Videira* est ainsi apparue en Belgique : la dissidence d'une migrante brésilienne à Bruxelles qui aboutirait à une gestion institutionnelle de l'œuvre missionnaire. Au cours de cette histoire, nous verrons apparaître la formulation d'un projet missionnaire pour les migrants en friction avec la réalité migratoire et la société belge dans son ensemble.

Dans le deuxième chapitre, je dresserai un cadre général des approches du pentecôtisme brésilien transnational pour ensuite pouvoir situer le cas particulier de la Belgique. Contrairement à ce qui est généralement observé à travers l'exemple de l'IURD, la transnationalisation des églises pentecôtistes brésiliennes s'opère principalement à travers de « simples » migrants brésiliens et non par une gestion institutionnelle centralisée. Ceci n'empêche pas, comme nous le verrons, une récupération de « l'œuvre » de ces migrants au sein de grandes dénominations qui l'intègrent dans une structure élargie désormais au niveau international. Ce chapitre se basera sur l'ethnographie contenue dans le premier chapitre, complétée par d'autres données.

Ce sera également le cas pour le troisième chapitre, qui examine de plus près le discours missionnaire. J'y analyserai en particulier la notion de géographie spirituelle, déjà chère au pentecôtistes dans leur lutte contre le mal, et ce à partir d'une anthropologie urbaine et des imaginaires. Nous verrons que contrairement au discours, les enjeux de la lutte contre le mal se situent principalement au sein du hors-lieu brésilien à Bruxelles.

Les stratégies déployées pour vaincre dans cette lutte reconfigurent une géographie spirituelle globale dans laquelle les rapports de force entre la Belgique et le Brésil sont inversés. Cela fera l'objet du dernier chapitre.

Chapitre 1 -
De *Pão da Vida* à *Videira*… etcetera

Des pionniers

> Il y a 27 ans [en 1984], le jeune Enoque Pereira arriva à Londres avec son épouse Ana Pereira, seulement pour étudier l'anglais, cependant, Dieu avait déjà réservé une tâche spéciale pour son serviteur : d'amener la Parole de Dieu à toutes les communautés de langue portugaise au Royaume-Uni,
>
> Né à Goiânia et élevé dans une famille chrétienne, il venait tout juste d'avoir une rencontre personnelle avec Jésus Christ à 18 ans. L'amour pour l'œuvre missionnaire commença à se développer et le jeune brésilien est devenu un fervent évangéliste.
>
> Sa première mission était en Guinée Bissau, en Afrique, terre qui, plus tard, deviendrait la passion de son Ministère.
>
> L'évêque Enoque travailla pendant 13 ans aux côtés du Pr. Colin Dye, au Kensington Temple, à Londres.
>
> En 1989, il marqua l'histoire en devenant un pionnier, quand il fonda la première église de langue portugaise au Royaume Uni, *« Pão da Vida »* [« Pain de la Vie »]. Ensuite, le nom changea en *« Living Bread Apostolic Ministry »* (*Ministério Apostólico Pão Vivo* [Ministère Apostolique Pain Vivant]). (*Brasil Etc*, n°60, juillet 2011, p. 22)

Pionnier à Londres, Enoque Pereira fut également pionnier en Belgique. Au moment où l'IURD tente d'implanter son premier temple à Anvers (Mareels, 2010a), il démarra la première communauté pentecôtiste brésilienne à Bruxelles en 1994. Au début, il faisait la navette depuis Londres une fois par mois. Mais à partir de 1996, il installa un pasteur permanent dans sa filiale bruxelloise : le pasteur Marcos Franco. Le pasteur Jakson se souvient :

> Alors est venu ce pasteur Marcos Franco, qui était déjà un ami à moi au Brésil, parce que nous avions étudié ensemble au séminaire. Ensuite, en 98, il a décidé d'aller à Londres, où il est encore aujourd'hui. Le pasteur Marcos Franco. J'étais déjà pasteur au Brésil. Ils m'ont invité pour que je vienne diriger cette église [à Bruxelles]. C'était en janvier 98. Mais mon visa prenait du temps, le consulat devait approuver le visa au Brésil, les procédures de ce document entre là-bas et ici… On a demandé le visa en février, il a seulement été délivré en novembre 98. Et donc quand je suis arrivé ici, le pasteur Marcos était déjà à Londres. (Pasteur Jakson, *Comunidade Renascer em Cristo*, Bruxelles, 17.03.2013)

Avant son arrivée, le pasteur Jakson vivait dans l'Etat du Paraná, où il était pasteur dans l'*Igreja Evangélica Unção e Vida* à Maringá. Cette église avait été fondée par son oncle Cilas Kauffmann et sa tante Eunice de Moraes Kauffmann[186]. Selon le pasteur Jakson, l'église de son oncle a également un filiale à Londres.

Mais le pasteur Jakson officiait donc à Bruxelles et dans *Pão da Vida*, qui avait son pied-à-terre dans un local commercial sur l'avenue Louise, loué par un pasteur nord-américain, Bert Phagan. *Pão da Vida* recevait régulièrement la visite du pasteur Enoque et d'autres pasteurs brésiliens. Certains

[186] Voir aussi uncaoevida.com/e/nossa-historia, consulté le 26.03.2013.

d'entre eux étaient des membres de la famille du pasteur Jakson qui officiaient dans la filiale de l'église de son oncle à Londres.

Début 2001, le pasteur Jakson décide de voler de ses propres ailes et coupe le lien ombilical avec l'église mère à Londres. C'était « pour des raisons administratives » m'informa le pasteur Jakson, c'était « pour obtenir un statut légal pour l'église en Belgique ». Or, il apparaît qu'il devait envoyer à Londres une partie de l'argent récolté à Bruxelles, ce qui était insuffisamment compensé en retour. Voulant se mettre à son propre compte, le pasteur Jakson fonda la *Comunidade Renascer em Cristo*.

Avant la scission, le pasteur Jakson travaillait déjà avec des *grupos familiares*. En 2000, l'église était même en voie de « cellularisation » : les réunions hebdomadaires à domicile étaient désormais constitutives du fonctionnement de l'église. Dans le bulletin informatif de *Pão da Vida* de l'époque, nous pouvons lire :

> C'est une méthode pour responsabiliser l'Eglise, de sorte que chaque membre soit un disciple, et chaque maison soit une Eglise, puisque la famille est notre cellule principale. C'est le processus qui rendra chaque individu capable d'être un évangéliste, d'aimer les vies, et de devenir responsable des cellules, par les méthodes de la vision, sous l'onction puissante de multiplication. (*Comunidade Internacional Pão da Vida*, *Boletim Informativo*, année 2, n°26, 02.04.2000)

Cette « vision » était la fameuse stratégie du G12 du pasteur colombien César Castellanos. La nouvelle de son efficacité, illustrée par l'expansion incroyable de la *Misión Carismática International* en Colombie, s'était répandue en Amérique latine mais aussi au-delà de l'Atlantique. L'ami et collègue du pasteur Enoque, le pasteur anglais Colin Dye, entreprit en 2000 un voyage à Bogota pour étudier de près son fonctionnement[187]. Et le pasteur Jakson ne demeura pas en reste. Depuis Bruxelles, il fit plusieurs séjours en Colombie, où il rencontra le pasteur Renê Terra Nova, fondateur du *Ministério Internacional da Restauração* (MIR). Ce dernier devint son discipulateur (fig.58) et la « couverture spirituelle » continue jusqu'aujourd'hui. En 2005, le pasteur Jakson passa donc lui aussi du G12 au M12.

En réalité, nous devrions dire l'*apóstolo* Jakson. Car il reçut l'onction apostolique de Renê Terra Nova lors de sa participation au *« 14° Congresso da Visão Celular »* au MIR à Manaus en 2011. C'est grâce à la présence du pasteur Jakson que la Belgique figura parmi les drapeaux des pays où le M12 est appliqué (fig.59). Le pasteur Jakson me confia qu'aujourd'hui son église s'appelle plutôt *Ministério Internacional Renascer*, car l'abréviation en est MIR également.

Sa « filiation spirituelle » explique également la présence de certains objets et symboles dans le temple de *Renascer* (fig.60), au premier étage d'un immeuble à bureaux de la rue Gheude à Anderlecht. Ils sont liés aux pratiques rituelles et prophétiques propres à l'identité du MIR (Andrade, s. d. ; Dias, 2009a, 2009b ; Frossard, 2013), qui donnent une place centrale à Israël, dont le drapeau

[187] kt.org, consulté le 03.07.2013.

occupait une place de choix parmi ceux des autres nations. Le pasteur Jakson a entrepris plusieurs voyages à Jérusalem, où il retrouve régulièrement son mentor spirituel, le pasteur Renê Terra Nova.

Cette « couverture spirituelle » de Renê Terra Nova venait au bon moment. De cette manière, le pasteur Jakson n'apparaitrait pas comme un « atome libre » après sa dissidence de *Pão da Vida*. Renê Terra Nova viendrait même donner la *« 1º Conferência da Visão Celular em Bruxelas »*, du 2 au 4 juin 2002 (fig.61). La nouvelle stratégie d'évangélisation et d'éducation semblait porter ses fruits car la *Comunidade Renascer em Cristo* commençait à s'agrandir. Elle déménagea de l'avenue Louise vers la Rue Gheude à Anderlecht, dans un ancien bâtiment industriel que venait d'acheter le pasteur Bert Phagan.

Cependant, à partir de l'été 2002, le déclin s'insinua graduellement. Certains leaders de cellule abandonnèrent l'église, en emmenant avec eux les membres de leur cellule. Ces dissidences mèneront vers la fondation de quatre nouvelles églises (fig.62) : trois à Bruxelles et une à Anvers, où *Rensascer* avait une filiale…

Aujourd'hui, *Renascer* est toujours rue Gheude mais un peu plus loin dans un immeuble à bureaux. De l'extérieur, on ne s'aperçoit de rien (fig.63). Mais il y a au moins quatre églises dans ce bâtiment. Deux sont brésiliennes, deux autres sont africaines. Le pasteur Jakson sous-loue d'ailleurs sa salle à un pasteur congolais. N'ayant plus qu'une bonne trentaine de fidèles, un loyer de 2.200 euros pèse lourd. La diminution de l'assemblée n'est pas seulement causée par les dissidences. Le pasteur m'explique que beaucoup de Brésiliens sont rentrés au Brésil : « comme je suis ici depuis quatorze ans, si tout le monde qui est déjà passé par mon église était encore là, nous serions aujourd'hui une église de 1.500 personnes ! ». Pour le moment, il est obligé de travailler dans un emploi séculier. Il est employé chez LCC, une agence de transfert d'argent bien connue des Brésiliens et dont il a su allier la cause vénale à sa cause spirituelle. Le client peut obtenir une « carte de fidélité » avec au recto, une case pour remplir le nom du pasteur ou de l'église, et au verso, cinq cases prévues pour les numéros de cinq envois. A chaque envoi, LCC verse 2 euros à l'église. C'est ce qu'il explique, un dimanche, au pasteur congolais locataire en lui donnant un gros tas de « cartes de fidélité ».

Lors du culte, la prédication et surtout les prières dévoilent une certaine angoisse. Quand il invite tout le monde à prier pour la semaine à venir, sa voix dépasse celles de l'assemblée pour lancer une prière lancinante en faveur de sa femme, ses enfants, le temple et l'église, et pour que plus de fidèles viennent rejoindre *Renascer*. Je ne peux me défaire d'une sensation de désolation et de gloire perdue. Aussi me dirait-il :

> Je suis venu parce qu'on m'a appelé. Aujourd'hui, je suis en train de travailler pour ça, pour revenir à ça et me dédier plus à la vie de l'église. Nous étions arrivés à avoir des églises à Bruxelles, Paris et Anvers. Pendant trois ans et demi, je prêchais à Bruxelles à onze heures du matin, je partais d'ici en voiture pour prêcher à cinq heures et demi à Paris. Trois ans et demi ! Si je n'étais pas à Paris, je prêchais ici le matin et l'après-midi, je prêchais à Anvers. Pendant trois ans, j'aillais tous les vendredis à Tilburg ici en Hollande, Breda, pour diriger le

> culte chaque vendredi. (Pasteur Jakson, *Comunidade Renascer em Cristo*, Bruxelles, 17.03.2013)

Pour récupérer ce qu'il a perdu, il veut relancer les cellules et surtout atteindre des personnes *à convertir*, notamment des Belges considérés ne rien savoir de la vraie foi. Car ils sont comme des « bébés », à qui il faut tout apprendre, alors que ceux qui sont déjà convertis sont comme des « adolescents » qui risquent de se rebeller.

> Nous avons le b.a.-ba de la foi, nous lui enseignons. Nous faisons passer cette personne qui n'est rien [le « bébé »] par une école que nous appelons école de formation de leaders. Cette école de leaders est une formation personnelle qui amène la personne à la fin de neuf mois à être préparée et capable, à être en condition d'aider une autre personne dans le même chemin. (Pasteur Jakson, *Comunidade Renascer em Cristo*, Bruxelles, 17.03.2013)

Former des « innocents » permet donc de les imprégner du seul enseignement de son église et de les faire marcher dans un chemin tracé par lui-même, dans un équilibre entre responsabilité et obéissance. Aujourd'hui, il tente de s'assurer de la loyauté des personnes avant de leur donner des responsabilités. Car dans le milieu pentecôtiste brésilien à Bruxelles, il y a un « problème » endémique :

> Je suis venu pour être pasteur, mais je l'étais déjà du Brésil. Il existe beaucoup de personnes qui arrivent dans notre église avec des capacités pour prêcher, pour diriger. Elles arrivent et restent avec nous, conquièrent l'amitié, la sympathie des personnes. Et puis, elles sortent avec 10, 20 personnes et avec ces personnes ils commencent une église. La plupart, et je peux te le certifier, la majorité des églises brésiliennes qui existent aujourd'hui ici à Bruxelles ont commencé comme ça. Ce ne sont pas des personnes qui sont parties comme moi. Par exemple, j'ai envie de faire venir quelques personnes du Brésil dont je sais qu'elles sont capables de m'aider. Mais je ferais cela seulement si elles viennent correctement du Brésil. Mais la majorité c'est comme ça : quelqu'un arrive ici, il commence une église là de côté comme ça… Je ne sais même pas à quel point c'est bien… Parce qu'il y a une tonne d'églises, toutes petites. Souvent, le pasteur n'a aucune préparation, n'a pas fait d'études – je veux dire théologiques – pour enseigner les personnes en termes bibliques, ni même souvent une préparation, euh, universitaire. Il n'a pas terminé le premier degré [les primaires], il n'a pas terminé les études de base au Brésil… Alors souvent, il finit par créer… Au lieu d'être… bon pour nous, il devient un préjudice. (Pasteur Jakson, *Comunidade Renascer em Cristo*, Bruxelles, 17.03.2013)

Contrairement à lui qui est « pasteur depuis 23 ans », qui a une « histoire au Brésil », et qu'au Brésil « tout le monde appelle "Jakson, viens prêcher ici, viens ici !" », tous ces autres n'ont « pas d'histoire au Brésil », ils « sont tombés en parachute ». Et parmi ces parachutistes, il y a Beatriz.

D'une migrante goianienne à *Videira - Igreja em células* à Bruxelles

En 2000, Beatriz arriva à Bruxelles. Elle venait de Goiânia, où elle avait été infirmière. Veuve, elle était accompagnée de ses deux filles encore petites. Elle venait rejoindre sa sœur qui vivait déjà à Bruxelles. Comme tant d'autres Brésiliennes et Brésiliens, « elle venait pour travailler, elle venait pour gagner de l'argent », me raconta le pasteur Jakson. Il la connut peu après son arrivée. Car pendant qu'elle travaillait comme femme de ménage, elle commençait à fréquenter *Pão da Vida* en compagnie d'Ircemes – une Goianienne qui avait pris le même avion qu'elle pour venir tenter ses

chances en Belgique. Beatriz arrivait donc dans une église en pleine « cellularisation ». Elle y assuma la responsabilité de leader d'une cellule de femmes et assista probablement à la *« 1ª Conferência da Visão Celular em Bruxelas »* avec la notable présence de Renê Terra Nova. L'enthousiasme devait battre son plein car à ce moment : *Renascer* comptait déjà plus de trente cellules !

Dans le chef de Beatriz, cependant, la raison de sa venue en Belgique était autre :

> Quand je suis arrivée ici, je suis venue pour aider une église, l'église *Renascer*. Je suis venue pour les aider. Donc c'était moi qui y avais monté beaucoup de choses et c'est là que je travaillais. (Pasteure Beatriz, *Videira*, Bruxelles, 07.02.2012)

Pour elle, ses motifs migratoires étaient spirituels, et non matériels. Cette resignification du projet migratoire puise dans cette (re)conversion en contexte migratoire, ce « moment zéro » qui amène les migrants à faire le point sur leur parcours de vie. Car, comme nous le verrons, Beatriz était déjà baptiste avant de venir en Belgique.

Beatriz raconte ensuite que son aide n'était pas appréciée par le pasteur Jakson. Deux ans plus tard, elle se vit renvoyée de l'église par le pasteur :

> Seulement, [le pasteur Jakson] est un pasteur qui… personne ne reste près de lui. Il ne laisse personne… genre… meilleur ou égal à lui, il n'arrive pas. Et tout le monde sort. Vraiment, il te renvoie ! Et alors il restait… j'étais la première à qui il a fait ça. (Pasteure Beatriz, *Videira*, Bruxelles, 07.02.2012)

Dans le bulletin de l'église de l'époque, nous pouvons effectivement lire qu'un malaise s'est insinué dans *Renascer*. Le pasteur Jakson écrivit dans son message pastoral :

> Ceci était une église modèle, une église complète : il y avait des disciples, il y avait un ministère quintuple qui régissait le caractère ; on priait, on communiait, on allait au temple, on jeûnait, il y avait des cellules de famille qui se multipliaient, parce que chaque jour, Dieu augmentait ceux qui devaient être sauvés. Il ne peut exister d'Eglise-modèle que s'il y a un leader et des disciples modèles. Cependant, à chaque instant, une église modèle est sujette à une contre-attaque. Un leader qui chemine dans la foi d'un autre pour cheminer aussi peut être symptôme d'une contre-attaque. L'esprit du doute est une autre tentative que l'ennemi utilise, même dans le leader qui se trouve à la tête du ministère. Le découragement, le manque de foi et le doute dans le cœur d'un leader peuvent avoir pour effet que l'église n'est plus un modèle, en devenant vulnérable à tous les niveaux de problèmes. (*Renascer Comunidade de Bruxelas*, *Boletim Informativo*, année 0, n°32, 08.09.2002)

La croissance de l'église n'aurait pas plu au diable, qui se mit en action en s'attaquant aux personnages-clefs de l'église en cellule : il aurait « semé le doute » dans le cœur de certains leaders. Ce conflit de pouvoir entre le diable et Dieu rejaillit sur la relation entre les leaders des cellules et le pasteur. Dans les bulletins informatifs de l'église, la liste des cellules commençait à décroître : la cellule de Beatriz et celle d'autres leaders en furent retirées progressivement.

Selon Beatriz donc, elle était exclue en raison de ses capacités « égales » à celles du pasteur Jakson. Elle n'en abandonna pas moins la vocation de leader qu'elle s'était découverte. Car « j'ai commencé une cellule à la maison », indépendamment de *Renascer*. Sa cellule grandissait tellement qu'elle se retrouva à la tête d'une nouvelle église dont elle devint, malgré elle, pasteure :

> J'ai commencé une réunion de cellule dans ma maison pour que mon église du Brésil envoie un pasteur, pour assumer. Donc *ça* c'était l'intention. Seulement, elle grandissait beaucoup. Et au dernier moment, mon pasteur n'avait pas de vision hors [du Brésil]. Il m'a dit : « Beatriz, je n'ai personne pour envoyer là-bas ». Et j'ai commencé à chercher de l'aide ici. J'ai invité un pasteur belge [le pasteur John van der Dussen[188]]. C'est lui qui m'a consacrée pasteure. L'église avait déjà 150 personnes et j'étais seulement missionnaire. Je n'étais pas pasteure. J'ai été consacrée pasteure à cause de l'église. Après, j'avais besoin d'un nom pour l'église. Et comme j'étais baptiste, je me suis dit, je vais mettre le même nom que l'église dans laquelle je suis née, *Igreja Batista Hebrom*. (Pasteure Beatriz, *Videira*, Bruxelles, 07.02.2012)

Voilà comment Beatriz devint *pastora* d'une nouvelle église avec plus de cent fidèles, à laquelle elle donna le nom de l'église qu'elle fréquentait à Goiânia. Ou dans les mots du pasteur Jakson : voilà comment Beatriz devint une « parachutiste ».

Mais outre le fait que le nombre des ouailles augmentait considérablement, la *pastora* Beatriz avait une autre raison pour demander de l'aide au Brésil :

> Mais comme je suis une femme seule, ils [les pasteurs brésiliens à Bruxelles] voulaient toujours me renverser, tu sais. Il y avait tant de choses, même qu'ils disaient que j'avais des affaires avec les hommes de l'église. Tu sais, ils inventaient des histoires, des trucs de pasteurs ! Ce n'était pas les gens. Comme par exemple, ils essayaient d'envoyer la police, d'envoyer… je ne sais même pas pourquoi aujourd'hui je suis encore ici. Parce que réellement, je crois vraiment que c'est Dieu. Et voilà, ce sont des pasteurs eux-mêmes qui pensent qu'ils sont dans la condition de trouver que… Mais l'église grandit. Elle ne fait que grandir. (Pasteure Beatriz, *Videira*, Bruxelles, 07.02.2012)

Comme l'insinuait le pasteur Jakson (et comme je l'expliquerai plus loin), la multiplication des églises pentecôtistes brésiliennes à Bruxelles était le fait de nombreuses dissidences. La *pastora* Beatriz devait donc opérer dans un champ pentecôtiste traversé de compétition et traditionnellement dominé par des hommes. Elle était l'une des rares femmes à la tête d'une église qui, de surcroît, grandissait. D'autres pasteurs envieux auraient tenté de la discréditer en lançant des *fofocas* (ses « affaires avec les hommes de l'église ») et même d'utiliser des stratégies plus insidieuses encore.

Lors d'une conversation dans le couloir de son église, elle supputait que le pasteur Fernando de la *Comunidade Cristã Brasileira* avait sérieusement tenté de lui mettre des bâtons dans les roues. Brésilien de São Paulo, le pasteur Fernando était non seulement « légal » mais aussi un « protégé » du pasteur belge Raymond Vandeput. Ce dernier avait orienté le pasteur Fernando dans toutes les procédures d'autorisation pour pouvoir célébrer des cultes dans un bâtiment loué à cet effet. La pasteure Beatriz par contre était « illégale ». Et comme la grande majorité des églises pentecôtistes brésiliennes, elle n'avait pas l'autorisation du service d'urbanisme communal pour réunir un grand nombre de personnes dans son lieu de culte. Car depuis que le salon de son appartement était devenu trop petit, elle louait une salle à Cureghem, d'abord à la rue Eloy, puis dans l'arrière-corps d'une maison de maître rue Clémenceau.

[188] Qui est en réalité néerlandais. Il était alors président du Synode Fédéral des Eglises Protestantes et Evangéliques de Belgique (SF). Aujourd'hui, il y est secrétaire.

Le contrôle des lieux de cultes « clandestins » est monnaie courante à Anderlecht, commune bruxelloise qui connaît la plus haute concentration d'églises pentecôtistes de toutes origines (principalement à Cureghem). Plusieurs églises ont déjà été fermées, généralement sur base d'un rapport des pompiers qui constatent que l'aménagement des lieux ne répond pas aux normes de sécurité. Ces églises fermées n'arrêtent pas pour autant leurs activités. Elles déménagent vers d'autres locaux où elles organisent leurs réunions dans la plus grande discrétion.

Un jour la pasteure Beatriz vit arriver des fonctionnaires communaux pour contrôler si les activités correspondaient à l'affectation urbanistique de la salle. Je n'ai pas plus de détails sur ce qui s'y passa, mais en tout cas, son lieu de culte ne fut pas fermé. Elle en garda néanmoins une peur bleue : elle avait dû faire face au risque de fermeture de son église, doublé du danger de la déportation. Etant donné le climat ambiant dans le milieu pentecôtiste, elle eut de fortes présomptions que ce contrôle avait eu lieu suite à une dénonciation du pasteur Fernando.

Vraie ou fausse, cette histoire indique surtout que le milieu pastoral pentecôtiste brésilien est régi par les mêmes logiques qui dominent l'ensemble de la récente diaspora économique brésilienne. L'envie et la méfiance se nourrissent mutuellement dans une *rua* bruxelloise où règne la loi du plus fort. Grâce à Dieu et miraculeusement, la *pastora* Beatriz traversa toutes ces intempéries *et* son église grandit toujours.

Mais il fallait trouver une stratégie pour prévenir ce type d'actions contre son église, et contre sa propre personne. Quoi de plus efficace que de couper l'herbe sous les pieds de ses adversaires – dont au moins un, le *pastor* Fernando, était dans une position de force ?

Elle avoua avoir pensé à se remarier, avec un pasteur. Etant homme, il serait reconnu et ça lui faciliterait la vie. Elle en connut un mais leur histoire n'aboutit pas. En 2008, une autre stratégie surgit à travers un couple goianien qui était venu rejoindre son église, Claudia et Marcelo.

Ils étaient déçus de la *Sara Nossa Terra* qu'ils fréquentaient à Saint-Gilles. Cette église avait été implantée par un couple de pasteurs venus d'Uberlândia à la demande de migrants *mineiros*. Cependant Claudia et Marcelo trouvaient que l'église n'avait pas grand-chose à voir avec celle du Brésil. La cause : les pasteurs ne recevaient pas beaucoup de support depuis le Brésil. Les successeurs (et famille) de ces pasteurs avaient d'ailleurs délié la filiale en créant le *Ministère International Communauté Chrétienne*[189], qui ne survit qu'en 2013.

Claudia et Marcelo faisait partie de *Videira* quand ils étaient encore à Goiânia. Pour eux, l'*Igreja Batista Hebrom* était « plus comme au Brésil » et par ailleurs en cellules. Arrivés là, c'est eux qui mirent la puce à l'oreille de la *pastora* Beatriz : pourquoi ne pas faire comme *Videira* ? C'est à partir

[189] En français ! La scission eut lieu en 2011.

de ce moment que la *pastora* Beatriz cherchera à se rapprocher de *Videira*. Lors de ses séjours à Goiânia, elle prend contact avec les pasteurs et elle participe à des conférences.

A partir de 2008, elle était sous la « couverture spirituelle » de *Videira*. Désormais l'*Igreja Batista Hebrom* faisait partie de *Vinha – Videira e Ministérios associados*, le réseau apostolique d'églises en cellules dirigé par *Videira* (fig.64). Sous ce nouvel égide et recevant de temps à autres la visite du pasteur Marcelo Almeida, responsable de la branche internationale de *Videira*, l'église continua à grandir. Le salle de la rue Clémenceau commença à se faire petite et la *pastora* fut obligée de faire deux cultes dominicaux pour pouvoir accueillir tous les fidèles.

Entretemps, un autre couple s'était fait remarquer car il était particulièrement béni par Dieu. C'étaient les *mineiros* Ivan et Dorinha qui allaient assister la pasteure Beatriz et être consacrés pasteurs par elle. Leur fils, Francisco, devint pasteur des jeunes. Mais en 2010, ils décidèrent de quitter l'église pour ouvrir leur propre église[190]. En l'appelant *Igreja Cristã Sal da Terra*, ils placèrent leur église d'emblée dans la filiation de la dénomination brésilienne *Sal da Terra* qu'ils semblaient avoir fréquentée à Uberlândia. La pasteure Beatriz commenta :

> Seulement, tous ceux qui sont partis sont déjà de nouveau revenus. J'ai même rigolé avec le pasteur [Keler] un de ces jours: bientôt c'est lui [Ivan] qui revient. Quand il est parti, nous l'avons béni, et [nous avons béni] son départ. Notre pasteur des Etats-Unis [le pasteur Marcelo] est venu ici. Lors de son départ [du pasteur Ivan], [le pasteur Marcelo] m'a fait laver ses pieds, alors qu'il partait en emmenant des gens de l'église ! Bénir et fermer la bouche et ne jamais parler mal de lui. (Pasteure Beatriz, *Videira*, Bruxelles, 07.02.2012)

Bien que le pasteur Marcelo ait voulu apaiser cette dissidence, la *pastora* Beatriz n'hésitait pas à formuler ses idées sur les motifs du départ des pasteurs Ivan et Dorinha :

> J'ai l'impression que c'était ceci : financier. Parce qu'en réalité, il avait un salaire. Son salaire était de 2.000 euros. Seulement, je pense qu'il trouvait que c'était peu. Et comme l'église grandissait beaucoup, il pensait que l'église était bourrée d'argent [*teve dinheiro demais da conta*]. [Ici], il était leader, il a grandi et finit par être pasteur. C'est moi-même qui l'ai consacré pasteur. Et là, quand il s'est senti… principalement… enfin, je sais, c'est très normal. Moi une femme. Lui est un homme, il avait une femme et un fils. Donc il trouvait qu'il avait du poids. Que s'il partait, toute l'église irait. Ce furent vingt personnes principalement, *seulement*. (Pasteure Beatriz, *Videira*, Bruxelles, 07.02.2012)

Selon la *pastora* Beatriz, les pasteurs Ivan et Dorinha avaient voulu se mettre à leur propre compte. Elle souleva de nouveau que le fait d'être une femme à la tête d'une église n'était pas légitime aux yeux des pasteurs, ici en l'occurrence le pasteur Ivan. Celui-ci, en outre, répondait à la famille normative car il était marié et avait un enfant. Il aurait donc pensé avoir plus d'autorité, pouvoir emmener un grand nombre de fidèles et gérer seul les finances de son église nouvellement fondée.

En commentant ces événements, Edmilson notait aussi que pour la *pastora* Beatriz, « ça a toujours été difficile toute seule, c'est une sphère où il faut être marié ». Il lia également cette observation à

[190] D'abord à Ixelles, dans un local commercial partagé avec deux églises pentecôtistes, l'une hispanophone, *Centre Evangélique Mission Maranatha*, et l'autre brésilienne, *Cristo para as Nações*. L'*Igreja Cristã Sal da Terra* se réunit aujourd'hui à Saint-Gilles, près de la Gare du Midi.

la question de l'autorité, mais surtout à une interprétation erronée de l'autorité dans une église en cellules :

> Comme parfois les gens pensent qu'ils ont la foi et que les gens qui ont la foi ont une position, ça finit par leur monter à la tête « ah, aujourd'hui je suis leader de cellule, ah, aujourd'hui je suis pasteur de réseau, je m'occupe de 50 personnes. L'église a 300 personnes, et moi je m'occupe de 50 personnes. Si je sors d'ici, j'arrive à entraîner ces 50 et avec ces 50, j'arrive à ouvrir une église ». Je pense qu'environ 50 personnes sont parties. A l'époque, il y avait dans l'église quelques 200 personnes. Je sais que le nombre de personnes dans l'église fit une bonne chute. Je sentais même les gens regarder les chaises qui étaient restées vides. (Edmilson, Bruxelles, 17.05.2012)

Cependant, il parut que l'indépendance du pasteur Ivan ne fut pas la poule d'or. Avec un air quelque peu victorieux, la *pastora* Beatriz remarquait que le pasteur Ivan devait travailler « dehors » pour subvenir à ses besoins. Elle pensait que non seulement le pasteur Ivan mais aussi ses fidèles devaient être bien déçus. Car d'une part, il n'avait pas les moyens d'assurer l'accompagnement intensif de ses ouailles et d'autre part, la taille de l'église n'offrirait pas suffisamment d'espace pour que chacun puisse s'engager et se profiler comme leader. Conclusion (selon elle) : « il ne reste plus qu'eux-mêmes là maintenant ».

Le départ des pasteurs Ivan et Dorinha impliqua une réorganisation de l'église, car comme le disait Edmilson : « des fois, le dimanche, c'est même plutôt le pasteur Ivan qui prêchait. La pasteure prêchait seulement de temps à autre. ». Cette réorganisation se fera avec la prise en main de l'*Igreja Batista Hebrom* par des pasteurs de *Videira*. En 2011, l'église de la pasteure Beatriz changea de nom pour devenir définitivement *Videira - Igreja em células*. L'arrivée des pasteurs résolut le problème de légitimité de la *pastora* Beatriz mais était aussi une exigence des leaders à Goiânia : toute église *Videira* doit être dirigée par des pasteurs dûment formés, dans le séminaire à Goiânia, et qui du coup se sont montrés « fructifères ». C'est ainsi qu'en février 2011, le couple de pasteurs goianiens Keler et Luízia, le pasteur allemand Benjamin (marié avec une Goianienne) et l'*obreiro* goianien Marcial[191] débarquaient à Bruxelles.

Videira à Bruxelles, siège de *Vinha Europa do Norte*

Dès l'arrivée de ce nouveau personnel, un nouveau souffle anima l'ancienne église de la pasteure Beatriz. Le pasteur Keler se révéla non seulement charismatique mais aussi dynamique et… fortuné. Il commença par mettre en place les cours selon le parcours institutionnalisé par l'église. Les cellules furent réorganisées et tous les fidèles sommés de suivre les cours de base : le *Cursão* et le CTL. Nombreux étaient les leaders, mais la plupart n'avait pas encore la formation adéquate. Il y avait un grand mouvement de rattrapage à faire. Il mit également sur pied le *Seminário pastoral*, en principe ouvert à tous mais jalonné de multiples devoirs et interrogations pour tester la connaissance des

[191] Marcial était encore *obreiro* parce qu'il n'était pas encore marié.

matières enseignées et les vocations spirituelles des participants. C'était un travail énorme, en particulier en ce qui concerne l'obéissance des leaders – qui semblaient parfois avoir tendance à se rebeller, ai-je pu comprendre à demi-mots.

En outre, l'église déménagea dans un énorme entrepôt du début du 20e siècle, rue Charles Parenté à Anderlecht, tout près de la Gare du Midi. *Videira* le partageait avec le *Centro Evangelístico Internacional*, une église pentecôtiste latino-américaine hispanophone qui était là depuis une dizaine d'années (fig.65-66). Cet édifice offre une infrastructure multiple : un grand espace pour les cultes, de nombreux locaux annexes, une grande cafétéria avec une cuisine équipée pour préparer de grandes quantités, des sanitaires… Mais comme les « autres [de l'église hispanophone] ne savent pas faire les choses bien », *Videira* entreprend de grands travaux de rénovation en 2012. Grâce à la main d'œuvre présente parmi les fidèles, ils aménagèrent des locaux pour les cours, d'autres pour les activités des enfants et pour la crèche, plusieurs bureaux avec le mobilier approprié et un comptoir d'accueil pour la partie administrative de l'église, une librairie *Vinha* où étaient vendus les multiples livres et syllabus édités par l'*Editora Vinha* à Goiânia, des T-shirts de l'église, les CD des groupes gospel brésiliens à la mode, des Bibles… que les « client » emportent dans d'élégants sacs en plastique à l'effigie de *Videira*. Le lieu de culte fut repeint. Les contours du podium furent redessinés et une moquette rouge remplaça l'ancienne moquette bleue. Le béton froid du sol fut couvert d'un tapis-plain gris. Et ils installèrent 400 nouvelles chaises, que le pasteur Keler paya de sa propre poche (fig.67).

C'était bien mieux que le bric-à-brac de chaises et de bancs, de tentures, d'écrans et de panneaux dont se contentaient les « autres ». Et cela convenait mieux à l'image de *Videira*, dont le temple principal à Goiânia est connu pour sa modernité simple mais chic (fig.32). Car il s'agissait bien d'une question d'image. L'église était devenue le siège de *Vinha Europa do Norte* et serait bientôt le théâtre d'un événement important, la *Conferência Vinha Internacional « Plantando Igrejas em um Ambiente Profético »* (Plantant des Eglises dans une Ambiance Prophétique). Cet événement devait inaugurer une nouvelle étape dans l'histoire de *Videira* : la systématisation des efforts missionnaires en Europe. Il serait aussi transmis en *live streaming* sur le site VinhaSocial[192], et suivi et commenté depuis le Brésil. Le réaménagement se faisait donc dans une ambiance de plus en plus fébrile avec un délai précis : la conférence aurait lieu du 28 février au 3 mars 2012.

Cette conférence était axée sur deux thèmes fortement corrélés : la mission évangélisatrice et l'église en cellule. Comme nous pouvons le voir sur l'affiche de la conférence (fig.68), quatre conférenciers-spécialistes viendraient les développer. Des Etats-Unis, *Videira* avait invité Joel Comiskey. Il est, comme nous le savons, un spécialiste des églises en cellules apprécié dans le milieu et nanti d'une

[192] Il s'agit de vinhasocial.com, qui n'est plus opérationnel aujourd'hui.

expérience missionnaire en Amérique latine, justement à travers le format de l'église en cellules. Sa thèse de doctorat, *Celle-based Ministry : A Positive Factor for Church Growth in Latin America* (Comiskey, 1997), en « Philosophy In Intercultural Studies » au Fuller Theological Seminary, est basée sur cette expérience et examine les éléments de la culture latino-américaine favorables ou non au fonctionnement de l'église en cellules. Du Brésil, venait le pasteur Aluízio Silva, fondateur de *Videira - Igreja em células* à Goiânia. Des Etats-Unis également venaient le pasteur Marcelo Almeida et la pasteure Walneide Almeida, son épouse. Bien que Goianiens, ils vivaient depuis des années aux Etats-Unis. Considéré cofondateur de *Videira*, le pasteur Marcelo était aussi le responsable de *Vinha Internacional*, département dédié à l'expansion internationale de *Videira*. La pasteure Walneide, pour sa part, était compétente pour le Ministère des enfants – comme la plupart des épouses de pasteurs à *Videira*.

Le visuel de la conférence donne à voir un fond de carte du monde couvert du tricolore belge. A gauche, un jeune *mochileiro* (voyageur en sac-à-dos) tenait en main une motte de terre avec une pousse verte. Si l'image sous-tendait un certain sens aventurier que le pasteur Marcelo ne laisserait pas de susciter dans ses prédications, c'est surtout le côté « jeune » qui devait attirer l'attention.

Le pasteur Marcelo (fig.69) insistait sur le fait qu'à Bruxelles, les jeunes jouent un rôle important dans la mission évangélisatrice : ils grandissent en Europe, fréquentent les Européens à l'école et surtout, ils parlent la langue locale. Les jeunes étaient sommés d'inviter leurs copains d'école, qui a leur tour feraient venir leurs parents. A la fin de la conférence, ces missionnaires « par excellence », des plus petits aux plus grands, devaient tous se présenter sur le podium pour recevoir la bénédiction finale (fig.70). A la vue de tous, ils pouvaient déjà manifester l'intensité de leur foi sous l'œil orgueilleux de leurs parents.

Mais en tant que spécialiste des missions internationales au sein de *Videira*, le pasteur Marcelo imprimait surtout le message suivant dans les esprits des convives : la migration économique est en réalité un prétexte de Dieu pour évangéliser le monde. Il expliquait que la migration n'est pas une conséquence des contingences économiques, politiques et sociales. Au contraire, elle fait partie du projet que Dieu réserve au monde. De cette interprétation découle que l'évangélisation n'est pas une option, un à-côté lors de leur séjour à l'étranger, mais un devoir qui doit occuper une place centrale dans la vie du migrant.

La meilleuer méthode pour accomplir ce devoir missionnaire est, bien sûr, celle de l'église en cellules. C'est ce que cette autorité nord-américaine, Joel Comiskey (fig.71), devait démontrer. PowerPoint et graphiques à l'appui, il expliquait que l'église en cellules est, certes, le meilleur outil pour faire grandir une église. Il ne cessait de citer une foulée d'exemples partout dans le monde, aux Etats-Unis, en Amérique latine, en Afrique et en Asie. Il suscitait ainsi l'universalisme de l'église en cellules qui apparaissait dès lors comme l'unique voie à suivre.

Les prédications des pasteurs Marcelo et Aluízio étaient plus structurées. Dans un langage clair et imagé, ils échafaudaient pas à pas le fonctionnement de la « vision » : l'édification de l'église, le corps du Christ, constitué à la fois des cellules et de « la communauté » selon les règles de Dieu (lire, *Videira*). Dans l'esprit des paraboles de la Bible, le pasteur Aluízio (fig.72) procéda à l'exposé suivant – en s'adressant, rappelons-le, à un public largement constitué d'ouvriers du bâtiment.

Pour le pasteur Aluízio, le matériau de base de la Maison de Dieu est la pierre. Ce n'est pas la brique, car elle est fabriquée pas les hommes. Avec la pierre donc, il s'agit maintenant de construire la maison. Pour ce faire, (1) il faut d'abord un plan de construction, un modèle, qui établit la fonction précise de chaque composante. Il faut donc une certaine intelligence à ce propos : ce sont les différents ministères (Eph 4, 11-12) qui spécifieront la forme de la Maison de Dieu. Mais aussi, il ne faut pas oublier que dans la vie de l'église, chaque *crente* est un ministre.

Ensuite, (2) il faut *sortir* pour trouver des pierres (évangélisation). Mais il ne suffit pas simplement de « trouver » des pierres, il faudra aussi les lier entre elles. Encore moins faut-il « collectionner des pierres précieuses », comme le font certains pasteurs, car elles suscitent la jalousie.

Avant de pouvoir lier ces pierres, (3) elles doivent être taillées avec soin à la bonne dimension, ni trop grandes, ni trop petites. Celles qui sont trop grandes pourraient se trouver trop importantes et il faut donc les briser avant de les introduire dans la maison. De certaines pierres, il faut enlever les pointes coupantes car elles risqueraient d'abîmer les autres pierres. Inversement, des pierres trop arrondies ne conviennent pas, elles ont trop roulé (d'une église à une autre) et ne donnent aucun appui. Il ne faut pas non plus *trop* polir les pierres, car cela pourrait générer des étincelles. Il faut donc qu'elles aient la bonne forme – Jésus est la matrice – pour pouvoir les cimenter et construire une maison qui tienne.

Mais encore, (4) lors de l'assemblage des pierres, il faut que chaque pierre soit à sa place pour avoir un édifice équilibré. L'équilibre est obtenu par l'utilisation particulière de certaines pierres qui formeront les colonnes portant le poids de la maison (les leaders). Il importe donc que chaque colonne reste à sa place sinon une partie, voire l'entièreté de l'édifice risquerait de s'écrouler. Le pasteur Aluízio fait alors l'appel suivant :

> Dieu t'a choisi pour soutenir l'œuvre [*obra* signifie autant « œuvre » – sous-entendu missionnaire, de Dieu – que « construction »] ; si tu es appelé à être une colonne, tu ne peux pas quitter ton emplacement. Certains ont quitté l'église et beaucoup sont tombés à cause d'eux. Tu devras rendre des comptes devant Dieu. Tout cela ne dépend pas de celui qui veut mais de celui que Dieu a choisi. Aujourd'hui, il y a beaucoup de colonnes cachées mais elles restent fondamentales. Et toi aussi, tu en es capable. Dites : « je suis une colonne » ! (Pasteur Aluízio, *Conferência Vinha Internacional*, Bruxelles, 02.03.2012)

Enfin, (6) il faut un contrôle de qualité par le ministère prophétique. Mais il ne faut pas se leurrer : il n'a pas une fonction de « pronostic », comme beaucoup le pensent, mais de « diagnostic ». Chercher des pierres implique des dangers : « là où il y a des pierres, il y a des scorpions et des couleuvres, qui

aiment s'y cacher ». Construire peut aussi être décourageant et fatigant. Ou encore, des ouvriers peuvent se blesser ou même mourir, quand le chantier est chaotique. Il faut donc « diagnostiquer » les problèmes et dangers pour conforter, exhorter et édifier. Cela n'est possible que si on a une « vision ». C'est là qu'entre en jeu le ministère prophétique : le prophète a un contrat, il connaît les règles, et donc il sait comment construire la Maison de Dieu de la bonne manière.

Dans le chef des leaders, ce procédé de construction était en cours en Europe. Preuve en était l'ampleur de la Maison de Dieu, *Videira - Igreja em células*, dans différents pays d'Europe. Et pour s'en convaincre, il suffisait de regarder autour de soi. En effet, l'assemblée ne se composait pas seulement des fidèles de *Videira* à Bruxelles mais aussi de différentes « caravanes » venues d'autres nations d'Europe occidentale : l'Allemagne, l'Espagne, la France, les Pays-Bas, le Portugal et le Royaume-Uni. Le caractère européen de la mission-devoir serait instillé de multiples manières.

Au-dessus du podium, ces nations étaient représentées par leur drapeau respectif. Ils se répartissaient de part et d'autre du drapeau européen, flanqué des drapeaux brésilien et belge (fig.73). Aussi, dans le couloir d'entrée de l'église, le visiteur était d'emblée confronté à la dimension européenne et internationale de l'événement (fig.74). C'est là que les inscrits à la conférence (25 euros en prévente, 30 euro le jour même) recevaient un badge personnalisé et un sac. Dans ce sac, se trouvaient un Bic et une farde, contenant un bloc-notes, le programme et un feuillet de présentation de *Vinha Internacional*. Au verso de ce feuillet (fig.75) les quatorze implantations de *Videira* en Europe étaient indiquées, avec le nom du responsable et son e-mail, l'adresse de l'église et le nombre de membres par implantation – s'agissant d'églises en cellules, ces chiffres devraient tendre vers la réalité. Comme nous pouvons le voir, l'église « belge » avec ses 480 membres dépasse de loin les autres implantations. C'est pour cette raison qu'elle fut « élue » siège de *Vinha Europa do Norte*.

Au cours de la conférence, les différentes nations européennes furent appelées à se présenter « en personne ». Lors de chaque louange qui précédait invariablement la première « parole » du jour, un pasteur-présentateur ou le leader de la louange appelaient successivement les différents pays à manifester leur présence. Une à une, les caravanes nationales, dont la plupart des intégrants étaient brésiliens, se levaient bruyamment et étaient acclamées.

Le second jour de la conférence, un montage vidéo présentait les implantations de *Videira* dans ces différents pays européens, symbolisés chacun par des images connues : la Belgique par l'Atomium, l'Espagne par un arc antique, Barcelone et Valladolid, l'Allemagne par la Porte de Brandebourg, les Pays-Bas par un moulin, le Royaume-Uni par le *Tower Bridge*…

La louange permettait d'expérimenter la présence divine en plusieurs langues. Elle se faisait alternativement en portugais et en anglais, réunissant les « Belges » et les « Anglais », sous la direction de la leader de louange « belge » ou de l'épouse brésilienne du pasteur anglais, Giles

Stevens. De nombreux hits du gospel brésilien étant à l'origine américains, tout le monde connaissait les mélodies alors que les paroles étaient projetées dans les deux langues sur le mur de fond du podium.

Le moment de l'offre, entre la première et la seconde « parole » était généralement présenté par un pasteur « européen » : le pasteur Anderson, un Brésilien responsable de *Videira* en Espagne, le pasteur Giles, un Anglais formé au séminaire de *Videira* à Goiânia, marié à une Brésilienne et qui dirige l'église en Angleterre, le pasteur John Richard, un Portugais qui dirige *Videira* au Portugal, ou encore le pasteur Keler, Goianien à la tête de l'église à Bruxelles.

La traduction des interventions principales était assurée par les pasteurs Giles, Wanderson[193] et Marcelo. Tout en mimant la gesticulation et l'intonation expressive des orateurs, ceux-ci traduisaient du portugais vers l'anglais et inversement. De manière significative, seuls la bénédiction du pasteur Marcelo en tant que responsable de *Vinha Internacional* et « l'envoi missionnaire » des jeunes de *Videira* furent traduit vers le français.

Si l'Europe formait le propos principal, l'Afrique était aussi à l'ordre du jour. Un montage vidéo de très bonne qualité présentait l'œuvre du pasteur Marcelo au Mozambique. Le travail d'évangélisation y est fortement focalisé sur les enfants à travers de multiples projets éducatifs.

Enfin, les chorégraphies élaborées par la cellule de danse mettaient en scène les efforts missionnaires dans le « monde entier ». Les danseuses étaient enveloppées des drapeaux du Portugal, d'Afrique du Sud[194], du Brésil, de France et d'Allemagne. En entrant sur scène, elles portaient des valises, faisant ainsi référence aux migrants désormais missionnaires (fig.76). Elles menaient ensuite un combat contre le diable et ses compagnons maléfiques. Ceux-ci étaient représentés par un jeune en cape noire et portant un masque et deux autres habillés en noir. Les missionnaires se battaient pour tirer des pattes du diable les peuples qui étaient figurés par d'autres jeunes en noir et blanc. A la fin du spectacle, les missionnaires écrasaient le diable et ses acolytes et embrassaient les peuples souriants (fig.77). Il est intéressant de noter que c'étaient les danseuses, représentant les migrants-missionnaires, qui portaient les insignes nationaux, et non les peuples à libérer. Comme si les peuples n'appartiendraient à leurs nations qu'en étant évangélisés.

Tout comme les autres stratégies « européanisantes » et « internationalisantes », la chorégraphie et les costumes participaient de l'« ambiance prophétique » dans laquelle se faisait la « plantation d'églises » – comme l'indiquait l'intitulé de la conférence, *« Plantando Igrejas em um Ambiente Profético »*. Tout était mis en œuvre pour convaincre d'une réalité en train de se concrétiser,

[193] Le pasteur Wanderson ne fait pas partie de *Videira*. Mais il est une ancienne connaissance de la pasteure Beatriz depuis la *Comunidade Renascer em Cristo*. C'est un Goianien qui vit aujourd'hui à Malines et qui maîtrise exceptionnellement bien le français, le néerlandais et l'anglais. Je reviendrai à lui plus loin.

[194] A défaut de celui du Mozambique ? *Videira* n'a pas, d'après ce que je sais, de filiales en Afrique du Sud.

l'évangélisation des peuples européens, alors que les membres conquis par les migrants-missionnaires de *Videira* étaient pour l'heure quasi tous brésiliens.

La stratégie de l'église en cellules venait appuyer cette objectif. Elle était présentée comme une méthode à la fois « universelle » (par Joel Comiskey en particulier) et « infaillible », car basée sur des principes bibliques (par tous les conférenciers). Les Brésiliens dans *Videira* n'étaient pas seulement appelés à être des migrants-missionnaires mais aussi des leaders, des entrepreneurs-aventuriers spirituels, armés des outils les plus efficaces pour évangéliser l'Europe. Enfin, l'église en cellules étant « l'église de la fin des temps », les conférenciers estimaient que l'évangélisation de l'Europe, et du monde, était inévitable car elle relève du projet de Dieu.

Cette conférence permettait, à travers un programme chargé, de baigner les membres de *Videira* dans une atmosphère intense de louange et de prière, mais aussi de conquête, voire de victoire déjà accomplie. L'optimisme régnait, et était en particulier instigué par le pasteur Marcelo qui en excellent acteur élaborait ses prédications comme des sketchs à la fois édifiants, motivants et divertissants. Les leaders avaient bien élaboré leurs discours pour motiver les troupes. Ils n'en étaient pas moins conscients des « obstacles » inhérents non seulement à l'Europe mais aussi à la migration brésilienne actuelle, comme nous allons le voir maintenant.

L'évangélisation « spontanée » de l'Europe depuis Goiânia

L'idée d'une expansion internationale était présente dès la naissance de *Videira* à Goiânia en 1999. Au moment où le pasteur Aluízio décida de quitter *Luz para os Povos*, le pasteur Marcelo était en réalité à l'étranger. Il était en train d'ouvrir des filiales pour *Luz para os Povos* au Portugal, d'où il fit savoir qu'il suivrait le pasteur Aluízio. *Luz para os Povos* fut donc également un laboratoire opportun dans le domaine des missions internationales.

Tout dans l'esprit de *Videira*, rien n'est laissé au hasard dans les ambitions missionnaires. Fort de son expérience au Portugal, et après avoir lancé *Videira* à São Paulo, le pasteur Marcelo devint « naturellement » responsable des missions internationales – « ce fut une question stratégique dirigée par Dieu » (vinha.com, s.d.). Quelques années après la fondation de *Videira*, il créa la branche internationale de *Videira* : *Vinha Internacional/Vine International*. Il partit avec sa famille aux Etats-Unis où il s'établit en Floride. Même si *Videira* se profile aux Etats-Unis comme une église anglophone, elle marqua ses débuts au sein de la diaspora brésilienne. Le lecteur se rappellera peut-être que les migrants brésiliens sont particulièrement nombreux en Floride, et ce depuis les premiers grands mouvements d'émigration.

Pour l'Afrique et l'Amérique latine, le pasteur Aluízio explique :

> Notre objectif a toujours été d'aller en Afrique et en Amérique latine. Ca a toujours été notre objectif. Pourquoi ? Parce que nous comprenons qu'il y a plus de facilités pour nous,

> ils nous acceptent mieux. Un Brésilien en Afrique, il a de l'espace. Et nous sommes en train de grandir beaucoup au Mozambique, en Angola, où la langue est le portugais. Ca facilite beaucoup les choses aussi pour nous. Donc nous avons donné la priorité à ça. En Amérique latine, nous sommes très forts aujourd'hui au Pérou, nous sommes en Argentine. Parce que l'espagnol est très proche du portugais. C'est plus facile aussi pour créer des liens. (Pasteur Aluízio, *Videira*, Goiânia, 01.08.2012)

Les destinations missionnaires initiales étaient choisies en fonction des affinités linguistiques et de proximité culturelle. En Europe, il en alla de même : « Au Portugal, les Brésiliens se sentent à la maison. A cause de la langue, à cause de la nourriture, la culture etcetera. Et il y a beaucoup de Brésiliens. ».

Par contre, les autres pays européens sont peu attrayants. Ils paraissent même séparés par un gouffre incommensurable :

> En Europe c'est plus difficile de prêcher l'Evangile, tu sais bien ça. Tu es anthropologue, tu dois savoir. Donc, l'Européen est beaucoup plus fermé, beaucoup plus… la religion pour lui c'est une chose qui fait partie de sa culture, c'est culturel. Ce n'est pas une expérience qu'il a. Et c'est dommage parce que ce serait bien si c'était différent. C'est plus facile d'évangéliser des Latinos et des Africains. Tu trouveras beaucoup d'Africains et de Latinos dans les églises en Europe, les églises évangéliques. Même quand le pasteur est européen, il y en aura beaucoup. C'est parce que les Africains et les Latinos envisagent la religion de manière différente. Nous ne l'envisageons pas comme une partie de la culture, nous ne nous occupons même pas de cette partie. C'est plutôt une expérience, du vécu. Comme c'est beaucoup plus lié à l'expérience, c'est beaucoup plus émotionnel, beaucoup plus passionné. Nous avons cette différence. L'Européen est plus rationnel, pour lui la religion c'est une question de philosophie, de principes. Il n'y a pas de relation comme être. Ca finit par être un choc pour nous. Pour nous, il est clair que ça implique un côté éthique, des principes mais il s'agit essentiellement d'une mise en relation [*relacionamento*]. C'est ce qui est plus difficile pour l'Européen. (Pasteur Aluízio, *Videira*, Goiânia, 01.08.2012)

Le pasteur Aluízio opposait deux visions inconciliables de la religion. L'une est européenne : la religion est soumise à la raison. Du coup la religion est un élément parmi d'autres de la culture. L'autre vision est latina et africaine : la religion fait partie de l'émotion et du vécu. Il en résulte que la religion *est* leur culture.

Il estimait en outre que les Européens ont des préjugés négatifs à leur égard : « En plus, les Européens croient que nous sommes une colonie, jusqu'aujourd'hui. Alors, ils nous voient comme des enfants encore, historiquement parlant ».

Mais la globalisation allait, de manière inattendue, ouvrir une porte. Deux voies d'évangélisation surgirent « spontanément ». La première est celle empruntée par les migrants brésiliens :

> Maintenant, en Europe, ça arrive de manière spontanée. D'abord, nous avons commencé le travail là-bas avec les membres de l'église qui sont allés vivre là-bas. Quand les membres d'une église déménagent à un endroit, nous commençons là une communauté. Et des fois, elle grandit. En Belgique, elle a grandi. Mais nous en avons aussi à Paris, nous en avons au Portugal, où encore… vraiment de Brésiliens, je pense que ce sont ces trois. (Pasteur Aluízio, *Videira*, Goiânia, 01.08.2012)

La seconde voie est celle des Européens qui voyagent pour une raison ou une autre au Brésil :

> Maintenant, nous travaillons en Allemagne et en Angleterre avec des Allemands et des Anglais. Parce que les jeunes allemands, par exemple, ils doivent faire un travail social[195]. Alors, qu'est-ce que nous faisons ? Nous faisons venir ces jeunes ici, pour faire un travail social au Brésil. Pourquoi ? L'image que les Allemands ont du Brésil est très mauvaise, beaucoup comme l'Afrique. Donc ils vont très facilement. Souvent quand ils arrivent ici, ils sont très surpris parce que ce n'est pas aussi mauvais que ce qu'ils ne pensaient. En réalité, la vie est bien confortable ici, ce n'est pas si mauvais. Les Allemands arrivent, mais c'est bien. Ensuite, beaucoup d'entre eux viennent à l'église, font des amis. Le Brésilien est très engageant. A la fin, beaucoup d'entre eux se convertissent. Ici, nous avons eu plus ou moins 100 Allemands qui sont venus pour ce travail social. Il y en a environ 12 qui sont restés dans l'église. De ces 12, nous avons aujourd'hui 3 pasteurs. Il y en a un qui est en Belgique, c'est Benjamin. Nous en avons un autre qui est en Allemagne, où nous avons commencé l'église. Aujourd'hui, nous commençons à Bochum et à Berlin. A Berlin, ça grandit déjà plus. (Pasteur Aluízio, *Videira*, Goiânia, 01.08.2012)

L'église à Bruxelles combine ces deux voies. La pasteure Beatriz accueillit dans son église Claudia et Marcelo qui « importèrent » *Videira* dans l'*Igreja Batista Hebrom*, déjà existante. Son travail, entamée dix ans auparavant et contre vents et marées, nantit *Videira* de sa plus grande filiale en Europe. Le pasteur allemand Benjamin, venu avec le pasteur Keler, est un témoin de la seconde voie. Voici comment il raconte son parcours :

> Ma mère était *crente* et elle visita le Brésil pour connaître le pays, disons, du réveil. Au Brésil, selon la région, il y a 20, 30% des personnes qui sont vraiment chrétiennes, pas chrétien évangélique, catholique comme ici, mais né de nouveau, qui vivent avec Dieu. C'est incomparable à ce que nous avons ici. Là, j'ai connu quelques enfants de la rue et il n'y avait pas d'endroit où les emmener. Ma mère a commencé à aider une crèche financièrement, elle a acheté un lieu. Quand je devais choisir entre l'armée ou faire le volontariat, je suis allé au Brésil et j'ai travaillé un an dans cette crèche. Pour un riche, un Allemand en Allemagne, c'est très difficile de vivre une vie chrétienne, stable. Aucun de mes amis n'était *crente*, il n'y avait pas d'église où je me sentais bien, il n'y avait pas la même vision, il n'y avait pas le même leadership, la prise en charge. C'était quelque chose de bien traditionnel : on va le dimanche et on revient la semaine suivante. Et quand je suis arrivé au Brésil, je me sentais merveilleux. A l'époque, l'église avait 17.000 personnes. La plus grande église en Allemagne avait 3.000, 4.000 personnes. Il y avait donc de quoi apprendre. (Pasteur Benjamin, *Videira*, Bruxelles, 23.02.2012)

Comme les Brésiliens pentecôtistes à Bruxelles, le pasteur Benjamin entrelace également son expérience migratoire à ses croyances. Parti vers un pays « pauvre » connu pour ses *favelas*, il découvrit au Brésil un « richesse » spirituelle, celle-là même qui lui manquait en Allemagne. Il confirme ainsi les préjugés négatifs des Européens qu'avait soulevé le pasteur Aluízio. Mais il corrobore aussi l'avis du pasteur Aluízio concernant les deux visions du rapport entre religion et culture : « je me suis aperçu que les Brésiliens ne parlent, ne pensent pas seulement à Dieu, ont une philosophie de Dieu ; ils Le vivent et ça m'a marqué beaucoup ». Cette découverte serait fondatrice d'une « (re)conversion » qui l'amènerait progressivement vers le pastorat :

> Pendant ce travail de volontaire, j'ai commencé à fréquenter *Videira* et j'ai connu [le pasteur] Marcelo. Malgré quelques conflits dans ma tête, j'aimais beaucoup, beaucoup, beaucoup. Il y avait beaucoup de bruit, beaucoup d'intensité. Des fois, au niveau discipulat,

[195] En Allemagne, il existe une alternative au service militaire qui est le service civil, qui peut également s'effectuer dans une œuvre sociale à l'étranger.

> il y avait plus que ce que je pouvais comprendre, c'est-à-dire, la personne veut entrer dans notre vie pour aider, pour nos rapprocher de Dieu. Il y avait des cours, beaucoup de questions même théologiques que ne je ne comprenais pas. Après deux mois, ça devenait plus clair et je commençais à comprendre une chose, puis une autre. (Pasteur Benjamin, *Videira*, Bruxelles, 23.02.2012)

Visiblement, sa « (re)conversion » spirituelle signifia autant une « conversion culturelle ». Il dut apprendre à s'habituer aux louanges et prédications à tout volume et incorporer les manifestations normées de la foi. Il dut intégrer aussi la « culture videirienne » des rapports de don/contre-don à la fois verticaux et horizontaux. Enfin,

> A la fin de cette année, je compris que Dieu me voulait là un peu plus de temps pour faire le séminaire, l'école biblique. Pendant 2 ans. Alors je suis rentré un an en Allemagne pour travailler et gagner un peu d'argent. Je suis retourné au Brésil et j'ai fait l'école biblique, pendant 2 ans. Après – au total ça faisait déjà 3 ans – j'ai dit « non, je vais retourner en Allemagne pour commencer une église ». A ce moment, le pasteur Aluízio m'a appelé et m'a dit : « reste un an de plus avec nous, pour être entraîné et tout ». Je finis par rester encore 2,5 ans. Je me suis marié. Après plus de 6 ans au Brésil est enfin arrivé le moment où ils m'ont dit : « maintenant tu peux retourner ». A l'époque, parmi les options, il n'y avait pas l'Allemagne. En attendant, l'unique option que j'avais pour retourner en Europe, c'était la Belgique. Le pasteur Keler allait venir ici. Et moi, je suis arrivé 6 mois après lui. (Pasteur Benjamin, *Videira*, Bruxelles, 23.02.2012)

De manière significative, les « planteurs » de filiales au Royaume-Uni et en Allemagne, qui « travaillent avec des Allemands et des Anglais », ont fait le séminaire au siège à Goiânia et se sont mariés avec des Brésiliennes. Les couples mixtes sont d'ailleurs vus comme un outil efficace d'évangélisation :

> Beaucoup de Brésiliens vont vivre en Europe et finissent par se marier avec des Européens. Des Brésiliennes principalement. Parce que les Brésiliens ne se marient pas beaucoup avec des étrangères, mais les Brésiliennes presque toujours. Et il arrive que nous avons là des sœurs qui se sont mariées avec des Anglais, des Français, des Belges, et ceux-là ont également servi de porte pour qu'on puisse entrer. Alors aujourd'hui, nous avons une église à Swindon, près de Londres, qui est d'un couple d'Anglais avec une Brésilienne. C'est le pasteur Giles. Il est resté avec nous environ 4 ans et est retourné là-bas et il a ouvert une église. L'église là-bas marche très bien aussi. (Pasteur Aluízio, *Videira*, Goiânia, 01.08.2012)

La mobilité multidirectionnelle dans ce monde globalisé, sous-tendue par des préjugés négatifs (des Européens sur le Brésil) mais aussi positifs (les affinités culturelles et linguistiques, des Européens sur les femmes brésiliennes, des Brésiliens sur l'Europe), permet d'ouvrir de nouvelles possibilités d'évangélisation outre les projets bien planifiés. Elle a généré une nouvelle conscience de la potentialité de l'église, qui semble faire contrepoids aux impressions maussades que le pasteur Aluízio a de l'Europe :

> Une église de cette taille ci, de 20.000 membres, nous avons aujourd'hui donc des frères qui déménagent. C'est impressionnant comme les Brésiliens déménagent. Nous avons des frères aux Etats-Unis, nous avons des frères au Japon, nous avons trouvé des frères de l'église en Finlande, à Helsinki. Qu'est-ce que le Brésilien est en train de faire là au milieu de ce froid glacial !? Mais il y va. C'est donc une caractéristique du Brésilien. On profite de ça pour s'étendre là où on va. (Pastor Aluízio, *Videira*, Goiânia, 01.08.2012)

Cette mobilité, pour des motifs divers, est ainsi devenue une tactique intégrée à la stratégie de l'église, et ce bien à partir de Goiânia. Quand je consultai le site officiel de *Videira*, en octobre 2013, un message nouveau apparaissait sur la page d'accueil : « Tu vas voyager pendant les vacances ? Tu déménages vers un autre pays ? Rencontre ici une Eglise Videira qui a en essence notre vision et une autre langue. » (videira.com, consulté le 10.10.2013).

En cliquant sur le message, un lien redirigeait l'internaute vers le site de *Vinha Internacional* – mais qui n'était pas tout à fait au point... La tactique avait été transmise aux églises locales, dont celle de Bruxelles, où la présentatrice du journal vidéo *Videira News* invitait les membres de l'église à informer leurs famille et amis dans d'autres pays européens de l'existence des cellules dans ces pays.

Le format de l'église en cellules sert *Videira* également au niveau international. D'une part, les membres migrants sont déjà formés pour être des leaders et peuvent faire le travail « d'infanterie » : préparer le terrain en débutant une cellule qui, idéalement, se multipliera et deviendra une église où l'église postera un pasteur formé à Goiânia. D'autre part, les réseaux créés au Brésil se déploient en dehors du Brésil à travers la migration. L'évangélisation par la base permet d'élaborer de nouveaux réseaux sur place qui restent sous la direction des leaders à Goiânia.

Par exemple, en 2013, une Brésilienne de *Videira* à Bruxelles était allée s'installer à Genève. On me disait qu'« elle n'y trouvait pas d'église du genre qu'elle aime bien ». Du coup, elle créa une cellule dont elle était leader où elle pouvait pratiquer sa foi « comme elle aime bien ». Elle fut à la base de la première cellule de *Videira* en Suisse. En 2014, la leader du groupe de louange de *Videira* à Bruxelles partit vivre à Karlsruhe en Allemagne. Ayant fait le *Seminário pastoral* à Bruxelles, elle était devenue *obreira* et initia une nouvelle implantation en Allemagne – outre celles qui existaient déjà à Bochum, Berlin et Frankfurt grâce aux Allemands venus faire leur service civil au Brésil et devenus pasteurs à Goiânia. En 2013, le leader goianien du réseau à Paris, formé également à la *Escola Videira de Ministério* de Goiânia, fut consacré pasteur par le pasteur Aluízio, qui s'est déplacé pour l'occasion.

L'évangélisation de l'Europe, « spontanée » au début, est désormais intégrée dans les stratégies réfléchies des leaders à Goiânia. A travers la hiérarchie et les liens de réciprocité verticaux propres à l'église en cellules, les leaders et pasteurs à l'étranger restent supervisés depuis Goiânia : « Goiânia décide ». Ainsi, au fil des opportunités qui se présentent, les pasteurs placent leurs pasteurs en fonction des besoins mais aussi de leur capacité à « fructifier » et leurs caractéristiques propres.

Le pasteur Keler fut choisi pour diriger l'église à Bruxelles, parce qu'il était un bon entrepreneur à la fois spirituel et matériel. Après son arrivée à Bruxelles, la croissance de *Videira* fut due à la nouvelle dynamique qu'il insuffla dans la structure des cellules, son charisme et sa légitimité qui lui venait de Goiânia. Mais aussi, au Brésil, il avait des entreprises[196] et faisait partie de la classe moyenne

[196] A Bruxelles, il continua à gérer ses entreprises et faisaient régulièrement des voyages à Goiânia pour le suivi.

supérieure. Outre sa légitimité de par la classe sociale à laquelle il appartenait, il était indépendant financièrement et qui plus est, il pouvait se permettre de faire des dépenses de sa propre poche pour *Videira* à Bruxelles. Il finança non seulement l'achat de 400 nouvelles chaises mais intervint aussi dans les moyens de subsistance de certains membres de l'église dont il estimait qu'ils pouvaient contribuer à la réussite de *Videira* à Bruxelles.

C'était le cas d'un jeune couple goianien qui était à Bruxelles depuis plusieurs années. Ils avaient fait une tentative infructueuse de démarrer une cellule pour *Luz para os Povos*. A cet effet, ils avaient même été consacrés pasteurs. A *Videira*, ils parcoururent le cursus entier depuis zéro, suivirent le *Seminário pastoral* et étaient devenus responsables de la communication de *Videira* (site internet, le journal *Videira Notícias*, flyers…).

L'adultère du pasteur Keler fut donc une histoire fâcheuse pour *Videira* à Bruxelles. Certes, il suscita la déception dans le cœur de plus d'un membre. Mais aussi, avec le départ du pasteur Keler en 2012, l'église locale perdit des avantages financiers. Ainsi, le couple goianien qu'il avait soutenu n'avait plus de revenus. Peu après, ils retournèrent à Goiânia.

Le pasteur Ricardo qui succéda en 2012 au pasteur Keler n'était certainement pas aussi fortuné. Mais il était un collaborateur de longue date et qui plus est, le frère du pasteur Marcelo. Comme nous l'avons vu dans la partie précédente, il parcourut une carrière spirituelle en traversant de multiples épreuves et implantant de nombreuses églises au Brésil. Grâce à son épouse Marinês, de descendance espagnole, il avait par ailleurs la perspective de la citoyenneté européenne pour lui-même et leurs enfants. Bien que faisant partie de *Vinha Internacional*, il resta néanmoins sous la couverture spirituelle du pasteur Wilson à São Paulo (auquel il rend des comptes et paie sa dîme) et non du pasteur Marcelo. Cela pour éviter que les membres de l'église y perçoivent quelque partialité, comme il m'expliqua. C'était d'ailleurs à São Paulo que quelques mois après sa nouvelle désignation, Marinês fut consacrée pasteure pour porter le titre qui convenait à sa nouvelle fonction.

Quant au pasteur Benjamin, en attendant de pouvoir rentrer en Allemagne, il devint à Bruxelles le pasteur des jeunes sous la supervision du pasteur Keler. Les leaders de Goiânia décidèrent que Bruxelles serait la dernière étape pour achever sa formation. Entre-temps, son épouse goianienne se forma au *Seminário pastoral* à Bruxelles, mis sur pied par le pasteur Keler. En 2014, le pasteur Benjamin put enfin retourner dans sa ville natale pour prendre en charge une nouvelle implantation de *Videira*.

Pour ce qui était de la *pastora* Beatriz, sa position dans l'église se trouvait dans un entre-deux. Les leaders lui étaient reconnaissants car elle avait offert à *Videira* sa plus grande filiale en Europe et une affaire qui « marchait ». Le nombre de fidèles était largement suffisant pour assurer l'indépendance financière de la filiale à travers la dîme et les offres récoltées. Les ressources permettaient de payer la location du lieu de culte et le salaire des pasteurs. Ainsi, le pasteur Keler « ne recevait pas de

salaire » mais l'église à Bruxelles « payait 1.200, 1.100 pour son appartement, la maison qu'il louait », me disait la *pastora* Beatriz[197]. Le pasteur Ricardo recevait un salaire de 2.500 euros ; « Mon épouse pourrait recevoir aussi mais nous avons laissé tomber ». Les autres pasteurs, y inclus la *pastora* Beatriz, avaient également un contrat en bonne et due forme pour être salariés de l'église.

Mais en termes « videiriens » (tantôt à demi-mots, tantôt ouvertement), la *pastora* Beatriz ne serait pas à la hauteur pour diriger une implantation de *Videira*. N'ayant pas parcouru sa carrière ecclésiale selon les règles, elle devrait idéalement aller à l'*Escola Videira de Ministério* à Goiânia. Le pasteur Ricardo disait, prudemment :

> Elle est une des pasteures ici, et si Dieu me le permette, j'aimerais beaucoup qu'elle passe un temps à Goiânia. Pour bien saisir comment le processus de croissance, de multiplication en cellule et tout fonctionnent. (Pasteur Ricardo, *Videira*, Bruxelles, 04.03.2013)

Néanmoins, vu son expérience, elle reçut un nouvelle tâche :

> Maintenant que le pasteur [Keler] est arrivé, je dois plutôt encourager les gens, aller à l'étranger pour ouvrir d'autres églises. Il y a déjà une église en Hollande[198]. Et je vais là-bas. Maintenant, je ne vais plus toutes les semaines parce que j'ai déjà laissé un leader qui s'en occupe. J'y vais tous les 15 jours. Et j'ai commencé à aller à Paris. Mais là, il y a déjà un leader qui est venu du Brésil. Je m'oriente donc plutôt vers ce genre de choses à l'étranger. J'ai commencé à faire une cartographie [*mapeamento*], à détecter où il y a des Brésiliens. Là où il y a des Brésiliens, nous atterrissons. Après la conférence, je vais rester plus ou moins 2 semaines à Paris, seulement pour faire ce genre de travail. (Pasteure Beatriz, *Videira*, Bruxelles, 07.02.2012)

La pasteure Beatriz devait donc donner un coup de main à l'évangélisation « spontanée » de l'Europe. Cependant, en Europe, l'évangélisation à travers les migrants-missionnaires ne semble pas couler de source.

Le problème de la « mentalité du Brésil » à Bruxelles

Si les leaders de *Videira* avaient désormais mis sur pied une stratégie pour évangéliser aussi l'Europe, ils admettaient parfois qu'il existait une faille dans cette stratégie. Cependant, elle n'était pas occasionnée par un manque de réflexion institutionnelle ou un dysfonctionnement du système de l'église en cellules qui est « par principe (divin) » étanche. Elle était causée par ses intégrants, en l'occurrence les migrants brésiliens eux-mêmes.

Leur plus grand défaut était leur manque d'intégration. C'est ce qu'observait le pasteur Aluízio :

> J'encourage toujours les Brésiliens à se marier, là où ils vont, avec d'autres, pour entrer dans la culture. Parce que le problème des Brésiliens – tu es anthropologue, tu dois l'avoir aperçu – le Brésilien a des difficultés à se mélanger aux autres. Ils finissent par rester seulement entre eux et créent des ghettos. Je leur ai déjà dit : « ce n'est pas approprié ! A quoi ça avance de vivre Belgique si tu vis comme si tu étais brésilien ! Il faut vivre avec le Belge, vis leur manière de vivre, mange ce qu'ils mangent, vas là où ils vont, étudie dans les écoles, et entre dans leur culture. Alors tu vivras avec eux et peut-être qu'ils réussiront à te

[197] A ce prix, à Bruxelles, il est possible de louer un logement spacieux et d'excellente qualité.
[198] A Almere, à l'est d'Amsterdam.

> comprendre. Mais comme tu restes dans un ghetto… » C'est très étrange, par exemple, si quelqu'un m'invite pour aller dans une église de Thaïlandais à Goiânia. Je vais dire, « pourquoi je vais aller à une église de Thaïlandais ? ». J'imagine que c'est la même chose que pense le Belge, « pourquoi je vais aller dans une église de Brésiliens ? Ce n'est pas pour moi ». Je leur dis : « vas avec le Belge ! ». Il faut changer ça ! (Pasteur Aluízio, *Videira*, Goiânia, 01.08.2012)

Or, selon les pasteurs, le problème de l'intégration n'est en réalité pas propre aux « Brésiliens » en général. Ils estiment qu'il est dû au type de migrant brésilien qui se trouve en Belgique et qui vient avec une « mentalité erronée ». Cette mentalité se décline dans divers facettes selon le pasteur qui parle et la classe sociale dont il est issu. Pour le pasteur Keler, les causes de cette « mentalité erronée » sont de l'ordre de la culture d'origine des migrants, et plutôt celle de leur classe sociale :

> Tu peux voir le niveau de scolarisation, presque tous sont bas. Pourquoi les enfants des Brésiliens ne veulent pas étudier ? Parce que les parents n'ont jamais étudié. Ca c'est la première chose. Alors en réalité, ils n'ont même pas la vraie culture du Brésil, même là-bas ils n'ont jamais été quelqu'un de ce niveau culturel. Donc ils arrivent ici, n'apprennent rien, la mentalité est complètement erronée. Je viens ici, je vais rester juste un temps, je ne sais pas quoi, et alors il commence à travailler dans la construction. Et là, il n'arrive pas à gérer… ça c'est un peu la norme. Malheureusement. Parce que la mentalité est erronée. Donc tout est le fruit de celui qui vient et de la mentalité avec laquelle il vient. Cela veut dire que s'ils étaient des personnes avec une mentalité ouverte, avec un bon niveau culturel au Brésil, la première chose qu'ils voudraient en arrivant seraient apprendre la langue : « c'est important, au moins je vais m'enrichir, je vais connaître une langue de plus ; quand je rentrerai au Brésil, je vais être plus préparé… » Mais non. En général, ce ne ont que des maçons [*pedreiro*] ces gens. Peut-être que pour le Belge, pour le Flamand, un ouvrier de la construction et tout, c'est une forme de spécialisation. Ce n'est pas le cas là-bas. Là, c'est un sous-emploi. Au Brésil, celui qui devient maçon, celui qui travaille dans la construction, c'est celui qui n'a pas étudié, personne ne veut faire ça. Là-bas, [la spécialisation] c'est les prestations de service, avoir une entreprise, une industrie, une question technique. Mais maintenant, le travail lourd, ça c'est pour celui qui vient de la *roça*, qui vient des *fazendas*, tu vois, celui qui n'a pas d'éducation. On ne leur a jamais appris ce qui est important. (Pasteur Keler, *Videira*, Bruxelles, 29.03.2012)

L'« insuffisance culturelle » était par ailleurs, selon le pasteur Keler, la raison pour laquelle les Brésiliens ne réussissaient pas dans leur projet migratoire – alors que le profil type du Brésilien est d'être un grand entrepreneur ! Ils seraient paresseux et dépenseraient tout leur argent dans des vices, étant donné qu'ils gagneraient plus en Belgique qu'au Brésil… Dit autrement encore, il croyait que « malheureusement, il n'y a pas beaucoup d'angelots qui arrivent ici ».

En outre, la « mentalité erronée » des Brésiliens résidait aussi dans une « mentalité du Brésil », à savoir dans ce que j'ai appelé l'« imaginaire de la transmigration » et les attitudes qui en résultent :

> La grande majorité des personnes qui viennent du Brésil, sont des personnes pour qui ça n'a pas marché. Ou des personnes qui avaient des problèmes, la famille, une situation de faillite… : quelque chose n'a pas marché, il est parti. Ce sont donc des personnes qui viennent avec la mentalité de retenter la vie, avec la volonté de retourner, une mentalité de vivre mal ici. La grande majorité des personnes ont ce désir de retourner au pays. Tu commences à travailler avec des personnes qui ont ce type de pensée, imagine la difficulté que c'est. Il a la mentalité du Brésil, il est ici mais avec le cœur là-bas. (Pasteur Keler, *Videira*, Bruxelles, 29.03.2012)

C'est ainsi que le pasteur Keler s'aperçut que l'une de ses tâches prioritaires était de changer la mentalité des Brésiliens :

> Ce que j'ai changé, ce que j'ai tenté d'enseigner ici c'est : « si tu ne retournes pas, tu es nulle part. Tu dois arriver ici avec le cœur ici. Après, quand tu retournes, tu auras le cœur là-bas. Je ne suis pas en train de dire qu'il ne faut pas retourner mais que si tu ne vis pas… c'est comme si tu mourrais ici, tu ne vas jamais prospérer. » Aussi, quelqu'un qui a un peu d'argent ici, au lieu d'acheter une meilleure voiture, se loger un peu mieux – parce que les Brésiliens gagnent bien leur vie, c'est plus que le Belge… Mais non, ils vivent mal. Et ils accumulent de l'argent, en faisant des économies, des économies, des économies. Et il est ici pendant 10 ans, 8 ans, 7 ans, et il vit mal. Alors, je dis « non, il faut vivre mieux ici ». (Pasteur Keler, *Videira*, Bruxelles, 29.03.2012)

Le pasteur Keler voulait donc apprendre aux Brésiliens à ne pas « suspendre » leur quotidien au profit d'économies. Cela cadre sans doute avec les préoccupation qu'un pasteur peut avoir pour ses ouailles. Mais cela reflétait aussi une approche de la prospérité qui ne doit pas seulement être quantitative (l'accumulation) mais aussi qualitative (un bien-être généralisé au quotidien), une approche propre à la branche néo-pentecôtiste qui s'est développée à Goiânia et dont fait partie *Videira*. En outre, dans le prolongement de l'idée du migrant-missionnaire, une meilleure qualité de vie du migrant prolongerait son séjour à Bruxelles. Autrement dit, il participerait plus de la consolidation de l'église.

A ce propos, le pasteur Ricardo était très explicite : le travail d'une église en cellules demande un investissement et un accompagnement intensifs de la part des pasteurs. Ce travail est une perte de temps et d'énergie quand d'une part, il faut s'occuper de la résolution des nombreux problèmes liés à la migration non autorisée, et d'autre part, les membres de l'église, et de surcroit les leaders, finissent par retourner au Brésil.

Pour cette raison, le pasteur Ricardo estimait qu'il ne suffisait pas de changer la *mentalité du migrant brésilien*, il fallait carrément changer le *type de migrant brésilien* :

> Je ne veux plus de personnes du Brésil qui restent illégalement. Parce que c'est un problème pour moi. Tout le temps, je ne fais que résoudre des choses de gens qui n'ont pas de documents. Je ne veux pas augmenter mes problèmes. Je trouve qu'on devrait prendre le chemin avec des personnes que nous pouvons aider à grandir et qui veulent grandir, comprendre, avancer au niveau de la langue, nous aider comme église. Nous devons donc changer le profil de celui qui vient et de celui que nous invitons, gagner *d'autres* personnes, qui ne soient pas ces Brésiliens sans documents! Parce qu'aussi longtemps que nous travaillons comme ça, on ne fait qu'augmenter les problèmes. (Pasteur Ricardo, *Videira*, Bruxelles, 04.03.2013)

A défaut de Brésiliens qui veulent s'ancrer en Belgique et sortir de leur entre-soi, le pasteur Ricardo pensait que l'évangélisation des Belges devenait une réelle urgence :

> Il faut arrêter d'être un ghetto brésilien où on parle seulement le portugais, où il y a seulement des Brésiliens, et amener cet Evangile aux Belges et d'autres ethnies qui sont ici. Notre objectif, c'est d'être une église belge principalement. Où le nombre de Brésiliens diminue. Dans ce type d'église d'immigrés, j'aurai toujours le même problème : les gens sont ici, ils restent 1, 2, 3, 5 ans, ils n'obtiennent pas de papiers, ils ne finalisent pas ce qu'ils veulent et se désistent : « non, maintenant je retourne au Brésil ». Rien que ce mois-ci, j'ai perdu 5 familles dans l'église. Donc voilà, même en grandissant et évangélisant, nous

> perdons parce que les gens n'arrivent pas à avancer dans leur vie à Bruxelles à cause des documents, de la situation financière et d'autres choses en plus. Sans papiers, il n'y a pas de facilité de travail, ni de stabilité. Donc aujourd'hui, notre focus est de changer rapidement ce focus [sic], non seulement travailler avec des Brésiliens mais travailler avec l'Européen. (Pasteur Ricardo, *Videira*, Bruxelles, 04.03.2013)

En attendant, la question de l'intégration dominait l'agenda du pasteur Ricardo, comme un « grand défi ». En fin de compte, la meilleure stratégie pour faire grandir l'église, c'était de devenir des Européens :

> Il faut faire en sorte que l'église grandisse, sans qu'ils ne veuillent partir. Donc il faut mettre l'amour de Dieu dans le cœur des personnes pour ce lieu, prophétiser, déclarer, aimer les différences, les différences culturelles, la nourriture, toutes des choses comme ça. Nous allons devenir européens. J'ai lancé comme défi que l'église avance dans la question linguistique. Si ça dépend de moi, je m'associe à la commune pour avoir des écoles de langue au sein de l'église, de manière à ce que cette communauté s'intègre plus rapidement dans la question européenne, où nous sommes. (Pasteur Ricardo, *Videira*, Bruxelles, 04.03.2013)

Devenir européen se ferait en suscitant un amour divin pour l'Europe, un amour pour ses caractéristiques culturelles mais qui augmenterait aussi l'élan évangélisateur. Car comme nous le verrons, selon le pasteur Ricardo, la Belgique présente une grosse lacune au niveau spirituel.

La Belgique, un pays qui « n'a pas d'histoire de réveil »

S'il était devenu plutôt évident pour les pasteurs que les Brésiliens devaient devenir des Européens, la manière d'aborder les Belges était moins claire. Pour le pasteur Keler, *Videira* devrait s'adapter, non pas dans son organisation, mais dans certaines manières de faire : utiliser la langue française, diminuer le volume de la sonorisation… Pour le pasteur Benjamin, il fallait trouver un équilibre entre l'exubérance des Brésiliens et la tranquillité des Belges, des Allemands. Le pasteur Ricardo pour sa part, pensait que les cellules étaient une bonne stratégie pour attirer les Belges : inviter le Belge à l'*église* l'effraierait, alors qu'une invitation pour passer à la *maison* lèverait déjà une barrière.

En tant que pasteurs-migrants venus plus explicitement pour des raison spirituelles – tout en étant attirés par l'Europe qui a une place favorable dans leur imaginaire géographique[199] – et ayant un salaire assuré, leurs expériences migratoires n'étaient pas tout à fait les mêmes que celles des migrants. Elles n'en seraient pas moins inédites.

En Belgique, les pasteurs brésiliens sont confrontés à un contexte sécularisé et à une forme de discrimination qu'ils ne connaissaient pas au Brésil. D'abord, la société belge a une opinion peu favorable à l'égard du pentecôtisme. Au sein de cette tendance religieuse, ce sont surtout les églises de migrants qui ont une mauvaise réputation : elles seraient des nids de lavage de cerveaux et de charlatanisme. Même dans l'univers pentecôtiste belge, il y a un certain scepticisme à leur égard.

[199] Cela était prégnant dans le discours du pasteur Ricardo. Seulement, comme pour les migrants brésiliens, « il ne s'était jamais imaginé venir en Belgique »…

Alors que certains pasteurs belges sont pleins d'admiration devant les avancées du pentecôtisme au Brésil, les pasteurs brésiliens en Belgique ne sont pas toujours acceptés par leurs confrères belges. Ainsi, le responsable d'une dénomination belge voit la plupart des pasteurs brésiliens comme des êtres inférieurs qui devraient être éduqués avant de pouvoir assumer la fonction de pasteur.

Mais c'est surtout dans le domaine politique que les leaders sont le plus déçus. Le pasteur Ricardo racontait que le bourgmestre d'Anderlecht avait promis par deux fois de venir au culte dominical. Il ne vint cependant jamais. Le pasteur y voyait un manque de respect et était vexé. En pleine période électorale, le bourgmestre préférait sans doute aller à d'autres grandes réunions étant donné que la majorité des quelques 500 membres de *Videira* n'avait pas de papiers et ne pouvait donc pas voter. De toute manière, *Videira* ne fonctionne pas comme une paroisse catholique locale mais, comme nous le savons, à travers des réseaux qui se concentrent certes à Anderlecht, mais aussi à Saint-Gilles, et s'étendent dans plusieurs autres communes bruxelloises.

Ce manque de reconnaissance était un coup dur pour ces pasteurs habitués au Brésil à être vus comme des autorités, bien au-delà du religieux. En particulier à Goiânia, *Videira* est une des dénominations dont il faut tenir compte et qui a ses connections dans les milieux politiques[200]. Alors qu'au Brésil, ces connections permettent par exemple de régler des questions urbanistiques et d'occupation de l'espace public, à Bruxelles, les pasteurs se sentent marginalisés par la difficile obtention du permis d'urbanisme ou quand la commune refuse de bloquer la rue pour organiser une fête. A ce niveau aussi, le *type de migrant brésilien* qui se trouve dans l'église est problématique pour leur image d'église « sérieuse ». Les autorités « nous voient comme des illégaux », disait le pasteur Ricardo.

Mais le pasteur Ricardo a bien l'intention de devenir un « poids politique », parce qu'il est conscient d'être le leader d'une des plus grandes églises brésiliennes à Bruxelles et d'exercer une influence sur plusieurs centaines de personnes. Il a donc déjà réfléchi à sa stratégie et cogité sur des projets avec l'église. Dans ces projets il a décidé de ne pas jouer la carte du religieux, mais bien du social : *Videira* doit donner un témoignage en tant qu'acteur social.

> J'aimerais faire quelque chose pour que la communauté [les Belges] sache qui nous sommes, ce que nous sommes, ce que nous croyons et les valeurs que nous avons. Par exemple, Anderlecht est un des quartiers des plus sales qu'il y ait. Pourquoi ? Parce qu'il y a beaucoup d'immigrés et que ces immigrés n'aiment pas ce lieu. Donc tout est sale, cochon. Alors j'étais en train de réfléchir : nous habitons ici, pourquoi ne pas prendre soin de ce lieu comme si c'était notre maison ? Maintenant, si on se lève avec un drapeau, on va à des endroits différents, l'endroit est à nous, nous sommes ici, et nous devons faire de notre mieux pour cette localité. Quelle impression vont-ils avoir, la commune et les Belges qui habitent ici ? Et ceci n'a rien à voir avec le religieux. Ce sont des actions sociales que nous pouvons faire. Je veux donc prendre ce chemin. J'ai toujours fait ça à d'autres endroits, comme église. Aussi, je veux travailler avec des enfants, récupérer des toxicomanes. Donc

[200] Voir par exemple la thèse de Itelvides José de Morais (2002) ou des articles web (s.a., 2012b ; s.a., 2013).

> voilà, ça c'est notre travail comme agent social. L'église est un grand promoteur d'agent social [sic]. (Pasteur Ricardo, *Videira*, Bruxelles, 04.03.2013)

Malgré ces projets sociaux, le pasteur Ricardo restait assez amer concernant sa relation avec la société belge. Il broyait du noir à cause de son ressentiment par rapport au manque de respect, l'étiquette d'« illégaux », enfin l'impossibilité de faire entendre sa voix :

> Je vais enlever les alcooliques des rues, je vais restaurer des foyers, genre, c'est moi qui doit recevoir du gouvernement belge ! Et le gouvernement belge n'a aucune notion de ça. Mais comme église nous pouvons le faire. Donc je suis un grand bénéfice pour la société belge (Pasteur Ricardo, *Videira*, Bruxelles, 04.03.2013)

La projection de son « don » à la société belge, contraste avec l'ignorance de cette société quant à ce geste et donc son incapacité à envisager un « contre-don ». Il ne doit rien à la société belge, c'est plutôt le contraire, vu la fonction d'acteur social qu'il s'est attribuée.

Cet ordre des choses se prolonge dans sa conception de l'histoire, dans laquelle il fait la censure de l'évangélisation du Brésil par le colonisateur. Il ne s'étonne pas que les nations européennes, qui ont introduit l'Evangile dans les colonies, aient oublié Dieu (et qu'il faudrait donc leur « rendre » l'Evangile)[201]. Le Brésil n'a aucune dette envers l'Europe. Même, le Brésil est plus évolué que l'Europe :

> [Les Européens] ont la mentalité de l'Eglise catholique, de cette messe funèbre, de ce truc en latin, mort. Il n'y a pas question de grandir spirituellement. Le curé sait que tu es ignorant, que tu ne sais rien et il ne va pas changer grand-chose. Et donc quand on *link* les gens à l'église, c'est cette mentalité qui leur vient de l'église. « Eglise ? Je ne veux rien savoir d'églises ! ». Pourquoi ? Parce que la Belgique n'a pas d'histoire de réveil, que les personnes aient réellement une rencontre avec Dieu, vraiment. Donc, ce que nous sommes en train de faire, c'est ce qui est arrivé au Brésil. (Pasteur Ricardo, *Videira*, Bruxelles, 04.03.2013)

Selon le pasteur, il manque donc une étape historique importante à la Belgique : elle n'a jamais connu de réveil. Pour cette raison, elle est restée coincée dans un catholicisme anachronique. Il court-circuite ainsi des siècles d'histoire religieuse belge – après m'avoir démontré une connaissance approfondie de l'histoire des réveils successifs de l'Angleterre jusqu'au Brésil. Le pasteur Ricardo ne se voit donc pas seulement comme un acteur social et politique, mais également comme un acteur historique, au bénéfice de la société belge.

Connaissant ainsi l'horreur des Belges pour « l'église », la stratégie des cellules prouve une fois de plus son utilité. Car le pasteur Ricardo estime qu'elle permet de contourner ce mot fatidique en invitant les Belges à la « maison ». Un autre avantage de la stratégie des cellules est qu'elle est discrète, elle permet de « manger par les bords, tout doucement » (*comer pelas beiradas, devagarzinho*) sans que personne ne s'en aperçoive. Enfin, l'église en cellules paraît aux pasteurs une stratégie invincible, qui peut se faire souterraine s'il le faut. Car dans un climat de « persécution d'églises », suscité par le zèle du service d'urbanisme de la commune d'Anderlecht,

[201] Discours courant dans la diaspora pentecôtiste subsaharienne (cf. Demart (2010)). J'y reviendrai plus loin.

> Si la police vient nous fermer, nous ne sommes pas finis, parce que les cellules continuent. Nous continuons à multiplier, nous continuons à multiplier, ça ne s'arrête pas. (Pasteure Beatriz, *Videira*, Bruxelles, 07.02.2012)

Etcetera

Pour terminer, je voudrais encore décrire brièvement ce qui se passa avec les autres dissidences de l'église pionnière du pasteur Jakson (cf. fig.62). Nous avons déjà rencontré le nom de certains protagonistes. L'une d'entre eux est Ircemes, partie de Goiânia dans le même avion que Beatriz. Elles étaient arrivées ensemble à l'église *Pão da Vida* en pleine « cellularisation ». Ircemes devint leader de cellule également mais elle ne quitta *Renascer* qu'en 2006. En partant, elle n'emmena pas les membres de sa cellule, car elle s'en fut aux Pays-Bas. C'est en revenant en 2008 qu'elle fonda une nouvelle église, appelée *Kairos Ministry*. Ayant procédé de cette manière, elle reçut une appréciation plus indulgente dans les commentaires du pasteur Jakson :

> Quand elle est arrivée, elle appartenait déjà à une église. Ses parents, ses frères étaient depuis longtemps membres de l'*Igreja de Deus*. Quand elle est arrivée ici, elle n'était presque rien. Donc elle a commencé dans notre église. Mais pour dire ainsi, elle avait une semence dans le cœur. Pendant plus ou moins 7 ans, elle est restée avec nous. Mais elle avait un contact aussi avec son père, avec sa mère. Quand elle allait au Brésil, elle voyait son frère qui était d'une autre église. Donc un moment est arrivé où – peut-être elle a été influencée… ou aussi par une libre, par décision propre – elle a décidé « non, je vais avoir mon propre ministère ». Ca c'est bien, parce que je t'ai déjà dit : c'est bien dans le sens où… quand les gens peuvent avoir cette opportunité. Ce n'est pas bien quand ça devient de la compétition. (Pasteur Jakson, *Comunidade Renascer em Cristo*, Bruxelles, 17.03.2013)

La nouvelle église d'Ircemes, entre-temps pasteure, est une filiale de l'*Igreja de Deus no Brasil*, avec des liens particuliers avec celle de Goiânia où son frère est pasteur. Elle fait partie en même temps de la dénomination belge *Eglise de Dieu en Belgique*. Elle s'établit à Molenbeek (fig.78), localisation atypique pour une église pentecôtiste brésilienne, dans des locaux loués par la dénomination belge. Différentes congrégations s'y réunissent, dont une très grande qui est africaine, la *Nouvelle Jérusalem*, mais aussi une de taille réduite qui est polonaise.

En 2009, la *« 1ª Convenção das Igrejas de Deus de Língua Portuguesa para a Europa »* (1e Convention des Eglises de Dieu de Langue Portugaise pour l'Europe) (fig.79) eut lieu dans son église. Sans aucun doute, le pasteur Wanderson était présent également. Goianien luis aussi, Wanderson était arrivé en Belgique à la même époque que Beatriz et Ircemes. Son épouse Jesana avait des liens de famille avec le pasteur Jakson. Initialement, Wanderson et Jesana vivaient chez le pasteur Jakson et ils fréquentaient également *Pão da Vida*, où Wanderson était leader de cellule. Wanderson voulait aller s'établir à Londres mais il finit par rester en Belgique pour remplacer un pasteur nord-américain dans la filiale à Renaix du *Praise Center* du pasteur Bert Phagan[202]. Selon le pasteur Wanderson :

[202] Le même pasteur donc qui sous-louait son lieu de culte au pasteur Jakson, d'abord à l'avenue Louise à Bruxelles, puis à la rue Gheude à Anderlecht.

> C'était une église multiculturelle de langue française. Pendant cette période, Dieu leur [lui et son épouse] offrit les conditions permettant de réaliser un important travail dans le Sud de la Belgique, un temps où pratiquement toute la ville de Renaix fut évangélisée, y inclus le préfet et le juge de la région, qui est devenu membre de l'église. (missions4allnations.com, 16.03.2012)

Après quatre ans à Renaix, les époux se lancèrent dans une nouvelle mission grâce à une nouvelle nomination au sein l'*Igreja de Deus*. C'était l'église à laquelle appartenait Jesana au Brésil. Son père y était *bispo* (évêque) et Wanderson y serait consacré pasteur. Leur nouvelle mission était la suivante :

> En avril 2009, ils furent nommés, par le Comité de Missions Mondiales de Tennessee-EUA, Directeurs de Missions Urbaines et Transculturelles pour l'Europe et, en mai de la même année, ils furent nommés aussi, par la Superintendance Nationale du Brésil, Coordinateurs des *Eglises de Dieu* de langue portugaise en Europe. (missions4allnations.com, 16.03.2012)

C'est ainsi qu'ils lancèrent la *« 1ª Convenção das Igrejas de Deus de Língua Portuguesa para a Europa »* dans la filiale de l'*Igreja de Deus* fondée par la pasteure Ircemes.

Mais ils se focalisèrent surtout sur leur propre projet « européen », à commencer par la Belgique « au cœur de l'Europe ». Après une formation à la *Logos Bible School*[203] à Bruxelles, ils fondèrent *Missions 4 All Nations*. Et en 2012, Wanderson et Jesana ouvrirent leur propre église, *Missão Integral*, dans une galerie à Uccle qui a visiblement perdu de sa gloire ancienne (fig.80).

Encore liés à *l'Igreja de Deus*, ils voudraient aborder la Belgique à travers une vision multiculturelle. Le fait d'avoir travaillé dans une église non brésilienne, fréquentée par des Européens et surtout des Africains, ne doit pas y être étranger. Mais leur discours se focalisait principalement sur l'existence d'un vide spirituel en Belgique. Pour dire l'énormité de ce vide, ils estimaient qu'il devait d'abord y avoir un « réveil missionnaire » (*despertar missionário*) avant qu'un « réveil » (*avivamento*) de la Belgique puisse avoir lieu. En outre, ils avaient établi un « diagnostic spirituel » de la Belgique – et ils étaient quelques-uns des rares pasteurs brésiliens qui le firent. Ainsi sur leur site, outre quelques caractéristiques politico-administratives de la Belgique, les « statiques » étaient les suivantes :

> - Population : plus de 10 millions d'habitants
>
> - Chrétiens : 0,3% (moins d'un ½ % de la population)
>
> - Plus de 100 villes sans, au moins, une église évangélique ;
>
> - Grande discrimination contre les églises évangéliques, ou pentecôtistes. - La majorité des églises sont considérées des sectes ;
>
> - Oppression - les églises, en général, ne grandissent pas et il n'y a pas d'unité entre les leaders et pasteurs, ni même parfois un accord ;
>
> - La majorité des chrétiens n'ont pas une bonne base biblique ;
>
> - Il y a un indice énorme de suicides, principalement, de jeunes entre 15 et 25 ans ;
>
> - Il y a également, dans notre domaine, BEAUCOUP, de jeunes avec de graves problèmes de drogues et d'alcool ;

[203] Ecole établie par l'*International Pentecostal Holiness Church* en 2002, depuis les Etats-Unis (logosbibleschool.voila.net, consulté le 10.10.2014).

> - Sur 4 mariages, 3 se terminent par un divorce en moins de 2 ans.
>
> - Séparation ou divorce est considéré un bon commerce en Belgique. Ceci a amené la majorité à ne même pas se marier, mais de vivre ensemble jusqu'à la séparation. En 2003, 32.000 mariages ont été réalisés à Bruxelles (Capitale de la Belgique) et 31.000 divorces. La famille n'est pas une priorité en Belgique.
>
> Priez pour les missionnaires et pour l'expansion du Royaume de Dieu en Europe ! (missaointegral.net, consulté le 10.07.2013)

Sans aucun doute, leur parfaite maîtrise du français et de l'anglais[204], et leur bon apprentissage du néerlandais, leur a permis de reprendre ce discours de la « situation catastrophique » en Belgique tenu par des pasteurs belges, et non brésiliens. Ils abordent des thèmes classiques dans le pentecôtisme : la famille, la vie dans le vice (alcool et drogues) et le suicide – j'y reviendrai. Ils observaient également le regard dépréciateur de la société belge à l'égard des églises pentecôtistes taxées de « sectes ». Enfin, le manque d'unité entre leaders et pasteurs était certainement plus fort parmi les Brésiliens que parmi les Belges, mais il était patent aussi entre pasteurs belges et pasteurs brésiliens. Notons cependant que les dissidences sont constitutives de l'univers pentecôtistes et le pasteur Wanderson n'était pas tout à fait étranger à ce phénomène… Mais il l'attribuait, parmi plusieurs autres caractéristiques négatives, à la Belgique.

Tout comme le pasteur Ricardo, les pasteurs Wanderson et Jesana se voyaient comme des acteurs sociaux et s'attribuaient un devoir historique d'exception : « Missions 4 All Nations, une génération qui fait l'histoire » et « Beaucoup de personnes assistent à l'histoire, peu sont ceux qui font l'histoire » pouvait-on lire dans un montage vidéo posté sur leur site[205].

Pour terminer, le pasteur Jakson connut également une dissidence à Anvers. Il y avait une filiale et Ana, une Brésilienne épouse d'un Belge, en avait la responsabilité. En 2009, elle quitta la *Comunidade Renascer em Cristo* mais continua, comme Beatriz, à réunir chez elle les fidèles qui la suivirent. Un an après, elle inaugura l'*Igreja Novo Tempo* (fig.81) – dans un ancien bistrot en face de la maison communale de Borgerhout[206]. A cette occasion, elle aussi fut consacrée pasteure par John van der Dussen.

Comme la plupart des autres églises brésiliennes à Anvers, l'*Igreja Novo Tempo* est petite et multiethnique. Débutant avec une quarantaine de membres, elle n'avait plus qu'une vingtaine de membres quelques années plus tard. En 2012, la pasteure Ana fut approchée par la pasteure Beatriz pour faire partie de *Videira*. Au départ, elle refusa. Ensuite, elle accepta, devenant ainsi la première cellule « belge » de *Videira* en dehors de Bruxelles. Or, aux dernière nouvelles, l'investissement demandé par les pasteurs de *Videira* était trop considérable. La pasteure Ana opta ainsi de nouveau pour son indépendance.

---

[204] Cf. traduction lors de la Conférence à *Videira*.
[205] missaointegral.net, consulté le 10.07.2013.
[206] Commune de la région anversoise, attenante à la commune proprement dite d'Anvers.

Chapitre 2 - Le pentecôtisme brésilien transnational, voies et acteurs

En parcourant deux décennies, avec des allers-retours entre le Brésil et l'Europe, et des excursions sommaires aux Etats-Unis et l'Afrique, nous avons vu naître huit églises pentecôtistes brésiliennes en Belgique qui connurent un succès variable. Cette histoire confirme une caractéristique du pentecôtisme observé depuis la naissance de cette tendance religieuse : depuis le début du 20e siècle, « les schismes et l'émergence de nouveaux groupes est le lot ordinaire de la mouvance pentecôtiste » (Willaime, 1999, p. 14). Elle évolue et se modifie constamment et de plus en plus rapidement, connecte des territoires situés dans des imaginaires particuliers et intensifie une mobilité des personnes, des idées et des pratiques déjà existante. Sur le terrain, cela m'a donné plus d'une fois la sensation d'avoir « l'histoire sur les talons » (Augé, 1992, p. 38) et de m'aventurer sur des sables mouvants sans trouver terre ferme.

Cette sensation était générée non seulement par le caractère mouvant et parfois éphémère des églises qui naissaient, mais également par les discours des pasteurs qui étaient contradictoires et les « histoires » qui tendaient vers la *fofoca* (rumeur) – ou étaient des *fofocas* tout court. Après quelques années sur le terrain, il me parut que je ne devais pas chercher la « vérité » dans les discours mais plutôt les logiques qui sous-tendaient ces discours et leur contexte d'émergence. Dans le cas que je viens de relater, nous avons vu émerger un champ conflictuel, qui s'élargit au cours de dissidences de pasteurs qui doivent multiplier les manières de se légitimer. Ces pasteurs étaient souvent de « simples » migrants, ayant découvert leur mission pastorale à Bruxelles, et qui ont donc encore « tout à prouver ». Ils forment un contingent considérable parmi les fondateurs d'églises pentecôtistes brésiliennes à Bruxelles.

A Bruxelles, la transnationalisation du pentecôtisme brésilien apparaît donc d'abord comme le fait d'acteurs individuels et non de grandes dénominations, d'institutions qui auraient jeté leur dévolu la Belgique pour implanter des filiales. Dans la littérature en socio-anthropologie du religieux, c'est la seconde logique, institutionnelle, qui a pendant des années reçu le plus d'attention. Souvent l'*Igreja Universal do Reino de Deus* (IURD) servit d'exemple et donna lieu, à mon sens, à un biais dans l'étude du pentecôtisme brésilien transnational. *A contrario*, dans la littérature en socio-anthropologie de la migration brésilienne, l'IURD est quasi absente. Peu étudié dans ce champ, le religieux est surtout décrit pour montrer la fonction socialisatrice des églises. Mais dans quelques-unes de ces études apparaît en filigrane l'informalité de la constitution des églises pentecôtistes, celle qui est prépondérante dans mes observations à Bruxelles.

La migration apparaît donc comme le premier vecteur d'implantation d'églises pentecôtistes brésiliennes en Belgique. Dans son livre sur l'*Expansion évangélique et migrations en Amazonie brésilienne*, Véronique Boyer (2008) observe le même type de phénomène. Depuis le 19e siècle, l'Amazonie connait d'importants mouvements de populations, suite au développement de certains secteurs économiques – comme l'extraction de caoutchouc –et la mise en place de politiques de colonisation par l'Etat brésilien, puis également suite à la précarité des conditions de vie. Bien que cette énorme région fit, et fait l'objet de nombre d'actions missionnaires assurées par les dénominations brésiliennes, il apparaît que « l'expansion des Eglises est tout autant, sinon plus, le résultat de l'activité de milliers d'anonymes contraints au déplacement que du travail des professionnels de l'évangélisation » (Boyer, 2008, p 26). Notons cependant que dans le contexte qui nous concerne en Belgique, il ne s'agit pas tant de la diffusion de la foi pentecôtiste, de l'introduction d'une nouvelle foi, que de la fondation de lieux de culte pour une population déjà convertie. Comme je l'ai indiqué dans le chapitre précédent, les Brésiliens qui fréquentent en Belgique les églises pentecôtistes sont généralement issus de familles déjà converties et/ou se sont déjà convertis avant la migration.

Dans ce chapitre, je voudrais aborder ces deux approches du pentecôtisme brésilien transnational, d'une part celle des « multinationales » religieuses, d'autre part celle des migrants pentecôtistes. En amenant des éléments du terrain bruxellois, je voudrais les nuancer et compléter. Ensuite, j'analyserai les dynamiques intérieures au champ pentecôtiste brésilien à travers une typologie des modes d'implantation d'églises brésiliennes en Belgique. Comme nous le verrons, il est traversé de concurrence et de doute quant à l'intégrité morale des pasteurs. Pour cette raison, j'aborderai également les discours et pratiques de légitimation.

1. La migration brésilienne et le pentecôtisme brésilien transnational

Dans la littérature sur le pentecôtisme brésilien à l'étranger, en particulier dans les pays « occidentaux » (Europe et Etats-Unis), deux approches se sont développées, se croisent de loin et ne se sont rencontrées que tout récemment. D'une part, les études sur la migration brésilienne se focalisent sur la fonction socialisatrice du religieux en contexte migratoire. D'autre part, les recherches sur le pentecôtisme brésilien réfléchissent sur son exportation organisée par des dénominations particulières. Force est de constater que la seconde approche, celle des spécialistes du religieux, se concentre sur de grandes dénominations brésiliennes, en l'occurrence l'IURD. La première approche, celle de spécialistes de la migration, aborde d'autres églises et n'effleure l'Universelle que dans quelques cas rarissimes.

Le point de départ pour aborder le pentecôtisme brésilien transnational, soit la migration, soit le religieux, fait que certains phénomènes passent inaperçus ou au contraire sont érigés en paradigmes. Il ne s'agit pas forcément de myopie scientifique : il est le résultat de l'observation d'univers différents, et parfois assez fermés, comme c'est certainement le cas de l'IURD. Cependant, il me semble qu'il y a, chez les spécialistes du religieux, une certaine fascination pour l'IURD, qui les empêche parfois de voir ce qui se passe en dehors de l'IURD. Quant aux chercheurs dans le domaine de la migration brésilienne (souvent eux-mêmes des Brésiliens), ils cultivent une aversion prononcée pour l'IURD et sont de toute manière déjà assez frileux par rapport à l'univers pentecôtiste.

Pour commencer, je décrirais comment l'IURD procède à l'étranger. Je la comparerai à d'autres dénominations brésiliennes dont les chercheurs supposent qu'elles ont le même fonctionnement « multinational ». Or en Europe, et pour le dire avec un truisme, il n'y a que l'Universelle qui fonctionne comme l'Universelle. Comme nous le verrons, il n'y a que l'IURD qui arrive à la fois à dépasser sa brésilianité et à combiner sa « gestion doctrinale » avec sa « gestion multinationale ». En outre, une approche institutionnelle à travers l'exemple de l'IURD peut mener à des biais que j'illustrerai à travers le terrain bruxellois.

Dans un second temps, j'ai l'intention d'aborder un autre « biais institutionnel » en confrontant les recherches de spécialistes de la migration brésilienne aux données de terrain. En effet, pris par le discours missionnaire des pasteurs pentecôtistes, ils placent les « pasteurs » dans une autre catégorie que celle des « migrants », alors qu'en réalité les deux se confondent. Dans de nombreux cas, comme nous le verrons, c'est la migration qui fait des Brésiliens des missionnaires, et non l'appel missionnaire qui fait des Brésiliens des migrants.

1.1. Le transnationalisme des « multinationales » religieuses

Sans conteste, l'IURD est un phénomène impressionnant et fascinant. Depuis sa fondation en 1977, elle a connu une croissance exponentielle au Brésil, augmentée rapidement par des visées internationales. Au Brésil, l'intérêt pour l'IURD venait de cette croissance, liée aux stratégies médiatiques, urbaines, financières, politiques et sociales de la dénomination, tout comme ses rituels et théologie particuliers. Elle possède la seconde chaîne de télévision au Brésil, a construit de multiples temples, de grandes « cathédrales » et tout récemment un « Temple de Salomon » gigantesque. Elle récolte, non sans pression, d'importantes sommes d'argent dans le cadre d'une théologie de la prospérité exacerbée, organise (en contrepartie ?) des œuvres de bienfaisance sociale et participe de la scène politique avec un certain succès. Elle fait « arrêter de souffrir » une population généralement pauvre qui aspire à l'ascension sociale. Et elle est spécialiste de l'expulsion de démons sous des formes multiples dans une guerre spirituelle dont le terrain de bataille s'étend à l'entièreté du champ religieux brésilien, et au-delà. Il est impossible de passer à côté de cette église

qui dérange parfois, ou souvent, et serait impliquée en outre dans des scandales tant religieux que financier (Corten, Dozon et Oro, 2003a ; Mariano, 2010).

A peine 10 ans après sa fondation, l'Universelle s'établit en dehors du Brésil : elle part à la conquête d'autres pays d'Amérique latine à partir de 1985, des Etats-Unis en 1986, de l'Europe en 1989, de l'Afrique en 1991 et de l'Asie en 1995 (Corten, Dozon et Oro, 2003a). Suivant les traces de l'église, de multiples études sont faites sur ses implantations à l'étranger. Elles analysent les raisons de son succès, ou au contraire de son manque de succès, dans certains pays d'Amérique latine[207], d'Afrique[208], un tout petit peu en Asie[209], aux Etats-Unis[210] et en Europe[211]. Certains chercheurs ont fait des études comparatives sur l'IURD au Brésil et dans d'autres pays[212]. L'objectif principal de l'un des ouvrages de base sur l'IURD, *Les nouveaux conquérants de la foi* (Corten, Dozon et Oro, 2003), fut d'ailleurs la comparaison entre pays des Amériques, d'Afrique, d'Europe, d'Asie. Sans doute, la bibliographie que j'ai mentionnée (en note de bas de page) est incomplète. Et elle est certainement plus réduite que celle sur l'IURD au Brésil, où les références ne se comptent plus.

Il en résulte que l'Universelle devient de plus en plus intéressante. Car elle est examinée sous divers aspects, et en particulier à travers ses stratégies d'adaptation au contexte socio-économique, politique, culturel et religieux qui caractérise les différents pays où elle est installée. Ainsi, elle peut devenir très visible quand elle se profile dans les média ou tente ses chances en politique. Mais elle peut aussi se faire discrète et suivre toutes les procédures légales possibles pour se protéger d'avance de la mauvaise réputation qui la suit depuis le Brésil. Mais surtout, elle adopte une stratégie d'indigénisation tant au niveau de son personnel que de sa démonologie qui permet un meilleur ancrage local.

Dans ses filiales étrangères, elle tente d'intégrer les populations locales au sein de son hiérarchie (mais pas aux échelons du sommet). Mais aussi, l'IURD incorpore les entités spirituelles autochtones dans sa démonologie, qui vient ainsi faire sens car elle est ancrée dans les croyances locales (qu'elle vise à combattre). Fidèle ainsi à sa logique de guerre spirituelle, elle maintient également sa théologie de la prospérité. Celle-ci offre l'espoir d'accéder à la richesse, *hic et nunc*, dans des sociétés

---

[207] Doran (2003), Oro et Semán (2001), Pollak-Eltz (2003), Semán (2003).

[208] Batine (2003), Corten (2003a, 2003b, 2003c), Cruz e Silva (2003), Dozon (2003), Droz (2003), Fouda (2013), Freston (2005), Gaspar (2006), Laurent et Furtado (2008), Laurent, Furtado et Plaideau (2009), Laurent et Plaideau (2012), Mary (2002), Plaideau (2011), Trombetta (2013), van de Kamp (2011a, 2011b, 2013a, 2013b), van de Kamp et van Dijk (2010), van Wyk (2014).

[209] Freston (2003)

[210] Garrard-Burnet (2003)

[211] Aubrée (2001a, 2003a, 2003b, 2003c, 2004), Freston (1999, 2001), Mafra (2003), Mareels (2010a, 2010b, 2014), Miller et Anderson (2003), Rodrigues et Anders (1999), Rodrigues et Silva (2012), Silva, Medeiros et Rodrigues (2013), Silva et Rodrigues (2012).

[212] Campos (1999), Mafra (1999, 2000), Mafra, Swatowski et Sampaio (2012, 2013), Oro (2004a, 2004b), Soares (2000, 2005), Swatowski (2013).

inégalitaires et fortement déséquilibrées par le capitalisme sauvage global. Si l'adaptation de sa démonologie se fait par l'expérience *in situ*, l'identification du public cible se fait sur base d'une prospection des lieux. Au besoin, ce public cible est modifié en cours de route.

En résumé :

> Le caractère transnational du religieux est un trait commun à tout le pentecôtisme contemporain. Il l'est de façon plus nette pour l'Eglise universelle du royaume de Dieu. Cela n'est pas sans rapport avec l'allure d'empire que celle-ci a prise : empire financier, politique, médiatique et organisation multinationale de type *welfare*. Le récit qui maintient ensemble ces différents volets est celui de la guerre spirituelle qui, tout en s'étendant au monde entier, prend un enracinement local dans le dialogue constant entretenu entre les entités de religions afro-brésiliennes, africaines ou avec le mal contemporain, plus psychologique, de l'angoisse. Le caractère transnational est aussi tributaire de la manière dont l'IURD se prétend universelle. […] l'IURD fait tout pour garder le contrôle des églises de par le monde en confiant la direction de celles-ci à des Brésiliens ou en tout cas à des lusophones, portugais ou angolais, tant, quand c'est possible, au niveau de la direction des temples principaux que, surtout, à celui des conseils des pasteurs et des évêques. (Corten, Dozon et Oro, 2003b, p. 193)

Le caractère transnational de l'IURD est encore plus prégnant quand nous observons les fidèles qui fréquentent ses diverses implantations à l'étranger. Elle arrive à toucher des populations autochtones en Asie, en Amérique latine et au Portugal, ou bien des immigrés d'origine latino-américaine, caribéenne et africaine aux Etats-Unis et en Europe. C'est dans ce cadre que Paul Freston observe :

> L'IURD utilise des communautés du Tiers Monde pour entrer dans le Premier Monde. Le Portugal est l'exception, puisque là, l'église est principalement établie parmi la population autochtone, aidée par une affinité linguistique et culturelle et peut-être par l'« européanité » encore précaire du Portugal. Ainsi, l'expansion internationale de l'IURD dépend de quelques-uns ou de tous les facteurs suivants : des affinités culturelles (luso, latino, africaine) ; pluralisme et liberté religieuse ; des immigrés pauvres ; et des populations issues de contextes chrétiens (latino-américain, caribéen, africain, portugais, russe). (Freston, 2001, p. 214)

Dans cette volée transnationale, il est particulièrement frappant qu'en Europe et aux Etats-Unis, l'Universelle ne touche guère les migrants brésiliens. Il n'y a qu'au Japon que l'IURD considère la diaspora brésilienne comme un public cible (Freston, 2003).

En 2009-10, j'avais voulu étudier l'IURD dans la cadre de la migration brésilienne à Bruxelles (Mareels, 2010a). Au début, je peinais à y « trouver » des Brésiliens. Quand je les trouvais, ils s'avéraient être très peu nombreux (une dizaine). La plupart des migrants étaient éparpillés dans une foule de plus petites églises (de type *Assembléia de Deus*, relevant d'un pentecôtisme plus traditionnel et restrictif) et concentrés par centaines dans quelques autres églises (d'une tendance néo-pentecôtiste moins focalisée sur la guerre spirituelle et prônant une théologie de la prospérité plus qualitative que quantitative). Partant de cette observation, j'ai compris pourquoi il y a ces deux approches de la présence du pentecôtisme brésilien dans les pays « occidentaux ».

Premièrement, les migrants brésiliens fréquentent peu l'Universelle. Cependant, cela ne signifie pas

pour autant que l'IURD est implantée dans des lieux où la migration brésilienne est peu présente. Prenons le cas de l'IURD aux Etats-Unis. L'Universelle s'y établit à partir 1986 d'abord à New York, puis dans d'autres Etats, dont le Massachussetts et la Floride (Garrard-Burnett, 2003). Le lecteur se souviendra peut-être que New York, le Massachussetts et la Floride sont justement des hauts-lieux de la migration brésilienne, et ce depuis les premiers mouvements migratoires (Margolis, 1993, 2013 ; Martes, 1999a, 2010). Or, l'IURD tenta d'attirer d'abord la population autochtone. Puis, quand elle n'y arrivait pas, elle s'est orienté vers un public latino hispanophone et non brésilien (certes, moins nombreux mais toujours considérable).

En Grande-Bretagne, la situation est semblable. Dans un texte dédié à l'IURD à Londres (Miller et Anderson, 2003), les auteurs observent que l'IURD y doit son succès grâce à la présence d'immigrés venus d'Afrique occidentale et des Caraïbes. Ils constatent d'emblée qu'elle ne procède pas de la même manière que les grandes églises pentecôtistes africaines, qui sont importées par les migrants africains, en particulier nigérians. L'Universelle « n'a pas suivi le modèle d'autres églises transnationales établies dans le sillage d'une migration de grande ampleur, puisqu'il y a comparativement peu d'immigrés brésiliens en Grande-Bretagne » (Miller et Anderson, 2003, p. 151). Les migrants brésiliens à Londres n'étaient-ils pas plutôt invisibles et/ou non vus par les chercheurs ? Car là aussi, alors que l'IURD surgit à Londres en 1995, l'arrivée des Brésiliens était déjà bien en cours. En outre, les premiers temples de l'Universelle étaient établis dans ces quartiers d'immigrés où s'installèrent également les Brésiliens (Evans, 2010 ; Evans et al., 2010).

Aujourd'hui, les temples londoniens proposent des services en portugais mais ils ne sont pas prépondérants. Mais, il conviendrait aussi d'examiner la composition des réunions lusophones. Car à Bruxelles, par exemple, celles-ci étaient plus fréquentées par des Africains lusophones que des Brésiliens.

Le *pastor* Fernando de la *Comunidade Cristã Brasiliera* à Bruxelles observait :

> L'IURD ne travaille pas avec les Brésiliens, ils travaillent avec la langue native. S'ils vont en Chine, ils ne vont pas après les Brésiliens en Chine. Ils vont là-bas pour parler de Dieu aux Chinois. Leur église est donc chinoise. Du coup, les Brésiliens n'y vont pas parce qu'ils ne parlent pas le chinois. Ou il est en train de l'apprendre. Alors ici en Belgique, c'est la même chose. Ils sont ici à la Porte de Namur[213] et ils évangélisent donc les Africains [sic], surtout de langue française. Mais ils parlent aussi l'anglais, si je me souviens bien. Leur intention n'est donc pas d'atteindre les Brésiliens. C'est pour ça qu'il n'y a pas de Brésiliens. Ils veulent atteindre les Africains. Et les Africains ont beaucoup de *sorcellerie* [en français]… beaucoup de *macumba*… Quand ils sont dans l'église, ils sont très endiablés [*endemôniados*], alors il y en a quelques-uns qui manifestent « uuuuuuuuuh ! » et il faut expulser. Et ça donne beaucoup de travail, c'est très difficile, c'est une guerre spirituelle. (Pasteur Fernando, Bruxelles, 06.12.2009)

[213] Dans le quartier *Matonge*, dans la commune d'Ixelles. Le *Matonge* concentre les commerces, restaurants et cafés à l'intention des diasporas subsahariennes.

Je ne suis pas certaine que le pasteur Fernando considère les personnes issues des migrations subsahariennes comme des « Belges » mais le parallèle qu'il fait avec la Chine est parlant : selon lui, les migrants brésiliens ne seraient pas une priorité de l'Universelle.

En effet, au cours de mes recherches en 2009-10, l'IURD déployait visiblement de multiples efforts pour attirer un public africain (Mareels, 2010a). Sa localisation n'est pas anodine : le *Matonge* est le quartier de socialisation par excellence des diasporas subsahariennes à Bruxelles (fig.82). Elle y privilégiait l'utilisation du français. Les deux derniers *bispos* étaient brésiliens (blancs) mais ils avaient fait leurs armes en Afrique[214]. Son personnel le plus visible était « africain ». Parmi ce personnel, il y avait un pasteur cap-verdien, à l'apparence métisse, qui maîtrisait à la perfection le français, l'anglais et le portugais. Un autre était noir, maîtrisait parfaitement le français, se vêtait régulièrement d'habits africains[215] et avait travaillé pendant 12 ans dans l'Universelle ivoirienne. Celui-ci s'occupait également du culte en portugais où les Brésiliens pensaient qu'il était angolais… avant qu'il ne révélait qu'il était en réalité « 100% *carioca* ».

Il me semblait que l'IURD en Belgique n'était pas au courant du contingent de Brésiliens en Belgique et/ou de leurs caractéristiques. Ses pasteurs estimaient qu'il n'y avait que « 5, 10, 20 personnes » dans les autres églises pentecôtistes brésiliennes. Et dans *ABClassificados*, ils placèrent des publicités avec des témoins « noirs », auxquels ne s'identifient aucunement les Brésiliens. Peut-être pourrions-nous expliquer ce biais des dirigeants de l'Universelle à Bruxelles par les deux faits suivants ? D'une part, elle s'installa en Belgique en 1994, quand la migration brésilienne en Belgique n'était qu'à ces débuts. D'autre part, elle s'établit d'abord à Anvers (depuis Rotterdam) où de toute manière, les migrants brésiliens étaient, et sont toujours, peu nombreux.

Un deuxième aspect que je voudrais soulever est que l'Universelle fascine non seulement certaines populations en mal d'être mais aussi les chercheurs du religieux :

> Le "secret" de son expansion "universelle" réside dans une organisation et dans une machine narrative qui lui est intimement liée. Cette organisation est opaque et c'est notamment avec cette machine qu'il faut jouer pour, malgré tout, y pénétrer. (Corten, Dozon et Oro, 2003b, p. 193).

Le côté « secret » et « opaque » de l'Universelle est sans aucun doute induit par son refus notoire de s'ouvrir aux chercheurs. Mais il est d'autant plus intriguant que l'IURD se fait particulièrement visible au Brésil et dans d'autres pays, au niveau de son insertion urbaine, dans sa participation à la scène politique et à travers son mode de communication. En ce qui concerne justement ce mode de communication, Martijn Oosterbaan observe :

---

[214] Arnaldo Lanzeloti (2007-08) avait lancé la chaîne de radio et de télévision *Record Moçambique* et avait été *bispo* en Namibie. Edouardo Bravo (2009-10) avait ouvert la première filiale de l'IURD à Madagascar. Après ma recherche, un nouveau *bispo* prit la relève : Antonio Sérafin Esteves, né à Paris (d'origine brésilienne ?) et qui vint de l'IURD de Saint-Denis à Paris où le public était largement d'origine africaine (Mareels, 2010a).

[215] Ce que faisait d'ailleurs aussi le *bispo* blanc.

> Comme le nom de l'église le suggère, l'IURD se présente comme une église globale (universelle) par excellence. […] Elle reproduit des images de ses églises dans différentes villes, elle se réfère fréquemment à son expansion globale et elle souligne souvent la croissance de la communauté transfrontalière des suiveurs. De telles représentations mettent en évidence une interaction entre trois aspects interreliés : la réelle croissance de l'église au-delà des frontières brésiliennes, les représentations idéologiques d'une telle croissance à la lumière de la vocation biblique pour prêcher l'évangile dans tous les coins du monde et l'appel aux suiveurs qui sont persuadés pour s'imaginer eux-mêmes comme faisant partie d'une communauté globale de croyants. (Oosterbaan, 2011, p. 60)

On pourrait se demander à quel point cette autoreprésentation de l'IURD auprès de ses fidèles (potentiels) n'attrape pas parfois certains chercheurs quand ils affirment que l'Universelle est le « paradigme du néo-pentecôtisme brésilien et de ses succès nationaux et internationaux » (Aubrée, 2001b, p. 220) ou un « exemple du plus grand succès de la transnationalisation du protestantisme brésilien dans sa veine pentecôtiste » (Rodrigues et Silva, 2012, p. 387). Ces affirmations sont d'autant plus étonnantes que ces chercheurs ont travaillé sur l'IURD en Europe, où elle semble plutôt une exception que la règle dans le champ du pentecôtisme brésilien transnational.

En effet, différemment de la plupart des églises pentecôtistes brésiliennes, l'Universelle arrive à toucher un public non brésilien. Elle fait aussi l'effort de traverser (certaines) des barrières culturelles, à commencer par l'adoption de la langue autochtone. Enfin, elle dépasse certains préjugés raciaux (tout en en maintenant d'autres), en particulier pour ce qui est des Africains subsahariens, que les migrants brésiliens observent généralement d'un œil méprisant.

Dans les études sur la transnationalisation de l'IURD, certains chercheurs mentionnent parfois d'autres églises brésiliennes : *Deus é Amor*, *Renascer em Cristo*, *Igreja Internacional da Graça de Deus*… (voir par exemple Oro, 2004a). Dans leur expansion internationale, elles sont supposées fonctionner de la même manière que l'Universelle mais elles sont très peu étudiées dans les contextes européen et étatsunien[216].

En Europe, Kachia Téchio (2011) est une des rares chercheurs qui a étudié l'une de ces autres églises : *Deus é Amor*. Au Portugal et en Angleterre, l'auteure s'attache à analyser la resignification de stéréotypes négatifs sur les migrants brésiliens. En se basant sur la doctrine et les pratiques rigides de cette dénomination, ceux-ci élaborent une image positive de soi par la sanctification.

Elle y relate également que *Deus é Amor* fut implantée au Portugal par un Portugais. En 1970, il était parti au Brésil où il se convertit dans *Deus é Amor*. Dix-sept ans plus tard, il retourna au Portugal et fut à la base de la première implantation de la dénomination. L'assemblée était principalement lusophone, ce qui est sans doute peu étonnant pour le Portugal. La moitié était portugaise et une autre se composait d'une large part d'Angolais et de Brésiliens, mais aussi de Cap-Verdiens et de

[216] Linda van de Kamp (2010, 2011a, 2011b, 2013a, 2013b ; 2010) est à ma connaissance la seule chercheuse qui a étudié l'IURD ensemble avec d'autres églises pentecôtistes brésiliennes dans leurs développement transnationaux, et ce au Mozambique.

quelque Tziganes. En Angleterre, l'assemblée comprenait des Portugais et des Brésiliens, et « il était rare de trouver des convertis anglais, puisque les cultes à Londres étaient en portugais, et seulement quelques fois, il y avait des traducteurs avec suffisamment de charisme pour que le message passé atteigne son objectif » (Téchio, 2011, p. 185). Kachia Téchio note d'emblée que les leaders de *Deus é Amor* ne faisaient aucun effort d'adaptation à la culture portugaise, et ce malgré le fait que ce fut un pasteur portugais qui initia la dénomination au Portugal. En Angleterre, comme nous le voyons, l'église resta principalement lusophone.

En Belgique, *Deus é Amor* arriva en 1999. Aujourd'hui, elle a deux temples à Bruxelles, un assez visible à Anderlecht (fig.83) et un autre bien caché à Ixelles (fig.84), et un troisième à Anvers (fig.85). L'unilinguisme lusophone des pasteurs envoyés (et remplacés régulièrement) est notoire auprès du Synode Fédéral (SF), malgré son affichage en français, et son public est principalement brésilien. A Anvers, l'église tenta pendant un temps l'expérience d'employer un Anversois converti à travers son (ex-)épouse brésilienne pour diriger la minuscule assemblée (dans son studio-photo converti en temple) mais elle fut de courte durée. Depuis, elle s'est repliée sur une autre adresse où je n'ai jamais trouvé de signe de sa présence.

Malgré sa longue présence en Belgique – pour une église pentecôtiste brésilienne – elle n'a pas su dépasser sa « brésilianité » comme l'a fait si habilement l'IURD[217].

Un autre volet remarquable dans la thèse de Kachia Téchio concerne les dissidences à partir de *Deus é Amor*. En effet, pas moins de cinq nouvelles dénominations naquirent de la dénomination au Portugal. Elles eurent un succès variable, dans un contexte de concurrence forte entre églises pentecôtistes brésiliennes. Différemment de *Deus é Amor*, certaines de ces dissidences font des efforts considérables pour s'adapter à d'autres publics. Ce qui me paraît surtout intéressant dans cette histoire de dissidences, c'est la manière dont *Deus é Amor* gère ses filiales étrangères. Il s'avère que le contrôle des pasteurs par la dénomination est à la fois insuffisant dans la « gestion multinationale » – les pasteurs abandonnent la dénomination – et trop rigide dans sa « gestion doctrinale » – le parcours pour accéder à la hiérarchie est très long. Ce paradoxe constitue vraisemblablement l'entrave principale au maintien des pasteurs dans ses filières.

A Bruxelles, *Deus é Amor* connut également des dissidences, entre autres de pasteurs qui refusaient d'être renvoyés au Brésil (ou ailleurs). Dans les nouvelles églises qui en résultèrent, ces pasteurs ont maintenu néanmoins la même lignée doctrinale. L'une s'appelle *Igreja Pentecostal Santuário de Deus para as Nações*, fondée à Bruxelles en 2007, avec des filiales en France (Reims et Paris) et au Brésil (Brasília, Aparecida de Goiânia, Rio de Janeiro). L'autre, *Igreja Pentecostal Deus é Fiel*, naquit un an

[217] Au Péru, où *Deus é Amor* semble avoir un succès important (alors que l'IURD y piétine), notamment auprès des migrants indigènes en contexte urbain, elle fait néanmoins preuve de capacités d'adaptation. Aussi, de manière cocasse, le « portugnol » des pasteurs brésiliens y constitue même un atout (Rivera, 2013).

plus tard à Bruxelles également et a une filiale à Anvers. En Belgique, cependant, les pasteurs dissidents continuent à s'adresser à un public principalement brésilien et la langue des cultes est le portugais. Mais en termes de nombre de fidèles, les dissidences ont plus de succès que leur génitrice. En termes comparatifs, si l'IURD en Europe est donc plus transnationale par le nombre d'implantations et la diversité ethnique au sein de celles-ci, elle est aussi la meilleure multinationale en termes organisationnels. Elle pratique pourtant également un roulement fréquent des pasteurs. Mais il semble qu'elle arrive mieux à maintenir les pasteurs dans ses filières. Je n'ai, jusqu'à présent, pas connaissance de dissidences de l'IURD en Europe[218].

Prendre l'IURD comme un modèle d'implantation d'églises brésiliennes en Europe, et certainement en Belgique, peut mener à des erreurs d'interprétation. C'est ce qu'illustre bien l'histoire que j'ai reconstituée dans le premier chapitre de cette partie.

D'une part, les noms des dénominations peuvent être trompeurs. C'est le cas par exemple de la *Comunidade Renascer em Cristo*, fondée par le pasteur Jakson quand il avait quitté *Pão da Vida*. Contrairement à ce que le nom pourrait insinuer, la nouvelle église du pasteur Jakson s'inscrit non pas dans la grande dénomination brésilienne *Renascer em Cristo*, fondée par Estevam et Sonia Hernandes, mais dans le G12 du pasteur Castellanos, puis dans le M12 de l'*apóstolo* Renê Terra Nova. De la même manière, établir un lien entre la *Comunidade Cristã Brasileira* (CCBr) à Bruxelles et des églises du même nom au Texas et en Floride (Laurent et Plaideau, 2010) me paraît un peu risqué. Il me semble que les auteurs y ont suivi une certaine logique « iurdienne » en ce qui concerne les liens entre églises brésiliennes hors du Brésil. Comme nous le verrons, plus loin, la CCBr en Belgique est une création proprement belgo-brésilienne qui n'a rien à voir avec ces églises homonymes aux Etats-Unis.

D'autre part, les autres églises que nous avons vu naître et qui font partie de dénominations connues au Brésil – *Videira - Igreja em Células*, *Sara Nossa Terra*, *Igreja Evangélica Sal da Terra*, *Igreja de Deus*, *Luz para os Povos* – sont apparues non pas dans le cadre d'une stratégie multinationale mais comme conséquence de la mobilité de « simples » migrants. *Sara Nossa Terra* s'était installée à Bruxelles à la demande de migrants *mineiros* et non à la suite de visées internationales de la dénomination au Brésil. L'existence de l'église à Bruxelles est minée justement par un manque de « gestion multinationale » depuis le Brésil. Les quatre autres églises sont fondées par des migrants, venus avec des motifs non spirituels, avant de devenir pasteurs. C'est donc par un mouvement inverse, de l'Europe vers le Brésil, que ces filiales brésiliennes naissent, et non à partir du Brésil.

[218] Ailleurs, elle connaît bien des dissidences, dont certaines fameuses au Brésil (*Igreja Internacional da Graça de Deus* et *Igreja Mundial do Poder de Deus*), mais aussi au Cap-Vert (*Igreja Internacional dos Milagres* (Laurent et Plaideau, 2012)) ou encore le *Temple of Restoration* fondé à New York par un Cap-verdien (Plaideau, 2011).

Parmi les cas abordés, *Videira - Igreja em Células* se distingue certainement par la suite donnée à l'accompagnement des filiales. Elle s'approche désormais de la « gestion multinationale » de l'IURD, sans pour autant (pour l'heure) atteindre un public autre que brésilien. Les deux dernières dissidences de la *Comunidade Renascer em Cristo* du pasteur Jakson, *Novo Tempo* et *Missão Integral*, sont également le fait de migrants brésiliens qui se découvrent en Belgique une vocation pastorale et missionnaire.

En Belgique, migration et pentecôtisme transnational s'articulent de manière différente pour ces églises que pour l'IURD. L'Universelle a certainement une affinité avec la migration en contexte européen (Aubrée, 2004 ; Freston, 2001 ; Oro, 2004a ; Rodrigues et Silva, 2012) mais ce ne sont pas les voies migratoires de ses compatriotes qui la guident. En Europe (et aux Etats-Unis), dans ses prospections sur place, elle identifie principalement les diasporas autres que brésiliennes. Dans le champ du pentecôtisme brésilien en Europe, et certainement en Belgique, cette façon de procéder est donc minoritaire, la plupart des églises étant fondées dans le sillage de la migration brésilienne.

1.2. Le transnationalisme des migrants pentecôtistes

Si les socio-anthropologues de la migration brésilienne ont une certaine aversion pour l'IURD, c'est également la manière de procéder de l'Universelle qui fait que ces chercheurs ne l'abordent pas. Car elle ne suit pas les voies balisées par les migrants brésiliens. Parmi ces spécialistes de la migration brésilienne, certains abordent les liens religieux transnationaux (Alves et Ribeiro, 2002 ; Gibson, 2012 ; Martes, 1999a, 1999b). Sans s'y attarder beaucoup, ces auteurs soulèvent surtout que des réseaux de pasteurs se sont créés entre le pays d'accueil et le Brésil.

Malheureusement, il n'y a qu'Ana Cristina Braga Martes qui décrit les histoires de fondation des églises. Selon l'auteure, l'*Igreja Presbiteriana* et l'*Igreja Batista* au Massachusetts naquirent à l'initiative de Brésiliens qui fréquentaient ces dénominations au Brésil. Alors que la première s'est unie à la dénomination états-unienne, la seconde fit appel à un pasteur baptiste brésilien qui officiait à New York, puis à cinq pasteurs qui furent envoyés depuis le Brésil. L'*Assembléia de Deus* y fut fondée par un pasteur brésilien et devint le « siège des missions de l'*Assembléia de Deus* du Brésil qui se dirigeait vers les autres états états-uniens et d'autres pays du monde où il y avait des migrants brésiliens (Australie, Japon et Canada). » (Martes, 1999a, p. 124). Mais nous n'en apprenons pas plus sur les raisons qui avaient amené ces pasteurs baptiste et assembléen à se trouver respectivement à New York et au Massachussetts. Cela semble peut-être un détail mais il peut être significatif pour comprendre la manière dont les champs pentecôtistes brésiliens se forment dans le monde « occidental ». Et surtout, l'omission de ce « détail » est révélateur de la manière dont les spécialistes de la migration brésilienne abordent la catégorie de « pasteur ». Voyons ce que j'ai observé en Belgique.

En Belgique, les réseaux de pasteurs sont également des vecteurs de mobilité. Nous l'avons vu, le pasteur Jakson était arrivé grâce à son réseaux constitué au Brésil. Le pasteur Franco, qui fut le premier à diriger *Pão da Vida* à Bruxelles, était une connaissance de l'époque de ses études au Brésil. Par ailleurs, le pasteur Jakson invitait régulièrement d'autres pasteurs brésiliens, dont des membres de sa famille, à venir prêcher dans son église à Bruxelles. Or, dans l'histoire qui se développa par la suite, la plupart des églises n'ont pas été fondées par des Brésiliens venus pour travailler comme pasteur mais par de « simples » migrants devenus pasteurs. Déjà en amont, ce fut le cas d'Enoque à Londres. Ensuite en Belgique, ce furent, Beatriz, Ivan et Dorinha, Ircemes, Wanderson et le jeune couple goianien qui tenta d'implanter *Luz para os Povos*.

Outre ces pasteurs-migrants et migrants devenus pasteurs, il y a aussi, parmi les migrants, beaucoup de pasteurs « invisibles » : des migrants qui étaient déjà pasteur au Brésil et qui sont venus en Belgique pour des motifs non spirituels. Dans une analyse des filières de la migration économique brésilienne vers la Belgique, apparaît ainsi un cas de pasteur « invisible ». Les auteurs y parlent de « Manoel, pasteur brésilien », qui « [à] l'approche de la retraite, […] décide de prendre une pause-carrière pour venir évaluer dans quelle mesure il pourrait continuer à travailler en Europe. Il travaille aujourd'hui comme plafonneur et sa femme et ses trois enfants sont venus le rejoindre… » (Martiniello et al., 2010, p. 124).

Ces pasteurs « invisibles » peuvent rejoindre une des églises existantes à Bruxelles en tant que « simple » fidèle. Ainsi, dans « ma » cellule à *Videira*, Marquinho était pasteur de l'*Assembléia de Deus Missões* au Brésil. A Bruxelles, il fréquentait aussi les cultes dominicaux de la *Comunidade Cristã Brasileira* et avait des contacts avec des pasteurs d'églises affiliées à l'*Assembléia de Deus Ministério Fama*. Mais Marquinho avait développé une société de distribution de cosmétiques de marque brésilienne. Il les importait à l'intention de la diaspora brésilienne récente et les vendait aussi dans une chaîne de salons de coiffure belge. C'est d'ailleurs sous cette casquette qu'il s'affichait et apparaissait de multiples fois dans *ABClassificados*. Il me disait qu'à Bruxelles, il n'avait aucune intention d'officier comme pasteur dans une église. D'ailleurs, dans la cellule, il ne se profilait certainement pas comme un leader.

D'autres pasteurs « invisibles » deviennent pasteur auxiliaire, comme ce fut le cas d'Ignácio[219]. Venu en Belgique avec ses certificats de l'*Assembléia de Deus Ministério Fama*, il affirmait néanmoins venir pour se faire de l'argent. Il deviendrait pendant un temps pasteur auxiliaire dans une *Assembléia de Deus* « bruxelloise », fonction qui resterait subordonnée à son but premier :

> Je voulais juste aider une église, je ne voulais pas… je pense que j'ai une carte du Synode… Mais je ne voulais pas être reconnu [comme ministre de culte] par la convention des pasteurs d'ici [c'est-à-dire le SF]. Enfin, je voulais être reconnu par la convention des

[219] Cf. partie 4.

> pasteurs mais pas être légalisé comme pasteur. Parce que je sais que la légalisation du pasteur est restreinte. Tu n'as pas de permis de travail, seulement un permis de résidence. (Ignácio, Bruxelles, 12.05.2013)

En effet, la législation belge interdit aux étrangers ayant accès au territoire belge en tant que ministre de culte d'exercer une autre activité rémunérée.

Ainsi, un pasteur qui était venu sur invitation du pasteur fondateur de l'*Assembléia de Deus SEMADE*, avait un titre de séjour en tant que ministre de culte. La filiale dans laquelle il travaillait n'était pas suffisamment grande pour lui fournir un salaire. Pour subvenir à ses besoins et ceux de sa famille, il travaillait en noir comme ouvrier manœuvre dans la construction. Pasteur venu grâce à son réseau, il finit par se fondre dans la foule des autres migrants en exerçant une profession comme n'importe quel autre Brésilien non autorisé – tout en officiant comme pasteur.

Enfin, certains pasteurs « invisibles » ne fréquentent pas ou plus d'église, comme finit par le faire Ignácio.

Le mot « pasteur » peut donc couvrir divers acteurs qui interviennent plus ou moins, ou pas du tout, dans le champ pentecôtiste brésilien à Bruxelles. Il y a les pasteurs qui opèrent au sein d'un pentecôtisme institutionnalisé et de réseaux de pasteurs, et que j'ai appellerai les *pasteurs-migrants*. Ils viennent principalement pour officier comme pasteurs dans une dénomination, non sans espoir d'accumuler un capital culturel, comme c'est le cas du pasteur Ricardo – et peut-être pour accumuler un capital économique. Les autres pasteurs ont migré explicitement pour des raisons économiques. Ce sont, d'une part, les *migrants devenus pasteurs* tels que Enoque, Beatriz, Ivan et Dorinha, Ircemes, Wanderson et Ana, et d'autre part, les *migrants-pasteurs* dont certains restent invisibles et d'autres reprennent une fonction de pasteur (auxiliaire) dans une église existante. Parmi ces derniers, il y a eu aussi plusieurs dissidents (cf. infra). Ceux-là sont donc devenus pasteurs de nouvelles dénominations.

Parmi les pasteurs qui officient dans des églises, rares sont ceux qui n'exercent pas une autre activité professionnelle. Car, comme au Brésil, les pasteurs de petits temples sont obligés de travailler « dehors » pour les besoins de la vie quotidienne. Au Brésil, Marquinho n'était pas seulement pasteur de *l'Assembléia de Deus Missões* mais travaillait aussi comme vendeur. A Bruxelles, Ivan dut commencer à travailler « dehors » après avoir quitté *Videira*, car sa nouvelle église était trop petite pour assurer son salaire. Ce fut le cas aussi du pasteur Jakson qui prit un emploi dans une agence de transfert d'argent quand il n'eut plus suffisamment de fidèles. Beatriz prit le chemin inverse : travaillant comme femme de ménage et devenue pasteure, elle ne vivait plus que du salaire de l'église.

Ainsi, il y a une diversité de « pasteurs » brésiliens en Belgique qui exercent ou ont exercé une profession dans le « monde » parce que c'était leur raison migratoire première ou parce qu'ils devaient (sur)vivre.

A cette diversité de « pasteurs » aux occupations multiples, s'ajoute le discours missionnaire qui est tenu par tout pentecôtiste, qu'il soit « pasteur » ou « simple » fidèle. Dans le chapitre suivant, je montrerai qu'il leur permet de retrouver une dignité, voire une supériorité, par rapport à la société belge qui relègue les Brésiliens dans un hors-lieu ; il permet de donner du sens au non-sens.

Mais aussi, comme nous l'avons vu dans la partie précédente, les migrants amenés à vivre une « conversion » en contexte migratoire, reconstruisent leur parcours de vie en termes spirituels. Le nouveau rapport à Dieu accentue le besoin de témoigner et l'importance de la tâche évangélisatrice qui incombe à tout *crente*.

Cela était prégnant dans le récit de Tiago qui avait eu une forte expérience de conversion après son arrivée à Bruxelles. Cela imprégnait également, mais de manière différente, les récits de Clara et Cristiane. Arrivées depuis peu à Bruxelles, elles étaient en plein processus de resignification de leur parcours de vie et migratoire quand je les interviewai. De tous mes interlocuteurs, c'étaient celles qui s'accrochaient le plus aux enseignements de *Videira* sur la mission des migrants. Elles étaient aux prises d'une terrible *saudade* du Brésil, l'une pour avoir laissé une profession valorisée et la « vie légale », et l'autre pour être loin de ses fils. Au cours et en dehors des entrevues, elles revenaient constamment sur la nécessité d'« obéir à Dieu », qui a fait de la migration économique un prétexte pour évangéliser l'Europe.

Un presbytre d'une *Assembléia de Deus* me racontait, lors d'un de ces moments de socialisation après un culte à Anvers, comment il était arrivé à Bruxelles pour travailler. Or la phrase qui conclut son bref récit était très révélatrice : « mais ce serait un mensonge de dire que je suis venu pour travailler, c'est Dieu qui a dirigé mes pas ! ».

Ce processus de resignification était abouti chez la pasteure Beatriz pour aller plus loin encore. Nous savons par le pasteur Jakson qu'« elle venait pour travailler, elle venait pour gagner de l'argent ». Mais Beatriz affirmait de son côté : « je suis venue pour aider une église ici » et « j'ai commencé une réunion de cellule dans ma maison pour que mon église du Brésil envoie un pasteur, pour assumer ». Et elle insistait : « donc *ça* c'était l'intention ».

Ainsi, dans les discours des pasteurs, et en particulier des migrants qui sont devenus pasteurs à Bruxelles, la motivation migratoire est désormais uniquement spirituelle, et non matérielle. Pour eux, le discours missionnaire sert non seulement de resignification des expériences migratoire en Belgique, et par rapport à la société belge, mais il a aussi une fonction de légitimation au sein même du champ pentecôtiste brésilien à Bruxelles.

Le caractère informel du pentecôtisme, basé sur la *sola scriptura* et le sacerdoce universel, fait que des églises se constituent assez facilement. Elles survivent et grandissent à condition d'avoir des leaders charismatiques et reconnus comme légitimes. Ce fait n'est certainement pas nouveau (voir par exemple Willaime, 1999). Mais en contexte migratoire, il est particulièrement visible quand nous

comparons la formations des églises pentecôtistes à celle de l'église catholique. Celle-ci suit beaucoup moins rapidement les mouvements migratoires ; c'est ce que Freston (2008) appelle la « lenteur catholique » (*Catholic slowness*). C'est un des facteurs qui explique pourquoi, en contexte migratoire, les églises pentecôtistes ont généralement une histoire plus longue que l'Eglise catholique, et également pourquoi au moins au départ des flux migratoires, le nombre de pratiquants pentecôtistes est supérieur aux catholiques (alors que le Brésil est majoritairement catholique[220]). A ce niveau, les observations faites aux Etats-Unis (Martes, 2010) ou en Europe (Sheringham, 2011) sont très similaires. En Belgique également, une « communauté » de catholiques brésiliens voit le jour en 2001 et la pastorale catholique brésilienne est reconnue par la hiérarchie catholique belge en 2002, après avoir dû parcourir les procédures d'une administration lourde au sein de la hiérarchie catholique belge. Les premières églises pentecôtistes brésiliennes sont nées déjà en 1994. Elles n'avait pas besoin d'autant pour exister.

Mais cette « liberté pentecôtiste » entraîne également des conflits de pouvoir et un besoin de légitimation dans un univers qui s'élargit au fil des dissidences. Le besoin de légitimation est d'autant plus nécessaire quand les fondateurs de nouvelles églises sont des femmes (dans un monde d'hommes). Le récit du pasteur Jakson à propos des « parachutistes » est très éclairant à propos de ce besoin de légitimation. Il y met en contraste les pasteurs avec une formation et ceux sans formation. Ainsi, il peut se faire valoir de sa formation dans un séminaire au Brésil avant d'arriver en Belgique et par la même occasion accabler les dissidents sans formation d'irresponsabilité à l'égard des membres qui les suivent.

Quant aux dissidents, ils savent que la dissidence est mal vue. Conscients de leur position délicate, ils se prévalent de raisons spirituelles et non matérielles pour raconter leur parcours migratoire, à moins d'avoir pu obtenir de la reconnaissance par ailleurs. C'est le cas par exemple du pasteur Geraldo, l'un des rares pasteurs dissidents qui affirmait sans ambages qu'il était arrivé en Belgique pour travailler et non pour des raisons spirituelles. A son arrivée en 1992, il commença à travailler dans la construction. Après avoir fréquenté des églises par ci par là, il devint presbytre dans une filiale de l'*Assembléia de Deus SEMADE* dirigé par le pasteur José, le mari de la sœur de son épouse. Après avoir obtenu ses papiers, il quitta cette église pour fonder une autre *Assembléia de Deus*. Il m'a fallu des années pour découvrir sa dissidence. Mais il est bon diplomate et refuse de parler des autres pasteurs[221]. Son comportement moralement correct[222] et sa réussite dans la vie

[220] Mais, notons à l'instar de Freston (2008), qu'au Brésil, les appréciations sur les appartenances religieuses sont basées sur l'auto-identification lors des recensements, alors qu'en contexte migratoire, elles sont basées sur les pratiques.

[221] Alors que j'espérais, par la longévité de sa présence en Belgique en apprendre plus sur l'origine des églises et les dissidences…

professionnelle matérielle – il est expert comptable et a sa propre société – lui valent l'estime de tous. Et ce même des pasteurs, comme le pasteur Jakson, qui généralement abhorrent les dissidences :

> Le pasteur Geraldo est une bonne personne. C'est quelqu'un de mature et il avait également une bonne formation. Mais il y avait quelques différences. La lignée de l'*Assembléia de Deus* est un peu différente de la nôtre. C'est-à-dire, l'*Assembléia de Deus* est un peu traditionnelle. Nous voyons l'Evangile de manière différente, à savoir, il n'y a pas de prohibitions « ne coupe pas les cheveux, n'utilise pas de rouge-à-lèvres, ne met pas de bijoux », ce que j'arrive souvent à changer pour mettre au fond de toi l'essence même de l'Evangile. Donc plus qu'un changement extérieur, c'est une changement du cœur. Mais le pasteur Geraldo, il a été un peu avec nous mais il est plutôt né dans l'*Assembléia de Deus*. Alors après, il a commencé son église à lui. (Pasteur Jakson, Bruxelles, 17.03.2013)

Visiblement, pour le pasteur Jakson, le pasteur Geraldo n'est pas un dissident. Bien sûr, s'il le voit comme issu d'une église à la doctrine différente, « un peu traditionnelle » [223], et n'étant pas sorti avec un groupe de fidèles de sa propre église, il met le pasteur Geraldo hors d'un rapport de concurrence. Aussi, il attribue au pasteur Geraldo une bonne formation alors que le pasteur Geraldo lui-même n'en mentionnait pas.

Outre le discours de la migration pour des raisons spirituelles, l'insertion en retour dans une dénomination brésilienne – comme *Videira*, *Sal da Terra* ou *Igreja de Deus* – et la recherche d'une « couverture spirituelle » au Brésil – comme le fait le pasteur Jakson – permettent également de se légitimer en s'octroyant une image sérieuse, celle d'une dénomination ou d'un pasteur reconnus au Brésil. Notons cependant qu'il ne s'agit pas de dénominations choisies au hasard. Elles sont dans la continuité de croyances et de pratiques plus anciennes. Ainsi, elles présentent des affinités doctrinales comme c'est le cas pour les églises en cellules ou sont les dénominations que ces nouveaux pasteurs fréquentaient avant de quitter le Brésil.

En résumé, la distinction entre les catégories pasteur, missionnaire et migrant, résulte des processus de resignification en contexte migratoire et de légitimation au sein du champ pentecôtiste brésilien à Bruxelles. Dans la plupart des cas, les pasteurs sont des migrants comme les autres. Or, dans les études sur la migration brésilienne « le pasteur » est souvent considéré comme une catégorie à part. A mon sens, cela amène les chercheurs à trop accentuer les dimensions théologique et éthique du pentecôtisme pour expliquer les attitudes et discours.

Cela ressort par exemple des comparaisons entre églises pentecôtistes et catholiques en contexte migratoire. Ana Cristina Braga Martes (Martes, 1999a) observait ainsi que les prédications des

---

[222] C'est le seul pasteur qui m'a interdit d'enregistrer notre entretien (Bruxelles, 18.03.2013). Son épouse était par ailleurs présente pour se protéger des *fofocas* qui pourraient circuler si quelqu'un le voyait se retirer avec une jeune femme inconnue.

[223] Malgré le côté traditionnel que le pasteur Jakson lui confère, le pasteur Geraldo a des habits plutôt chics, qui tend parfois même vers un style cow-boy presque dandy. Par contre, son épouse correspond plus à ce portrait assembléen.

pasteurs pentecôtistes sont plus en affinité avec les aspirations des migrants brésiliens que celles des pères catholiques. Elle explique cela par le fait que l'image de la réussite individuelle (cf. théologie la prospérité) est plus valorisée au sein du pentecôtisme. Je suis d'accord avec cette interprétation mais elle me semble incomplète. A Bruxelles, les affinités entre pasteurs et fidèles venaient aussi des expériences migratoires partagées. La plupart des pasteurs étaient des migrants non autorisés et devaient/ont dû travailler en noir, au sein d'un même univers précaire et plein de *malandragem* – certains pasteurs étaient même eux-mêmes des *malandros* (cf. infra). Les pères catholiques brésiliens par contre viennent avec un titre de séjour en ordre et à l'intérieur d'un cadre institutionnel qui les rémunère et prévoit un logement. Pendant plusieurs années, les pères catholiques de la pastorale brésilienne à Bruxelles venaient suite à des accords avec la communauté de Corroy-le-Grand où ils demeuraient et avec l'archidiocèse de São Paulo. Ils étudiaient à la faculté de théologie de l'Université Catholique de Louvain et allaient quelques fois par semaine à Bruxelles. Migrants également, les expériences migratoires des pères catholiques en Belgique sont visiblement bien différentes de celles des pasteurs pentecôtistes.

Cette disparité des expériences migratoires explique aussi pourquoi les pères catholiques et les pasteurs pentecôtistes ont une façon différente d'aborder la question du statut d'« illégal ». Certains auteurs observent que pour les pasteurs pentecôtistes, ce statut n'est certainement pas désirable, mais il peut être justifié théologiquement, par exemple à travers l'exemple biblique de la fuite en Egypte (Freston, 2008), ou en le « héroïsant » à travers la valorisation du mérite dans les efforts pour réussir et l'entreprenariat, cher au monde pentecôtiste (Gibson, 2012). Si je n'ai pas entendu de tels justifications à Bruxelles, le statut d'« illégal » était surtout difficilement condamnable étant donné que, comme je viens de le dire, la plupart des pasteurs étaient eux-mêmes des migrants non autorisés.

La différenciation interprétative entre « pasteur » et « migrant » est percevable même dans la recherche d'Olivia Sheringham (2011) qui pourtant concentre ses analyses sur la manière dont le religieux accompagne la migration, avant, pendant et après l'expérience migratoire. Elle note que

> Une étude récente sur les églises évangéliques brésiliennes aux Etats-Unis analyse comment certaines [églises] sont fondées par des laïcs dont la raison migratoire initiale n'était pas nécessairement religieuse, mais dont la décision, ou « l'appel de Dieu », pour établir une église est venue plus tard durant leur expérience dans un contexte nouveau (Ribeiro, 2005, p. [8-]9). (Sheringham, 2011, p. 142)

Mais, au sein de l'église pentecôtiste qu'elle a étudiée à Londres, elle pose la question du rapport (renouvelé) au religieux en contexte migratoire en ce qui concerne les fidèles, et non pas le pasteur. Par rapport à ce dernier, elle relate que la *Comunidade Evangélica de Londres* (CEL)[224] fut fondée par un pasteur évangélique qui « avait déjà été un leader religieux [dans une église baptiste] au Brésil et

[224] Nom fictif.

[ses] raisons pour venir à Londres étaient en premier lieu religieuses » (Sheringham, 2011, p. 142). Accompagné de sa famille, il arriva avec un visa d'étudiant et s'inscrivit dans une école de langues, où il fut également logé. La suite de son histoire ressemble à tant d'autres récits migratoires : il a dû affronter de multiples défis car ils n'avaient pas suffisamment de moyens financiers et les visas allaient expirer. Mais le pasteur disait qu'il « était entièrement entraîné par sa soumission à Dieu » (Sheringham, 2011, p. 143). Même pasteur au Brésil, pourquoi ne serait-il pas abordé de la même manière qu'un « simple » migrant. Ce d'autant plus qu'il utilisa les mêmes tactiques pour entrer en Angleterre et se trouva confronté au même type de problèmes.

L'histoire de ce pasteur ne diffère pas beaucoup de celle d'Enoque qui était parti, lui aussi, pour étudier l'anglais[225]. Enoque ne devint pasteur qu'une fois à Londres. Mais de la même manière qu'Enoque, le pasteur de la recherche d'Olivia Sheringham fonda sa propre église. Il lui raconta que :

> CEL était établie par la foi personnelle du Pasteur Marcos et n'a aucun lien dénominationnel avec d'autres églises brésiliennes à Londres. En effet, il paraît que le Pasteur Marcos souhaitait distinguer sa communauté religieuses de certaines autres églises évangéliques brésiliennes, qui ont, selon lui, des motivations plus matérielles que spirituelles, influencées par l'utilisation répandue de la « théologie de la prospérité », une vision qu'il ne partageait pas pour sa communauté. (Sheringham, 2011, p. 143)

A Londres aussi, la concurrence entre églises est palpable. Bien sûr, je n'ai pas une connaissance approfondie des dynamiques au sein de l'univers pentecôtiste brésilien à Londres. Cependant, à lire le discours du pasteur Marcos, ces dynamiques ressemblent à ce que j'ai pu observer à Bruxelles. De manière symptomatique apparaît un discours articulé autour des motivations matérielles et spirituelles des pasteurs. Il sert pour diminuer les autres et se légitimer soi-même dans une optique de distanciation des autres églises.

La question soulevée ici concerne une approche biaisée du pentecôtisme dans les recherches sur la migration brésilienne : elles opèrent à travers des lunettes trop institutionnelles (ou « catholiques » ?). Cela amène les chercheurs à se fixer sur une fonction dans une institution, « le pasteur », au détriment de la personne investie ou qui s'est investie de cette fonction dans un contexte qui demande de multiples efforts de légitimation. Le « leurre » se situe dans une appréciation des discours en dehors de ce contexte. Cela fait en outre oublier le caractère informel du pentecôtisme, même si ces mêmes chercheurs affirment que les églises pentecôtistes sont fondées « par des Brésiliens pour des Brésiliens » (Gibson, 2012 ; Martes, 1999a ; Sheringham, 2011) et par des « laïcs » (Freston, 2008 ; Ribeiro, 2005 ; Sheringham, 2011). La doctrine pentecôtiste de la *sola scriptura* et du sacerdoce universel, permet à chacun de se concevoir comme un missionnaire,

[225] Notons que les pasteurs Aluízio et Ricardo de *Videira* étaient, eux aussi, partis en Angleterre « pour étudier l'anglais ». Mais ils sont retournés au Brésil. Souvenons-nous de ce que racontait le pasteur Ricardo : « Alors nous sommes restés là 2 ans dans cette église anglaise, dans le Sud de l'Angleterre. Et j'ai perçu la chose suivante : comme je n'ai pas eu les documents, je sentais que c'était une porte que Dieu avait fermée. Et je suis retourné au Brésil. » (Bruxelles, 07.03.2013)

voire y oblige le croyant. Dans ce cadre, la distinction entre « laïc » et « pasteur » est également problématique. Par ailleurs, où pourrions-nous alors situer les pasteurs « invisibles » qui fréquentent une église en tant que « simple » fidèle ou ne fréquentent aucune église ? Seraient-ils redevenus des laïcs alors qu'ils se considèrent toujours comme des pasteurs ?

2. Le champ pentecôtiste brésilien en Belgique

La formation du champ pentecôtiste brésilien en Belgique est donc fortement liée à la migration et particulièrement marquée par la fragmentation. Cela devint particulièrement visible quand je constituai une base de données d'églises, avec une fiche pour chacune d'entre elles. Chaque fiche reprenait les adresses successives des temples, les éventuelles publications au Moniteur Belge[226] des statuts d'ASBL[227] et de ses modifications, des photos des lieux de culte, un historique, le site web… A travers cette base de données, j'ai pu développer une perspective diachronique sur l'implantation des églises pentecôtistes brésiliennes en Belgique (tableau 6). La courbe croissante des fondations suit plus ou moins celle de l'arrivée des migrants. Certains pasteurs estiment qu'il y a 70 églises pentecôtistes brésiliennes rien qu'à Bruxelles. Pour ma part, j'ai repéré 55 dénominations en Belgique dont, jusqu'au moment de la récolte des données (novembre 2014), 37 subsistaient avec 56 lieux de cultes. Parmi ces 56 lieux de culte, 33 étaient situés à Bruxelles, 14 à Anvers, 4 ailleurs en Flandre et 5 en Wallonie. Seulement 8 des 37 dénominations ont des filiales : il y a donc une forte atomisation au sein du champ pentecôtiste brésilien en Belgique. L'IURD reste la championne avec 8 lieux de culte. Bien que son temple à Anvers soit son premier lieu d'implantation et le seul qu'elle ait pu acquérir[228], elle estime que son siège se trouve à Bruxelles à *Matonge* (Ixelles). Elle a 2 filiales à Anvers (mais les deux adresses donnent accès au même bâtiment), et d'autres à Anderlecht, Gand, Alost, Liège et Charleroi. En termes de nombre de filiales, la *Comunidade Cristã Brasileira* est la seconde église. Elle a son siège à Bruxelles et des filiales à Anvers, Turnhout et Liège. A part l'IURD, toutes les églises avec filiales ont procédé depuis Bruxelles pour se diriger principalement vers Anvers.

Une autre donnée qui permet de voir le lien entre fondation d'églises et migration concerne l'origine des pasteurs. Pour 38 pasteurs fondateurs j'ai pu trouver leur lieu de provenance au Brésil (tableau 7). Ces données sont issues de conversations et d'entrevues mais surtout basées sur les statuts

[226] Journal officiel belge.
[227] Association sans but lucratif.
[228] L'adresse à Anvers est également le siège de son ASBL.

Tableau 6 : Chronologie des fondations d'église par type d'implantation.

Année de fondation	Eglise ouverte	Implantation institution-nelle	Implantation indépendantes	Dissidence	Mode d'im-plantation inconnu
1966	1*	1	-	-	-
1978	1**	1	-	-	-
1994	2	2	-	-	-
1995	-	-	-	-	-
1996	1	-	1	-	-
1997	-	-	-	-	-
1998	-	-	-	-	-
1999	1	1	-	-	-
2000	2	1	1	-	-
2001	2	-	-	2	-
2002	1	-	-	1	-
2003	-	-	-	-	-
2004	1	-	1	-	-
2005	3	-	1	2	-
2006	-	-	-	-	-
2007	10	3	-	6	1
2008	4	-	-	3	1
2009	2	-	-	1	1
2010	5	2	-	3	-
2011	6	-	-	5	1
2012	6	2	-	3	1
2013	3	-	-	3	-
2014	1	-	-	1	-
sans date***	3	3			
TOTAL	**55**	**16**	**4**	**30**	**5**

* *Assembléia de Deus*, constituée à la demande de migrants portugais à Bruxelles et complètement brésilianisée avec l'arrivée des migrants brésiliens. Seule *Assembléia de Deus* lusophone affiliée à la dénomination belge *Assemblées de Dieu Francophones de Belgique*.

** *Congregação Cristã*, constituée à la demande de migrants portugais. Aujourd'hui, son siège se situe à Quaregnon (près de Mons) mais le temple majeur en termes numériques se trouve à Anderlecht. Elle a une autre filiale à Jemeppe-sur-Meuse (près de Liège). Avec l'arrivée des migrants brésiliens, son public s'est brésilianisé, en particulier à Anderlecht.

*** Il y eut une tentative d'implantation de l'*Assembléia de Deus Madureira*. Existait également jusqu'en 2010 l'*Igreja do Evangelho Quadrangular* et jusqu'en 2011 (?) une filiale à domicile de *Fonte da Vida*. Je ne connais pas leur date de début.

Tableau 7 : Origine des pasteurs fondateurs d'églises par Etat au Brésil

Etat d'origine au Brésil	Nombre de pasteurs fondateurs
Amazonas	1
Bahia	1
Distrito Federal	1
Espírito Santo	1
Goiás	13
Maranhão	1
Minas Gerais	12
Paraná	2
Santa Catarina	2
São Paulo	4
TOTAL	**38**

d'ASBL[229]. Les membres fondateurs et/ou administrateurs doivent y indiquer non seulement leur lieu de naissance mais également leur adresse de domiciliation. Les pasteurs-fondateurs semblent très enclins à s'officialiser par la constitution d'une ASBL – 40 parmi les 55 églises ont des statuts d'ASBL – et ce malgré le fait que la plupart d'entre eux n'aient pas de titre de séjour en Belgique. Ce mode d'« officialisation » est, comme nous le verrons, une autre stratégie de légitimation. Outre le fait que je pouvais y observer que la plupart des pasteurs avaient déjà migré au sein du Brésil, il s'avérait que les Etats de Goiás et de Minas Gerais étaient les principaux lieux de résidence des pasteurs-fondateurs avant leur venue en Belgique. Cela ne veut pas dire pour autant que tous ces pasteurs soient venus sans aucun objectif spirituel. Dans plusieurs cas, comme nous l'avons vu pour *Sara Nossa Terra*, la venue des pasteurs est liée à la présence de migrants brésiliens, qui ont en quelque sorte créé de nouveaux « terrains » missionnaires (mais qui restent éminemment brésiliens).

Enfin, au moment de la clôture des données, 24 églises étaient membre du SF. Le SF est un organe qui représente en particulier les églises évangéliques et pentecôtistes auprès des autorités belges. En principe, devenir membre du SF se fait à travers l'adhésion à une dénomination belge[230]. Les églises brésiliennes se répartissent principalement entre la *Verbond van Vlaamse Pinkstergemeenten* (VVP), la *Concertation des Eglises Indépendantes* (CEI) et le *Réseau Antioche* (A.Net). Selon les modalités légales (inspirées de l'Eglise catholique) chaque lieu de culte doit être affilié et les églises paient leur adhésion au SF selon le nombre de membres par lieu de culte. Des églises qui ont des filiales, 3 ont affilié tous leurs temples[231] ; la *Comunidade Cristã Brasileira* a affilié son siège et l'une de ses filiales. Pour certaines églises, j'ai pu vérifier que le nombre de fidèles « déclarés » au SF est largement sous-estimé.

En s'affiliant à une dénomination belge, les églises sont supposées souscrire à ses principes doctrinaux. Dans la pratique, la diversité au sein de la VVP, la CEI et A-Net est considérable, et il n'y a aucune optique de collaboration. Des problèmes de communication se posent d'ailleurs régulièrement, en particulier en Flandre. En effet, certains pasteurs brésiliens ne parlent que le portugais. Et en Flandre, il arrive que le français ne soit d'aucun secours, puisque certains présidents de dénominations flamandes ne maîtrisent pas la langue de Voltaire…

La perspective diachronique m'a également permis de situer plusieurs modes d'implantation d'églises : les « implantations institutionnelles », les « implantations indépendantes » et surtout les nouvelles fondations suite à des « dissidences ». Dans le tableau 6, nous pouvons voir que les

[229] Etant donné que nombre de pasteurs-fondateurs et d'administrateurs n'avaient pas de titre de séjour, les statuts d'ASBL étaient une ressource particulièrement intéressante.

[230] Cf. note 185 à la page 268.

[231] L'*Assembléia de Deus Missionária* du pasteur Geraldo, l'*Igreja Pentecostal Deus é Fiel*, du pasteur Júnior, et l'IURD (ses 8 filiales !). En réalité, il y a 29 lieux de culte affiliés, pour un total de 24 églises. A part ces 3 églises, les églises affilient généralement leur siège et non leurs filiales.

implantations institutionnelles ont une occurrence plus ou moins régulière (mais peu survivent en réalité), que les « implantations indépendantes » sont plutôt rares et que les dissidences sont monnaie courante. Examinons maintenant ces différents modes d'implantation et leurs caractéristiques.

2.1. Les implantations institutionnelles : des multinationales religieuses aux missionnaires d'église

Les implantations institutionnelles sont des filiales de dénominations brésiliennes qui organisent de manière plus ou moins centralisée leur expansion à l'étranger. Comme nous l'avons vu, l'IURD est sans conteste celle qui réussit au mieux ce projet, comparé à *Deus é Amor*. En Belgique, ces implantations sont faites depuis le Brésil (IURD et *Deus é Amor*), mais aussi depuis d'autres pays. C'était le cas de *Pão da Vida* qui, dans des dimensions encore plus réduites, s'installa depuis Londres en Belgique. Selon ses propres dires, elle avait également des filiales en Allemagne, en France, au Danemark, en Guinée Bissau, au Mozambique et au Brésil (*Brasil Etc*, juillet 2011, n°60, p. 22).

Quelques-unes de ces implantations institutionnelles sont donc le résultat d'une optique multinationale. D'autres sont le travail de missionnaires d'église, dont le terrain est généralement préparé par les migrants, comme c'était le cas de *Sara Nossa Terra*, *Luz para os Povos* (avec peu de succès). D'autres dénominations encore ont emboîté le pas, comme la grande dénomination goianienne *Assembléia de Deus Ministério Fama* et le siège goianien de l'*Igreja Presbiteriana Renovada*.

L'*Assembléia de Deus Ministério Fama* fait partie de la *Convenção Nacional das Assembléias de Deus no Brasil Ministério Madureira* (CONAMAD)[232] et arriva en Belgique en 2007 à travers un pasteur goianien. Avec son arrivée une gestion multinationale s'est organisée et trois autres églises brésiliennes à Bruxelles, issues de dissidences, ont intégré la convention. Chaque année s'organise une réunion avec une délégation du Brésil, qui inclut le pasteur Abigail Carlos de Almeida président de l'*Assembléia de Deus Ministério Fama* et vice-président de la CONAMAD. Elle gère les problèmes éventuels dans ces filiales belges[233], exclut ou inclut des églises « belges »[234] et consacre les fonctionnaires des églises. Lors de la réunion d'août 2013, les dirigeants créèrent CONAMAD.BE (fig.86).

---

[232] L'église fut établie d'abord comme une *Assembléia de Deus Ministério Madureira*. En 1983 à Goiânia, le pasteur Abigail Carlos de Almeida créa *l'Assembléia de Deus Ministério Fama* à partir de *l'Assembléia de Deus Ministério Madureira*. L'affixe *Ministério Fama* est lié au *Setor Fama*, un quartier de Goiânia où elle a aujourd'hui son imposant siège (ministeriofama.org, consulté le 07.11.2013).

[233] Dans une de ces églises, un pasteur aurait été coupable d'adultère.

[234] A départ, l'église *Fonte Nova* faisait partie de CONAMAD, mais elle a été exclue en 2013. Ensuite, une nouvelle église apparue en 2013, *Catedral da Salvação*, fut acceptée dans la Convention.

L'allégeance des missionnaires d'église repose bien plus souvent sur des réseaux de pasteurs « amis » ou de la famille. Ils restent donc en place dans les filiales de manière permanente. A l'opposé, l'IURD et *Deus é Amor* pratiquent un roulement régulier des pasteurs pour privilégier le lien avec la dénomination plutôt qu'avec les fidèles. Dans les deux cas de figure, le contrôle hiérarchique reste un exercice d'équilibre délicat. Nous avons vu qu'à *Deus é Amor*, le poids de la hiérarchie peut être ressenti comme excessif par des pasteurs qui finissent par faire scission. En même temps, et ce certainement pour l'IURD, la gestion financière est centralisée et les investissements locaux se font en fonction des besoins et par des mouvements de fonds internationaux. Ainsi l'IURD est devenue propriétaire de son temple anversois (l'ancien cinéma Rubens) « avec l'aide des églises du Portugal, de France, d'Angleterre, de Suisse et des Pays-Bas », disait le *bispo* Edouardo Bravo à l'époque (Anvers, 06.06.2009).

Dans les filiales d'autres églises, le lien avec l'église mère est plutôt en déséquilibre. C'est ce que nous avons observé dans *Sara Nossa Terra* et *Pão da Vida*. Les pasteurs y restaient en place mais ils ne recevaient que peu de soutien et aucun salaire de la dénomination. En même temps, il devaient lui envoyer les (rares) ressources financières récoltées dans leur filiale. Comme au Brésil, la logique des leaders des dénominations est que les églises mères « donnent rarement ; elles espèrent toujours ponctionner : elles attendent que les congrégations locales prennent en charge leurs dirigeants, que ceux-ci dégagent un surplus » (Boyer, 2008, p 149) qui remontera vers eux. Du coup, les pasteurs des filiales belges n'ont pas les moyens (ni le temps) de développer des services « comme au Brésil » – accompagnement intensif des fidèles, achat d'une sono, embellissement du lieu de culte… – ce qui mène alors à des scissions pour gagner en indépendance et devenir les maîtres de l'église.

2.2. Les pasteurs « indépendants »

Les implantations indépendantes sont l'œuvre de Brésiliens venus en Europe, déjà pasteurs ou non, et qui établissent de nouvelles dénominations. Elles sont surtout « indépendantes » par opposition aux implantations institutionnelles et aux dissidences (cf. affiliation à des dénominations brésiliennes). Généralement, ces pasteurs peu nombreux n'auraient pu réussir la fondation de leur église et en assurer, au moins au début, la survie, s'ils n'avaient pas eu l'aide d'autres pasteurs *non brésiliens* en Belgique. Ces pasteurs soutiennent leurs collègues brésiliens étant donné qu'ils ont une approche évangélisatrice de Bruxelles à travers une perspective multiculturelle.

Tel est le cas des pasteurs Fernando et Edvaldo. Le premier était pasteur dans la *Primeira Igreja Batista da Lapa* à São Paulo. Présent déjà en Belgique au début des années 90[235], il aurait tenté d'établir une église à Laeken[236] et prêchait parfois dans d'autres églises. Mais ensuite, il serait retourné au Brésil puis parti au Portugal, avant de revenir en 1996 et de commencer à diriger une église lusophone au sein des *Communautés Chrétiennes de Bruxelles*. Il y remplaça un pasteur portugais éjecté parce qu'il allait divorcer pour se remarier avec une Goianienne.

Les *Communautés Chrétiennes de Bruxelles* étaient un réseau d'églises constitué peu avant, notamment par le pasteur belge Raymond Vandeput (ce réseau s'appelle aujourd'hui le réseau Antioche ou A.Net). Il avait comme objectif d'« avoir un impact sur Bruxelles » en jouant de la diversité culturelle comme d'un atout : autant de communautés que de langues. Le pasteur Fernando considère aujourd'hui le pasteur Raymond Vandeput comme son « père spirituel », et non sans raison. Le pasteur belge a été d'une aide considérable, sans doute spirituellement, mais également pour le guider dans les méandres administratifs concernant la régularisation des lieux de culte et les ministres de culte qui s'est mis en place à la fin des années '90 en Belgique.

La *Comunidade Cristã Brasileira* est établie depuis 2007 dans une ancienne usine de tissage au bord du zoning industriel d'Anderlecht (fig.87). La régularisation urbanistique de cet édifice a été semée d'obstacles. Dans le milieu pentecôtiste, la commune est notoire pour sa « persécution » des églises pentecôtistes nombreuses à Cureghem (pourtant quartier politiquement délaissé). En outre, elle préfère ne pas octroyer de permis d'urbanisme aux églises sous prétexte qu'elle « ne créent pas d'emploi ». La régularisation de son temple fut une réelle victoire, en termes « kafkaïens » et pentecôtistes. Elle fut célébrée par une *« Festa da Conquista »*, une « Fête de la Conquête », le 31 octobre 2010, et relatée dans deux double pages dans la revue *ABClassificados* (fig.88).

L'église du pasteur Fernando est une entreprise familiale qu'il gère de main de despote avec son épouse. Au départ, son beau-frère et l'épouse de celui-ci y était également pasteurs, tout comme son propre frère Eduardo, pasteur de la filiale anversoise. Les premiers ont « disparu » et le second, qui était sous contrat en bonne et due forme, a été renvoyé après un désaccord entre les deux frères. Le pasteur Eduardo a ouvert en 2010 sa propre église à Anvers, *Genesis International*.

Le pasteur Fernando était à la tête de la plus grande église brésilienne – et de Brésiliens – en Belgique, avec quelques 400 à 500 fidèles aux cultes dominicaux à Bruxelles. Il avait des filiales à

[235] Récemment, le pasteur Fernando a publié sa biographie missionnaire « officielle » dans la revue de son Eglise, *CCBNews* (édition 34, août-septembre 2014). Son premier séjour en Belgique y est censuré et je l'ai reconstruit à partir d'informations obtenues auprès d'autres pasteurs, dont certains insistaient pour ne pas être mentionnés comme informateurs à ce sujet… Selon sa biographie, il n'aurait été consacré pasteur qu'en 1995 à São Paulo au sein de sa dénomination d'origine.

[236] Zone au nord de Bruxelles, intégrée dans la commune de Bruxelles proprement dite.

Anvers[237], Liège et Turnhout. Et il avait aussi de grands projets, qui se reflétaient déjà dans son lieu de culte bruxellois transformé à la hauteur de ses ambitions, un site web (www.ccbnet.eu), une web radio (www.radioccbnet.com) et une revue luxueuse *CCBNews*. Celle-ci a été éditée pour la première fois en 2011, est bilingue portugais-français et distribuée gratuitement dans les commerces et bars fréquentés par les Brésiliens (4.000 exemplaires selon le pasteur).

Lors d'une entrevue avec le pasteur Fernando en 2009, il me fit part de son rêve d'ouvrir un « IKEA spirituel »[238], une sorte d'hypermarché animé offrant des services spirituels, sociaux et professionnels, où tout le monde trouverait chaussure à son pied. Ce « projet venu du cœur de Dieu » s'exprima plus tard dans de grandes visions prophétiques, visualisées par un banner sur son site ou des (doubles) pages-pleines dans la revue *CCBNews* : la CEF, « cité espoir fondation » (fig.89-91). Cette CEF est présentée comme un centre polyvalent comprenant bureaux, école, aide sociale, centre commercial, crèche, banque alimentaire, locaux, réfectoire, base missionnaire, grand restaurant et bien sur une grande église, ou encore comme un grand « Centre de conférences international de Belgique ». Nous pouvons y lire : « En obéissance à la vision donnée par Dieu pour le Réveil de la Belgique, nous nous préparons à recevoir les foules qui seront sauvées » et nous sommes invités à rejoindre ce projet par des dons financiers.

Quant au pasteur Edvaldo, il est

> […] est né à Ceres-GO le 13 novembre 1965. […] Edvaldo grandit dans le manoir, la *fazenda* de ses parents Enéias et Maria Gomes dans la ville de Formosa au sein d'une famille spirite. A sept ans, Edvaldo eut une vision et se réveilla impacté. C'était son appel ministériel, le souvenir de ce rêve refit surface quand il était déjà en train d'exercer le ministère. Prématurément orphelin, il déménagea à Brasilia et plus tard à Uberlândia, où il se maria avec Lenir da Silva le 29 novembre 1986, avec laquelle il eut trois enfants : Eliézer, Eliel e Pollyana. En 1993, Edvaldo fut ordonné pasteur par l'*Assembléia de Deus Madureira* à Minas Gerais. Dans ce ministère, il resta de nombreuses années, ouvrant et dirigeant des églises à Belo Horizonte, Ituiutaba et Uberlândia. En mai 1995, il part pour l'Angleterre, où il lutta un an et demi pour faire venir sa famille. Au début de l'année 1997, ils déménagent en Belgique, où ils restent et où il fonda en 2000 [*Assembléia de Deus*] *Ministério SEMADE* [*Secretaria de Missões Assembléia de Deus na Europa*], qui est aujourd'hui dans 8 pays et 3 continents. (*ABClassificados*, n°40, décembre 2010, p. 20))

Débutant à Bruxelles en dirigeant des cultes dans les maisons, le pasteur nord-américain Bert Phagan serait son principal soutien. Celui-ci était issu de l'*Assembly of God* et avait fondé à Bruxelles, en 1996, le *Praise Center* : *« a center of nations gathered in one voice »*. Dans sa dénomination, il y a des cultes en tagalog/anglais pour les Philippins à Bruxelles et à Anvers, en français pour une assemblée largement africaine à Renaix et en français/anglais à Bruxelles avec traduction en polonais, slovaque

[237] J'ai assisté à un culte à Anvers (Mortsel, 07.04.2013) où il y avait une trentaine d'adultes et une dizaine d'enfants. La plupart des fidèles étaient brésiliens, quelques-uns étaient portugais et il y avait aussi un couple d'origine africaine. La filiale anversoise occupe le lieu de culte d'une église pentecôtiste flamande.

[238] Il se référait à l'implantation du grand magasin d'ameublement ouvert en 2008 à Anderlecht. Tout beau et tout neuf, ses prix réduits sont très appréciés des Brésiliens très nombreux à y faire leurs achats et qui y vont aussi manger au restaurant en guise de sortie.

et russe. Jusqu'il y a peu, il avait un *coffee house* « Le Phare » – *« a light with a message in the city of Brussels »*. Concept unique à Bruxelles, il était situé en plein centre-ville dans une rue en vogue. Le but en était : *« to share, over a cup of coffee, the good news that the Light came to the world, and that in that Light there is salvation and eternal life »*[239].

Le pasteur Bert Phagan avait donc également la volonté d'« impacter » la ville. Il invita le pasteur Edvaldo à prêcher en français dans son église, qui se situait à l'époque à l'avenue Louise. Mais le pasteur Edvaldo voulait établir une église brésilienne, à proximité de la Gare du Midi. Car il savait que les migrants brésiliens avaient l'habitude d'y fréquenter *a Fritura* pour trouver du travail : c'étaient des collègues qui, comme lui, travaillaient en noir dans la construction[240]. Après plusieurs déménagements, il s'établit rue Gheude à Cureghem, où le pasteur Bert Phagan avait acheté un ancien bâtiment industriel (fig.92). Après son arrivée, m'informa le *reverend* Phagan, l'église connut une réelle « explosion ».

Le pasteur Edvaldo avait également de grands projets. Il établit des temples à Saint-Gilles (fig.93), Anvers et Turnhout. Et, suivant les voies migratoires des Brésiliens en Europe, il avait également des filiales en Allemagne, au Portugal et au Pays-Bas. Selon le site de SEMADE, il fonda aussi des églises au Togo et au Bénin, tout comme au Brésil[241].

D'après ce que j'ai entendu, il semble que le pasteur Edvaldo fut charismatique. Or, suite à plusieurs erreurs de parcours, son « empire » dégringola pour se réduire, à partir de 2012, au seul temple anderlechtois. D'abord, il y eut l'histoire qu'il avait une affaire avec une fille de l'église alors qu'il était marié. Il aurait aussi employé des Brésiliens dans son entreprise de construction mais il tardait à les rémunérer... *Fofocas* ou non, les conséquences n'en furent pas moins réelles : en 2007, il y eut une cascade de dissidences et il dut rapidement trouver de nouveaux pasteurs (semble-t-il moins charismatiques) pour reprendre les filiales qui avaient perdu des fidèles. Enfin, ses pasteurs l'abandonnaient aussi parce qu'il ne payait pas le loyer des locaux de culte ; « il envoyait tout l'argent qu'il recevait à l'étranger » me confia quelqu'un. Ayant des problèmes de santé, le pasteur Edvaldo mourut au Brésil le 28 janvier 2013. Depuis, c'est son fils Eliézer, formé dans un séminaire au Brésil, qui dirige les vestiges de l'*Assembléia de Deus Ministério SEMADE*.

Enfin, un dernier pasteur à mentionner est le pasteur Flávio Falcão, un « personnage » en termes religieux mais aussi « mondain ». Né dans l'Etat de Roraima, il dirigeait à Manaus l'*Igreja Apostólica Trono de Deus Batista do Avivamento*. C'est ce qu'on pouvait lire sur son site[242], où il se présentait d'emblée comme « conférencier international » ayant « parcouru plus de 30 nations ».

---

[239] praisectr.org, consulté le 24.10.2014. C'est au *coffee house* que nous nous étions donnés rendez-vous, mais nous avons bu un café dans un bistrot en face…

[240] Le pasteur Edvaldo fut même une fois déporté après avoir été pris sur un chantier.

[241] adsemade.com, consulté le 01.12.2011.

[242] pastorflaviofalcao.org, consulté le 24.04.2012.

Vraisemblablement, il démarra son église en 2004 à Cureghem. Il avait pas mal de succès grâce à ses performances spectaculaires et à plein volume. Les voisins semblaient moins séduits et le 3 janvier 2006, nous pouvons lire dans un article de qualité douteuse du journal la *Dernière Heure*, intitulé « Un pasteur brésilien arrêté » :

> Un pasteur d'origine brésilienne, le père Falcao [sic] G., a été placé sous mandat d'arrêt, à Bruxelles, par la juge d'instruction Mme Silvania Verstreken. La magistrate, hier, s'offrait une petite journée de récupération. Sans autre précision, l'information est cependant confirmée par la porte-parole de la police de la zone Bruxelles-Midi (qui couvre Forest, Saint-Gilles et Anderlecht) qui parle d'une intervention menée avenue Georges Clémenceau après de longues heures de surveillance.
>
> Depuis l'été 2005, le père Falcao exploitait une sorte d'église au n°44 de l'avenue Clémenceau. L'église a tout de suite rencontré un succès inespéré auprès des Brésiliens vivant à Bruxelles. Des voisins de ce que le père Falcao appelait la Casa de Deus confirment que l'église ne désemplissait pas. L'enquête des services judiciaires de la police locale a conduit le parquet de Bruxelles à ouvrir un dossier traite d'êtres humains. Selon le parquet, le père Falcao, derrière ses bonnes paroles et ses grands principes de charité et de générosité, louait – à des loyers disproportionnés – des logements dégradés.
>
> Il exploitait la situation précaire dans laquelle se trouvaient des compatriotes en situation irrégulière. Les offices religieux qu'il célébrait trois fois par semaine n'étaient pas dénués d'intention intéressée. Le père Falcao invitait ses fidèles à verser à sa Casa de Deus jusqu'à 10% de leurs revenus.
>
> S'il n'est pas le propriétaire de l'immeuble dont la façade est jolie – l'intérieur est loin d'avoir le même cachet –, voisins et locataires désignent Falcao comme l'organisateur d'un système qui, sous des dehors religieux, l'apparente à un marchand de sommeil exploitant la misère de pauvres gens pour s'en mettre plein les poches.
>
> De l'église aménagée au rez-de-chaussée ne subsiste plus, hier, qu'une invitation à respecter la maison de Dieu (*Respeite a casa de Deus*) en observant le silence (*Silencio total*); des inscriptions au mur *« O Senor, por amor da tiu, etc. »* [sic]*;* une estrade et des tentures rouges au fond de la salle où se célébraient les offices dont les voisins déploraient le caractère bruyant (chants et guitares tard en soirée). Les crucifix, s'il y en a eu, ont disparu.
>
> Selon nos infos, les célébrations n'étaient pas reconnues par l'Eglise catholique belge.
>
> Le père Falcao est marié. Le couple a un petit enfant. L'épouse se refuse à tout commentaire. Nous avons voulu la rencontrer. *« Mon mari est accusé faussement. Il n'a rien fait de mal. C'est un homme qui fait le bien. »*
>
> L'épouse ne souhaite pas que nous prenions contact avec l'avocat de son mari. La Bible du père Falcao est rangée sur un meuble près de l'écran d'ordinateur. L'épouse ou compagne ignore quand celui-ci, incarcéré à Forest, sortira de prison.
>
> Au 44 avenue Georges Clémenceau, au-dessus de l'église aménagée au rez, des logements dans les étages continuent d'accueillir des locataires brésiliens qui paient 200€/mois le matelas posé à terre. L'épouse du pasteur dort elle aussi sur le plancher. (Dupont, 2006)

Visiblement, le journaliste de ce journal à sensation ne savait pas dans quel univers il s'aventurait : il parle de « père », de reconnaissance par « l'Eglise catholique », de « crucifix » et de la dîme. Aussi, il accuse le « père » Falcão d'être « l'organisateur d'un système qui, sous des dehors religieux, l'apparente à un marchand de sommeil ». Les pratiques de location du pasteur Falcão rejoignent sans aucun doute la *malandragem* – et il n'est pas le seul à avoir loué des logements conjointement à

l'espace du culte. Mais plus loin, nous apprenons que son épouse y logeait elle-même « sur le plancher ». Le « système » était sans doute moins organisé qu'il ne semblait l'insinuer.

En tout cas, le pasteur Falcão semble avoir bien entrelacé son « business spirituel » avec un business matériel, dans une situation de précarité qu'il partageait avec les autres migrants. Mais en outre, il était coupable de divorce et remariage. Tout cela risquait d'entacher sa réputation, mais il ne démordit pas de sa volonté d'avoir une église. Cette fois cependant, il s'équiperait de tous les outils qui puissent le présenter sous un jour favorable.

Il fonda en 2007 l'ASBL *Asamblea de Deus – Ministerio Bom Pastor* [sic] et fit des démarches pour devenir membre du SF à travers la CEI. Il acheta des espaces publicitaires (fig.94) dans *ABClassificados* qui mettaient en valeur ses démarches légales, certifiaient que l'*Assembléia de Deus Ministério Bom Pastor*, « monitoré » par le pasteur Hudson (son frère) travaille « en partenariat avec l'*International Seminary Integration and Bible* » avec siège à Miami et est « reconnu par le gouvernement américain ». Il s'y présentait aussi comme un bon père de famille, au caractère rigolo et comme un homme d'affaires en costume devant son ordinateur. L'annonce était accompagnée d'un verset de Proverbes (6, 19), « un faux témoin qui profère des mensonges et celui qui suscite des querelles entre frères », conclu par *« DEUS abomina fofoca »*, DIEU abomina la rumeur. La cerise sur le gâteau serait un publi-rédactionnel dans l'*ABClassificados* de mars 2008 sur la « reconnaissance officielle » de l'église par la « Fédération belge », à savoir le SF, accompagnée de la photo de la lettre et les coordonnées de l'Ambassade du Brésil à Bruxelles. La banderole attachée sur la façade de son temple (fig.95) indiquait également qu'il s'agissait d'une ASBL et son adhésion à la CEI et au SF.

Ces démarches mais surtout ses propres mises en scène de délivrances spectaculaires continuaient à drainer un public nombreux et même des pasteurs d'autres églises. Néanmoins, le pasteur Falcão se fit remplacer par son frère Hudson et partit à l'étranger. A son retour en 2010, il mit dehors son frère et l'église s'effondra. Les deux pasteurs ont finalement « disparu dans la nature », « ils sont probablement partis aux Etats-Unis » estime quelqu'un. L'église *Cristo para as Nações* a hérité du local, du matériel et d'une partie des fidèles. Certains pasteurs fondèrent une nouvelle église, l'*Igreja Batista Renascer*, liée à la dénomination à Goiânia. Un autre couple de pasteurs a rejoint *Videira* où ils se sont profilés comme des leaders actifs, ont suivi tous les cours et fait une « alliance prestigieuse » en mariant leur fille à l'*obreiro* Marcial, qui était venu avec le pasteur Keler de Goiânia à Bruxelles (et pouvait donc enfin devenir pasteur).

Ces implantations indépendantes sont donc l'œuvre de pasteurs-entrepreneurs mobilisant leurs réseaux, et surtout leur famille, dans une entreprise religieuse qui tient, ou chute, avec leur propre personnage. Ce sont tous aussi des figures charismatiques et qui mêlent manifestement les affaires spirituelles et les intérêts matériels. Si le pasteur Falcão est devenu une des bêtes noires dans le cercle des pasteurs brésiliens, le pasteur Edvaldo est aujourd'hui considéré par de nombreux

pasteurs comme leur « père spirituel ». Son rêve ambitieux d'une grande dénomination internationale, avec « siège mondial » rue Gheude à Anderlecht, suscite encore de l'admiration bien qu'il se soit brisé en une multitude d'églises (cf. infra). Dans les entrevues avec des Brésiliens qui avaient fréquenté son église, en tant que pasteurs ou non, émergeait l'impression partagée que « Les morts n'ont jamais péché. » (Svevo, 1994, p. 475). Ses faux pas étaient relatés par tous mais étant décédé, il semblait désormais absous.

Quant au pasteur Fernando, il a patiemment construit son « empire », éliminant si nécessaire et sans merci – et selon des modalités légales – des collaborateurs qui manifestaient le moindre désaccord. Il ne travaille que pour son église et se présente avec un parcours parfaitement immaculé : ni adultère, ni scandales financiers, ni abus de personnes mais au contraire un mari et père de famille exemplaire, pasteur sérieux qui fait tout pour être dans la légalité à tous les niveaux et traverse pour ce faire des obstacles incommensurables. Son exemplarité et ses victoires le placent d'emblée sous le signe de Dieu, par opposition à d'autres pasteurs qu'il n'hésitera pas (sans les nommer) à noircir et accuser de trahisons à son encontre[243]. C'est ainsi qu'il a réussi à s'attacher une large « clientèle » pour diriger la plus grande église brésilienne en Belgique.

L'intégration de l'église de la pasteure Beatriz dans *Vinha*, puis *Videira* modifia le poids de son pouvoir au sein de l'univers pentecôtiste brésilien à Bruxelles. Car désormais, il avait à faire à de « vrais » pasteurs, hommes, et dotés d'une formation solide. Il fut confronté aussi à une nouvelle concurrence au niveau de pratiques rituelles néo-pentecôtistes que le pasteur Fernando, baptiste à l'origine, se serait quelque peu forcé à intégrer dans son église pour maintenir ses fidèles. Ignácio observait :

> Le pasteur Fernando a dû céder à beaucoup de choses. Par exemple avec le DJ PV [à *Videira*], Fernando perd son espace. Maintenant, il a beaucoup de choses qu'il n'y avait pas avant. Fernando est en train de s'adapter aux nouvelles technologies. Mais il a toujours été fermé, radical, et il n'a jamais été ouvert à la musique gospel, les nouveautés. (Ignácio, Bruxelles, 12.05.2013)

Il n'est donc pas étonnant qu'il se sentit menacé. Jouant de la méfiance qui traverse la récente diaspora brésilienne à Bruxelles, il avait l'habitude de dénoncer les « faux *crentes* » dans ses prédications. Maintenant, il commençait à mettre ses fidèles en garde contre la sorcellerie et les infiltrés dans l'église. Tout cela reflète surtout la précarisation de sa position de *primus inter pares*, qu'il imaginait victime « de sa réussite ». Nous pouvons imaginer que certains fidèles s'identifiaient à

[243] Par exemple, lors d'un culte à Anvers (Mortsel, 07.04.2013), le pasteur Fernando se référait aux pasteurs de *Videira* racontant une histoire de trahison. Il ne les a pas mentionnés nommément, mais en se référant à « un pasteur avec qui il avait bu un café et qui se trouve maintenant à São Paulo », je sus qu'il s'agissait bien du pasteur Ricardo. Car celui-ci m'avait parlé de sa rencontre avec le pasteur Fernando (sur un ton plutôt optimiste et conciliant) et de son voyage à São Paulo pour la consécration de son épouse.

cette attitude, dans leur lutte quotidienne contre les mauvais coups de leurs compatriotes (qu'ils étaient parfois les premiers à asséner).

2.3. Les dissidences

Aborder les dissidences sur le terrain du pentecôtisme brésilien en Belgique est une question délicate et complexe. La première voie par laquelle j'en ai eu un avant-goût n'était d'ailleurs pas interne mais externe au milieu brésilien. John van der Dussen, secrétaire du SF, me dévoila une série de dissidences à partir des églises des pasteurs Edvaldo, Jakson et Fernando. Pour ces deux derniers, il évoquait comme causes des conflits de tempéraments et de pouvoir. Selon lui, la mise à l'écart des collaborateurs était principalement une décision des pasteurs principaux eux-mêmes.

Le pasteur Fernando renvoya ainsi plusieurs pasteurs auxiliaires dont son frère – procédé que ne manquaient pas d'observer d'anciens membres de la CCBr. Mais le frère du pasteur Fernando fut le seul à fonder ensuite une nouvelle église. En ce qui concerne le pasteur Jakson, le procédé aurait été le même – ce que la pasteure Beatriz affirme et le pasteur Jakson contredit. Mais le pasteur Jakson était déjà un dissident lui-même… et par décision propre. Dans la fig.62, j'ai déjà montré l'arborescence d'églises à partir de *Pão da Vida*, qui comprenait en outre la mobilité d'une église (*Novo Tempo*) et celle du pasteur Wanderson d'une église à l'autre.

Or, l'univers pentecôtiste brésilien en Belgique est plus complexe encore, ce que j'ai tenté de représenter de la manière la plus claire possible dans la fig.96. Une église en particulier y paraît particulièrement « féconde » en dissidences : l'*Assembléia de Deus SEMADE* du pasteur Edvaldo. C'est sur ce cas que je voudrais me concentrer maintenant.

Le pasteur Edvaldo connut visiblement le plus de dissidences, directement et indirectement. Ses motifs « officiels » étaient que ses collaborateurs étaient incompétents et devaient donc être remplacés. Cela fut prudemment mis en doute par John van der Dussen étant donné que tous ces collaborateurs « renvoyés » avaient géré les temples subordonnés avec succès (ils grandissaient) et ouvrirent de nouvelles églises en emportant avec eux bon nombre de fidèles. J'ajouterais en outre que plusieurs pasteurs qui officièrent dans les filiales de SEMADE faisaient partie du réseau du pasteur Edvaldo : c'est lui qui les avait invités pour collaborer avec lui. Ce n'est qu'au détour de multiples conversations avec des Brésiliens que les « vraies » raisons des dissidences apparurent. Pour eux, les pasteurs avaient quitté le *pastor* Edvaldo pour des raisons morales suite à plusieurs erreurs de parcours. Comme dans de nombreux autres cas, les dissidences observées ici n'étaient pas le résultat de divergences théologiques et rituelles. Cependant, elles n'en sont pas moins une pratique religieuse (Boyer, 2008). En effet, comme je l'indiquerai plus loin, elles sont légitimés sur base de critères religieux, de la normativité pentecôtiste que nous connaissons déjà, et qui sert de jauge non seulement pour examiner les autres *crentes* mais également les pasteurs.

Pour mieux saisir le discours justificatif de ces dissidences, je voudrais faire appel à un texte de Pierre-Joseph Laurent et Charlotte Plaideau (2012) qui examinèrent un cas de dissidence à partir de l'IURD au Cap-Vert. Pour commencer, ils décrivent la notion de dissidence dans son acception classique, historique. D'une part, il y a les « ruptures fermes et radicales » qui ont une dimension politique prononcée et émergent à partir d'un nouveau projet de société ou la remise en question d'une institution. D'autre part, au sein du champ religieux, il y a les « ruptures dans la continuité » qui résultent d'un désaccord rituel ou doctrinal, courant dans le monde protestant.

Or dans la dissidence étudiée, les auteurs observent qu'il ne s'agit pas de ces types de rupture et proposent le terme de « clonage ». Car dans ce cas quelque peu ironique, le pasteur dissident reprend exactement les façons de faire et de voir de l'IURD, quand bien même dans son discours, ce sont justement ces procédés qui sont critiqués pour justifier sa dissidence. En réalité, le pasteur dissident tentait de s'approprier à titre personnel des revenus générés par l'interprétation assez vénale de la théologie de la prospérité propre à l'Universelle. Son discours de légitimation, qui maintenait bien entendu un langage spirituel, était donc construit *a contrario* de ces pratiques, alors que son mobile réel était d'en bénéficier personnellement par la patrimonialisation de la rente financière.

Cette dissidence était générée par une tension entre « charisme personnel » et « charisme institutionnel », propre à la dynamique intérieure de l'IURD (Oro, 2003). Ce n'était pas le cas des dissidences à partir de *SEMADE* – ni d'ailleurs de la plupart des dissidences dans d'autres églises. Car sur le terrain belge, l'existence et la survie de la plupart des églises dépendent entièrement du « charisme personnel » des pasteurs.

Le charisme d'un pasteur, dans son sens bien weberien (Weber, 1995), est une des clefs de sa réussite. Il est basé sur l'exemplarité de sa propre personne dans un univers dicté par des règles morales qui sont la mesure de la sanctification du *crente* et de surcroît de celui qui s'investit du rôle de pasteur. Elles englobent donc tous les aspects de la vie, allant de la famille aux activités professionnelles. Ces éléments couronnés de succès, c'est-à-dire de prospérité, sont un signe non négligeable de bénédiction divine qui augmente davantage encore la légitimité. C'était le cas, par exemple, des pasteurs Geraldo et Fernando.

La cohérence entre toutes ces dimensions assurent la légitimité du pasteur. Car la manière dont les migrants brésiliens jugent les pasteurs à Bruxelles, n'est pas différente de celle utilisée pour examiner les « simples » fidèles. Les désaccords entre pasteurs, *et* entre pasteurs et fidèles, trouvaient leur origine dans l'incohérence entre foi, norme et pratique, entre le comportement des pasteurs et les injonctions de vie sainte dictées par la Bible et par Dieu.

La plupart des dissidences se produisirent quand le pasteur Edvaldo (et vraisemblablement aussi le pasteur Falcão) ne fut plus en mesure d'assurer sa légitimité – que les faits dont il était accusé soient

prouvés ou non. Il y avait en quelque sorte un court-circuit dans son capital social en tant qu'« ensemble de ressources actuelles ou potentielles qui sont liées à la possession d'un *réseau durable de relations* plus ou moins institutionnalisées d'interconnaissance et d'interreconnaissance » (Bourdieu, 1980a, p. 2). Il y avait désormais une faille dans cette « interreconnaissance », que ce soit de la part des pasteurs auxiliaires ou des fidèles. Les pasteurs tenant leur autorité du groupe, le groupe peut autant accorder que retirer cette autorité.

Cela est manifeste quand nous observons que les églises dissidentes de SEMADE n'étaient pas créées par des pasteurs qui devaient « tout recommencer à zéro », mais étaient composées d'un ou plusieurs pasteurs, suivi(s) par une partie considérable des fidèles issus de l'église d'origine. Ainsi, à Anvers, 40 à 50 fidèles partirent avec le pasteur dissident, alors que le nouveau pasteur de la filiale ne restait plus qu'avec une vingtaine de fidèles. A Saint-Gilles, le pasteur José partit avec la quasi-totalité des 80 fidèles que comptait la filiale saint-gilloise de SEMADE. A Turnhout, les fidèles eux-mêmes firent scission et se retrouvèrent même pendant un temps sans pasteur.

Ces dissidences, multipliées par un effet boule de neige, se faisaient essentiellement *contre la personne* du pasteur, qui n'avait plus de base pour assurer son leadership. Autrement dit, ce n'est pas son autorité mais la perte d'autorité qui fit partir les fidèles et les collaborateurs. Pour nous rapprocher du cas observé par Laurent et Plaideau, il ne s'agissait pas de « cloner » une « recette à succès » pour bénéficier à titre personnel des revenus générés dans l'église d'origine. Ces pasteurs tentaient plutôt de sauvegarder les revenus qu'ils perdraient s'ils restaient dans l'église d'origine[244]. Car ils craignaient que leur réputation soit entachée par association négative. Comme l'observe Véronique Boyer en Amazonie brésilienne, « le souci de préserver des valeurs morales sembl[ait] au cœur du discours » (Boyer, 2008, p. 180) de la dissidence et de la fondation d'une nouvelle église. Ainsi, le pasteur qui reconnaissait le pasteur Edvaldo comme son « père spirituel » avait dit auparavant qu'il était parti parce qu'il avait peur d'avoir une mauvaise réputation lui aussi. Autrement dit, si les pasteurs ne faisaient pas scission, ils risquaient de perdre leur propre capital social.

C'est cette même logique qui explique à mon sens également la circulation de pasteurs et autres fidèles à fonction particulière (diacres, presbytres…) d'une église à une autre[245]. Ici, c'est la « bonne » réputation des pasteurs principaux qui, à l'inverse, permet d'augmenter le capital social – et éventuellement de fonder une église propre par la suite... Et cette logique sous-tendait également cette histoire plus vicieuse d'un Brésilien devenu pasteur auxiliaire auprès d'un pasteur de bonne

[244] En outre, c'étaient sans doute les pasteurs des filiales de SEMADE qui se trouvaient confrontés aux propriétaires des locaux exigeant le paiement des loyers arriérés. Dans ce cas, ils n'avaient certainement pas envie de puiser dans leurs propres revenus pour combler les manquements du pasteur Edvaldo.

[245] Voir la fig.96 qui est sans aucun doute incomplète.

réputation, pour gagner la confiance des fidèles engagés dans sa société de construction mais qu'il tardait à rémunérer… pour disparaître ensuite.

Les visées économiques (éventuelles) des pasteurs dissidents restaient donc subordonnées à une régulation religieuse. Les *crentes* les plus sceptiques, comme Alberto, et certains pasteurs, comme la *pastora* Beatriz, disaient que les nouvelles églises étaient fondées principalement avec un objectif financier. Avis qui peut être confirmé par le fait que la plupart des églises (dissidentes ou non) sont des entreprises familiales[246]. Cependant, il me semble qu'il faut rester prudent quant au réel bénéfice généré par de telles entreprises religieuses.

Le loyer des locaux est assez élevé, en particulier à Bruxelles. Plusieurs églises ont démarré dans le salon des pasteurs et ne déménagent qu'après avoir grandi. Certaines églises déménagent vers un local qu'elles louent seules. Mais souvent, les églises s'installent dans des locaux partagés avec d'autres églises. Quand ces autres églises sont brésiliennes, elles sont toujours d'une tendance doctrinale différenciée, sans aucun doute pour éviter la concurrence. Par exemple à Ixelles, une église de type *Assembléia de Deus* – à la doctrine plus traditionnelle et restrictive – partageait un local avec *Deus é Amor* – qui a une doctrine restrictive aussi mais qui est davantage focalisée sur les guérisons. Pour réduire les coûts, les dénominations brésiliennes partagent aussi des locaux avec des églises de nationalité différente, latino hispanophone (*Videira* et le *Centro Evangelístico Internacional*), africaine (le pasteur Jakson sous-louait à une église congolaise) ou belge (le pasteur Fernando, mais aussi son frère Edouardo, à Anvers). Notons aussi qu'à part l'IURD à Anvers, aucune église pentecôtiste brésilienne n'est propriétaire de son temple.

L'imaginaire de la transmigration des Brésiliens précarise en outre les revenus des églises. L'assemblée des fidèles de chacune des églises fluctue en fonction des arrivées et des départs des migrants. Aussi, étant focalisés sur l'accumulation et les économies, les migrants ne sont pas toujours enclins à offrir la dîme et des offres généreuses à leur église – si du moins ils ont un revenu. Si l'activité pastorale peut être vue comme un surplus de revenu par rapport aux autres activités professionnelles, l'inverse semble plutôt vrai : les pasteurs se voient obligés de travailler « dehors » pour subvenir à leurs besoins, comme nous l'avons vu pour les pasteurs Ivan, Jakson et José.

Souvenons-nous que le pasteur Jakson payait 2.200 euros pour le plateau d'anciens bureaux qu'il louait rue Gheude, auxquels il faut ajouter d'autres frais (énergie, aménagement…). Une assemblée d'une bonne trentaine de fidèles est alors insuffisante pour à la fois couvrir les frais et se payer un salaire qui rencontre les besoins d'une famille avec quatre enfants. Et ce en supposant que tous les fidèles payent leur dîme.

[246] Les statuts d'ASBL sont assez parlants à ce niveaux : souvent le pasteur est président et sa femme trésorière. Dans quelques cas, la fonction de secrétaire est en outre attribuée à leur fils/fille.

Il semble que la réputation de l'univers pentecôtiste tel que Ricardo Mariano l'observe au Brésil se prolonge en Belgique :

> Dans des conversations informelles entamées dans des milieux sociaux les plus divers au Brésil, fonder une église pentecôtiste est devenu synonyme de « gagner le gros lot », monter une entreprise déguisée [*escuso*] et hautement lucrative, basée sur la vente de promesses vaines, ou de « marchandises » qui ne sont pas, et ne peuvent pas être, livrées par ceux qui se disent des intermédiaires de Dieu. D'où l'apparition de l'adage sarcastique : « Temple est argent » [*Templo é dinheiro*]. (Mariano, 2010, p. 180)

Notons enfin que l'accusation d'intérêts vénaux peut également servir les pasteurs lésés qui peuvent ainsi se faire valoir de leurs motivations purement spirituelles.

Les pasteurs dissidents sont donc nettement préoccupés par la préservation de leur « charisme personnel » dans un univers réduit, traversé de tensions et où les *fofocas* vont bon-train. C'est d'ailleurs cette dimension « réduite » du champ pentecôtiste brésilien en Belgique qui joue en sa défaveur, générant la désillusion parmi de nombreux *crentes* qui trouvent les églises pentecôtistes plus « pourries » encore en Belgique qu'au Brésil.

L'affiliation à des dénominations brésiliennes, la fondation d'une ASBL et l'adhésion au SF sont autant d'outils qui permettent de (re)gagner la confiance des fidèles brésiliens, par le rajout d'un certain « charisme institutionnel » au seul « charisme personnel » de ces pasteurs. Au moins en apparence, ils ont désormais des « comptes spirituels » à rendre à des supérieurs hiérarchiques et des « comptes matériels » (administratifs et/ou financiers) à rendre aux autorités belges. Ce sont des stratégies qui se superposent au discours missionnaire, qui a du sens au sein du champ pentecôtiste brésilien à Bruxelles mais aussi par rapport à la société belge en général. C'est vers cet aspect que nous allons nous tourner maintenant.

Chapitre 3 -
Des portes de la ville à la conquête des nations

Dans le chapitre précédent, j'ai analysé les rapports intérieurs au champ pentecôtiste brésilien en Belgique. Dans le présent chapitre, j'aborderai le rapport que les pentecôtistes brésiliens établissent avec la Belgique et Bruxelles. Il s'agira en particulier d'analyser le discours sur l'évangélisation des Belges qui est en tension avec les pratiques.

Les réflexions développées dans cette partie m'ont été inspirées par un commentaire d'un pasteur qui dirigeait une petite *Assembléia de Deus* à Anvers (Berchem). J'avais assisté à un des cultes dominicaux, fréquenté par une vingtaine de fidèles, dont des Brésiliens, des Portugais, et une bonne part d'Africains subsahariens lusophones mais aussi congolais (francophones). Le culte se déroulait en portugais, pourvu d'une traduction simultanée en français. Le pasteur m'accorda, avec une certaine curiosité, une entrevue qui avait un ton assez différent de celui des pasteurs brésiliens à Bruxelles, en particulier en ce qui concerne sa mission d'évangélisation. Malgré le fait qu'il dirigeait une église de migrants, il s'avérait qu'il avait une certaine connaissance de la ville historique, celle des Anversois « belges », mais qu'il interprétait d'une manière inédite pour moi. Selon lui, le satanisme est monnaie courante en Belgique. A Anvers, il serait pratiqué « dans les caves en dessous de la Grand' Place », à savoir dans les multiples canaux historiques, aujourd'hui recouverts de pavés – et de mystère – mais accessibles de temps à autre avec un guide. Cette interprétation me mit sur la piste de la géographie spirituelle, ou *spiritual mapping*.

Cette approche évangélisatrice fut initiée par les *evangelicals* nord-américains. Leurs livres sont souvent traduits dans de multiples langues et circulent notamment au Brésil, où les pasteurs ont tendance à vouer une grande admiration à ce qui vient des Etats-Unis. Je me suis mise à lire quelques-uns des livres fondateurs : *Breaking Strongholds in Your City* de Peter Wagner (1993) et *Taking Our Cities for God* de John Dawson (2001). Sous l'adage *« Think Global, Act Local »*, ils proposent une stratégie d'évangélisation urbaine (et mondiale) qui combine l'analyse d'études archéologiques et historiques et une sorte de sociologie de la ville, avec le don de discernement, afin de mieux localiser les esprits du mal et rendre les « prières plus stratégiques, efficaces et ciblées » (Wagner, 1993). Aux yeux de ces auteurs, l'efficacité de la méthode est basée sur une connaissance « scientifique » des lieux réinterprétée à travers une perspective religieuse. Ils enjoignent alors les lecteurs à établir leur œuvre missionnaire dans des lieux notoires pour abriter ou être associés avec des pratiques d'autres tendances religieuses.

Au Brésil, ces procédés ne sont pas inconnus des églises pentecôtistes, et notamment des églises néo-pentecôtistes telles que l'Universelle, aguerrie dans sa lutte contre les entités des spiritualités

afro-brésiliennes et les saints de l'Eglise catholique. Cela se traduit dans des pratiques d'exorcisme et de prière, mais aussi par une visibilité dans le paysage urbain. En effet, les méga-temples de ces églises pentecôtistes fonctionnent comme des « balises » religieuses (Price, 2000), ou mieux encore comme un « *public statement*, adressé non seulement aux fidèles et non fidèles, mais aussi aux rivaux sur le marché religieux » (De Theije, 2012, p. 100). Ainsi, après la méthode des églises en cellules, le *spiritual mapping* apparaît comme une autre manière spirituelle d'aborder la complexité des villes contemporaines.

Une telle logique d'occupation de l'espace urbain m'a amenée à examiner comment les églises pentecôtistes brésiliennes occupent Bruxelles *matériellement*, puis *spirituellement*. J'aborderai ensuite la production des discours évangélisateurs et missionnaires, qui inversent les rapports dominants et dessinent une nouvelle géographie spirituelle. Mais, en contradiction avec les pratiques, ils permettent surtout de retrouver une dignité et d'interpréter des expériences migratoires vécues sur le mode de l'inédit. A parti du non-sens, ils créent ainsi du sens, mais un sens qui ne vaut que dans l'univers réduit du pentecôtisme brésilien à Bruxelles.

1. L'insertion *matérielle* des églises pentecôtistes brésiliennes à Bruxelles

Alors que les Brésiliens s'installaient petit à petit à Bruxelles pendant les années '90, les premières églises pentecôtistes brésiliennes firent leur apparition. A cette époque, comme nous l'avons vu, elles étaient avant tout le résultat de missions institutionnelles et indépendantes. Mais ces implantations étaient peu nombreuses : tout comme pour les migrants, Bruxelles n'exerce pas un grand pouvoir d'attraction sur les missionnaires. La plupart des églises apparaîtraient au cours de la première décennie du 21^{e} siècle, et en particulier à partir de 2007, suite aux dissidences.

Dans les années '90 et au début des années 2000, les églises étaient assez éparpillées sur Bruxelles[247]. Parfois, elles se situaient dans des lieux qui paraissent atypiques aujourd'hui, comme Laeken ou l'avenue Louise. A partir de 2005, elles commencèrent à converger autour de la Gare du Midi, à Cureghem et dans le bas de Saint-Gilles. Ces zones étaient investies par des églises qui déménageaient ou par des fondations nouvelles. Par la suite, cette tendance se renforça alors que quelques petites églises s'installèrent également à Ixelles près de la Place Flagey. Depuis peu, des églises apparaissent également, mais timidement, dans les communes de Forest et d'Uccle. Mais

[247] Je suis consciente qu'une carte serait bienvenue pour visualiser la localisation et les mouvements des églises. Or en raison du désir de discrétion de la plupart des églises et le sentiment de stigmatisation et de persécution dû à l'attitude des autorités de certaines communes (et de la société belge), une pareille carte n'est pas indiquée.

Cureghem et dans une moindre mesure le bas de Saint-Gilles restaient les plus populaires. Chacun de ces quartiers avait une rue qui abritait jusqu'à 4 églises.

Tableau 8 : Répartition des temples pentecôtistes brésiliens par commune à Bruxelles (novembre 2014).

Commune	Nombre de temples
Anderlecht	17
Auderghem	1
Bruxelles	1
Forest	2
Ixelles	3
Saint-Gilles	6
Molenbeek-Saint-Jean	1
Uccle	2
TOTAL	**33**

J'ai déjà décrit les quartiers de Cureghem et du bas de Saint-Gilles de part et d'autre de la Gare du Midi. Zones morales mal perçues par les classes dominantes et les autorités, quelques-uns de leurs « avantages » étaient la présence des Portugais et le prix modéré des logements. J'avais noté que l'industrialisation de Bruxelles au 19^{e} siècle et au début de 20^{e} siècle y marque fortement le paysage urbain. Dans le bas de Saint-Gilles, il s'agit des immeubles ouvriers 1900 et des multiples ateliers à l'intérieur des pâtés de maisons. A Cureghem, il s'agit d'entrepôts et de fabriques d'autrefois. Etant donné le départ des industries et des classes bourgeoises et la stigmatisation de ces quartiers, ces ateliers et entrepôts – dont certains ont été transformés en bureaux – mais aussi les espaces commerciaux ne trouvent plus d'occupants pour leur destination originelle.

Les loyers de ces espaces industriels et commerciaux y sont un peu plus bas qu'ailleurs à Bruxelles (mais ils restent considérables). Mais surtout, et en particulier à Cureghem, ces locaux permettent de réunir des dizaines, voire des centaines de personnes. Ces bâtiments sont devenus, par le rapport « favorable » prix/surface, des lieux parfaits pour les églises pentecôtistes de toutes les nationalités (voir aussi Menier, 2012).

Selon les moyens récoltés par la dîme et les offres, les hommes de l'église, habitués à faire du plâtrage et à placer du Gyproc, habillent ces locaux loués *casco*. Ils y installent un podium, l'éclairage, la sono et les appareils de projection, suspendent des tentures au fond du podium derrière le pupitre, rafraîchissent les murs, couvrent les sols de carrelages ou de tapis-plein, et disposent des chaises de jardin (ou de conférence pour les plus fortunés) en rangées.

Certaines églises s'affichent clairement grâce à une devanture aménagée pour marquer leur présence (fig.82, 83, 87, 93, 95). Mais la plupart restent très discrètes (une plaquette, un nom sur la sonnette, fig.81, 85), voire sont invisibles (fig.63, 65, 78, 80, 84). Selon Maïté Maskens (2013) et Frédéric Dejean (2010), cette discrétion trouve son origine dans la tradition protestante qui prône

une rupture d'avec le catholicisme, matérialisée aussi par l'architecture. Elle romprait ainsi avec « le "culte des images" des catholiques » pour se concentrer « sur les aspects fonctionnels d'un espace » (Maskens, 2013, p. 178) et « la fonction testimoniale de l'édifice cultuel » (Dejean, 2010, p. 195). Cependant, si le pentecôtisme est issu du protestantisme, il se caractérise par un prosélytisme déterminé, qui s'exprime notamment dans une architecture ostentatoire. Ceci est le cas en particulier au Brésil, où les temples imposants sont à la fois un témoignage religieux auprès d'un public à convertir et un moyen de se positionner dans un champ religieux concurrentiel. Cette dimension de la culture pentecôtiste brésilienne n'a pas disparu en Belgique mais se manifeste, pour l'heure, dans des visions prophétiques, telles que la CEF du *pastor* Fernando (fig.89-91).

A Bruxelles, la discrétion des temples brésiliens est inspirée par des considérations pragmatiques. Certainement, comme le note Dejean, le caractère provisoire des lieux de culte, hébergés dans des locaux loués, n'encourage pas de grands investissements. Mais à Bruxelles, cette dimension provisoire est renforcée par la précarité des églises qui est liée, comme je l'ai dit plus haut, aux caractéristiques propres à la migration brésilienne. Les revenus péniblement obtenus sont offerts avec parcimonie à l'église et les assemblées de fidèles sont fluctuantes. Le statut irrégulier de la plupart des membres de l'église (y inclus ceux qui (se) sont investis du rôle de pasteur) encourage aussi l'invisibilité.

Cependant, et à l'instar des observations de Dejean, ce n'est pas la visibilité du lieu de culte mais bien les réseaux qui constituent ici la meilleure « publicité ». Car les églises invisibles sont loin d'être les moins fréquentées. Si elles se dérobent au regard, leur bonne (comme leur mauvaise) réputation se répand comme une traînée de poudre dans les réseaux brésiliens. Parmi les plus grandes églises, il y a *Videira* qui réunit chaque dimanche plusieurs centaines de fidèles et dont le fonctionnement se base sur les réunions dans les maisons propices, comme nous le savons, à la création de réseaux, de voisinages. Le *pastor* Fernando semble avoir adopté lui aussi un système qui favorise les réunions dans les maisons, avec les *« i-grupos »*. Et l'*Igreja Presbiteriana Renovada* a adopté le MDA – une autre « marque » d'églises en cellules (l'abréviation signifie à la fois *Modelo de Discipulado Apostólico* et *Microcélula de Discipulado Apostólico*).

Ces églises tirent donc profit de l'avis des autres *crentes*, du bouche-à-oreille qui, ici comme au Brésil, reste le meilleur témoignage – et ce de surcroît que nous savons l'importance du religieux comme jauge des autres. Mais d'autres canaux informatifs existent, notamment les revues. Jusqu'en 2010, plus d'une dizaine d'églises étaient répertoriées dans les *páginas amarelas* (pages jaunes) de *Brasil etc* (fig.56). Cette revue et *ABClassificados* vendent aussi des espaces publicitaires que certaines églises ont abondamment utilisés (fig.53-54). Contrairement aux églises africaines, elles ne font pas d'« affichage sauvage » dans les rues mais il arrive, extrêmement rarement, qu'elles fassent des « pubs » toutes-boîtes ou des flyers placés sous les essuie-glaces des voitures.

Enfin, concernant encore la localisation matérielle des églises, Cureghem et le bas de Saint-Gilles sont aussi des zones stratégiques. Car la Gare du Midi est un nœud de transports en commun particulièrement dense, rendant les quartiers aux alentours facilement accessibles.

2. L'insertion *spirituelle* des églises pentecôtistes brésiliennes à Bruxelles

Suivant l'idée du *spiritual mapping*, je voudrais maintenant examiner l'insertion *spirituelle* des églises pentecôtistes brésiliennes à Bruxelles. La Belgique, et Bruxelles, sont de tradition catholique. Mais à Cureghem et dans le bas de Saint-Gilles c'est surtout l'islam qui est visible et qui est densément inséré dans l'espace urbain. Nous pourrions donc imaginer que, comme au Brésil (voir par exemple De Theije, 2012), les leaders pentecôtistes agiraient en fonction d'une logique de concurrence. Ils opteraient alors pour une localisation à proximité d'une tendance religieuse à combattre, ici en l'occurrence l'islam.

En réalité, les pentecôtistes brésiliens se préoccupent peu des musulmans en tant qu'« urgence missionnaire ». Il existe bien un discours généralisé (et diffus) sur les musulmans : ils dénoncent leur « soumission » et le caractère « obligatoire » de l'islam par opposition au libre arbitre cher au pentecôtisme. Dans quelques rares cas, ils soulèvent dans les mêmes termes que la droite européenne ou les *evangelicals* nord-américains la « menace de l'avancée de l'islam en Europe ». Or le thème de l'islam (peu abordé en ma présence) ne fait généralement pas l'objet d'une attitude hostile.

Dans les églises brésiliennes, l'islam ne fait pas l'objet d'enseignements précis comme ceux que Maïté Maskens (2013, p. 180‑185) a pu observer dans une église africaine à Bruxelles. Elle rapporte ainsi les discours tenus lors d'un séminaire sur « comment dialoguer avec les musulmans ». Cependant, elle souligne surtout les propos virulents des principaux intervenants, des pasteurs nord-américains de passage. Ils contrastent nettement avec l'attitude des pasteurs congolais qu'elle mentionne plus loin. Ceux-ci entamaient leur discours d'évangélisation des musulmans en termes de « respect » et de « tolérance » et cherchaient visiblement à éviter le conflit.

De même, dans les églises brésiliennes, seuls quelques rares évangélisateurs brésiliens de passage utilisent les descriptions les plus diaboliques pour qualifier les musulmans. Pour les pentecôtistes brésiliens qui vivent à Bruxelles, c'est un pragmatisme du vivre ensemble au quotidien qui prime. Les propos dépréciateurs sur « les Marocains », « les Arabes » – ou entre Brésiliens, « les *areias* » (sables) – existent. Mais ils ne s'appuient pas sur leurs supposées croyances religieuses. Ils semblent surtout le résultat de relations conflictuelles sur le marché du travail, en particulier dans les sociétés de nettoyage.

Au niveau religieux émergent même parfois des points de rencontre. Dans les contacts avec des voisins ou des propriétaires musulmans, ils se retrouvent dans la possibilité de parler de la foi et de Dieu, la profondeur de la foi, l'observation stricte des pratiques rituelles et des questions morales. Des sujets qui semblent, aux uns comme aux autres, inabordables dans des conversations avec les Belges « sécularisés »

Cependant, il existe bel et bien une logique de concurrence. Mais elle se situe, nous l'avons vu, au sein même du champ pentecôtiste brésilien à Bruxelles. Les quartiers de Bruxelles et sa population ne font pas l'objet d'un *spiritual mapping*, si ce n'est que les pasteurs cherchent à s'installer auprès de leur principal public cible : les Brésiliens. Pour cette raison, Anderlecht et Saint-Gilles gardent la cote, et certains pasteurs suivent les Brésiliens qui déménagent vers des quartiers plus valorisés (et pour s'éloigner des compatriotes) comme Forest, Uccle et Ixelles[248].

3. L'évangélisation des Belges et l'expérience migratoire

La visibilité des églises au sein des seuls réseaux brésiliens et la proximité spatiale avec les migrants brésiliens contrastent fortement avec le discours évangélisateur des pasteurs et fidèles : faire mission auprès des Belges. Annoncer la bonne nouvelle est en effet un devoir biblique pour tous : « Et il leur dit : "Allez par le monde entier, proclamez l'Évangile à toutes les créatures" » (Mc 16, 15). Cependant, ce discours n'atteint pas les Belges, tout d'abord parce qu'il est prononcé en portugais. Comme nous le verrons, le discours sur l'évangélisation des Belges met surtout en récit le regard des migrants brésiliens pentecôtistes sur la société belge et est fonction de diverses expériences vécues dans le parcours migratoire.

Généralement, ce discours met en avant que l'évangélisation des Belges est une affaire de taille et urgente. Plusieurs arguments reviennent sans cesse : le taux de suicide est élevé et le pourcentage de pentecôtistes infime – comme nous pouvions lire aussi dans les « statistiques » du pasteur Wanderson. Mais, de manière ironique, la critique la plus récurrente concerne le matérialisme des Belges. Elle est faite par tous, mais en particulier par les femmes qui, comme domestiques, ont les relations les plus intimes avec les Belges, voire des Belges riches. Elles sont souvent reconnaissantes envers « leurs madames » pour la confiance reçue et leur bonté, si différentes de la condescendance des patronnes brésiliennes dans ce métier de domestique fortement déprécié au Brésil (Peixoto, 2010 ; Vidal, 2007). Mais ces marques positives de respect, voire parfois d'amitié tranchent, de manière incompréhensible aux yeux de ces Brésiliennes, avec l'incapacité « d'accepter l'amour de Dieu » des patronnes. Malgré toutes leurs qualités et leur bien-être matériel, elles sont imparfaites.

[248] Notons que le quartier de la Place Flagey à Ixelles est également marqué par la présence de nombreux Portugais.

Car elles ont le « cœur dur » ou « froid », imperméable à la parole de Dieu. Ces femmes brésiliennes apparaissent alors plus accomplies, plus « riches » que les « madames » belges : l'imaginaire de la richesse matérielle, avec le rêve d'accumulation qui a motivé la migration, s'est mué en un imaginaire de la richesse spirituelle au cours d'une expérience migratoire parsemée d'obstacles et de déceptions.

De l'autre côté de l'échelle sociale belge, les sans-abris, mendiants et alcooliques aux abords de la Gare du Midi peignent un tableau de Bruxelles qui, à l'arrivée, frappe de plein fouet les Brésiliens et contraste avec leur rêve de l'Eldorado. C'est à eux que les pentecôtistes brésiliens se réfèrent quand ils disent organiser des distributions de paniers alimentaires – alors qu'en réalité ce sont souvent d'autres Brésiliens qui les reçoivent. Néanmoins, pour plusieurs de mes interlocuteurs, le geste – et le discours de l'évangélisation des Belges – naît d'une gratitude envers le pays. Il ne s'agit pas d'une affection particulière pour la Belgique et sa population avec leurs caractéristiques culturelles, historiques, économiques. La Belgique est un « pays béni » en tant que lieu où ils ont été entendus par Dieu, que ce soit à travers l'aide d'une assistante sociale quand ils étaient sans le sou, sans toit et sans nourriture (et sans connaissance du français), les soins de santé plus démocratiques qu'au Brésil ou la prospérité (relative). Ils sont perçus comme des « dons » de Dieu qu'ils veulent récompenser par un « contre-don » : l'évangélisation des Belges.

Cependant, le pasteur Ricardo ne concevait pas son élan évangélisateur comme un contre-don. A partir de ses propres expériences de pasteur-migrant, il se considérait l'initiateur de la relation de don, attendant un contre-don de la part des autorités belges. Il trouvait que son église à Bruxelles était stigmatisée parce qu'« ils nous voient comme des illégaux » et il était vexé par l'attitude de la commune d'Anderlecht. Il opposait cette marginalisation au sein de la société belge à ses projets au bénéfice de celle-ci : « je suis un grand bénéfice pour la société belge » et « c'est moi qui doit recevoir quelque chose du gouvernement ! ».

Dans le cadre de ces perceptions de don/contre-don, il est intéressant de faire une comparaison avec le milieu des églises du réveil congolaises en Belgique. Là, la migration et la discrimination raciale actualisent des connections historiques entre la RDC et la Belgique marquées par la colonisation. Selon une logique de don/contre-don, bien que de manière problématique, naît l'idée d'une « évangélisation à l'envers » :

> […] pour les migrants-missionnaires, la notion de « mission en retour » s'énonce bel et bien comme un « contre-don ». Il ne s'agit pas de rendre ce qui a été donné [par le colonisateur], l'Evangile, à l'identique et ce contre-don rompt avec la logique de la dette pour ouvrir à une logique de l'échange, de la réciprocité. Or, ce qu'amène à visibilité un certain nombre de situations, au niveau des rapports individuels comme institutionnels, c'est bien le refus autochtone d'un rapport inversé en termes de donner/recevoir. […] Si le contre-don participe pour ces missionnaires africains d'un processus de décolonisation, les formes de refus autochtone touchant au « recevoir » pourraient, elles, bien relever d'une crainte de « colonisation ». (Demart, 2010, p. 437)

Sur base de la littérature sur les églises africaines aux Etats-Unis et en Europe et de manière globale, Paul Freston pense en généralisant que « le concept de "mission à l'envers" tel qu'il est utilisé par de nombreuses églises diasporiques [est] une sorte d'"autoréparation" historique, plutôt qu'une stratégie missionnaire élaborée, réflexive, traversant les cultures [*crosscultural*] » (Freston, 2010, p. 161).

Entre le Brésil et la Belgique, il n'y a pas ce lien colonial fort. Et en effet, l'idée d'une « évangélisation à l'envers » est absente parmi les pentecôtistes brésiliens à Bruxelles. Par contre, en Angleterre, ce discours existe. Il y est dû au fait que le protestantisme (évangélique) est arrivé au Brésil notamment grâce aux missionnaires anglais. C'est ce qui ressort des propos d'un pasteur brésilien à Londres dans la recherche d'Olivia Sheringham (2011) :

> Nous croyons que nous avons une dette de gratitude envers l'Angleterre […] le Brésil a été servi par de nombreux missionnaires anglais. Les missionnaires anglais sont venus et ont amené l'Evangile au Brésil. […] C'est comme retourner à nos père en foi – en les servant en quelque sorte. (Sheringham, 2011, p. 158)

Mais la Belgique ne permet pas non plus d'activer un lien historique missionnaire. Et c'est sur cette prémisse, pour ainsi dire, que le pasteur Ricardo s'appuyait. Il ne pouvait pas penser en termes de mission « à l'envers » parce qu'il n'y eut jamais de mission « à l'endroit » (à partir de la Belgique). Mais il allait plus loin ; en quelque sorte, il faisait apparaître la Belgique comme un pays incompétent spirituellement.

Il estimait qu'il n'y avait jamais eu de réveil en Belgique et il réduisait la spiritualité des Belges à une église catholique décrépite et poussiéreuse. Il se trouvait ainsi dans le prolongement de la manière de voir du pasteur Aluízio. Car, dans une conception qui voit la « religion de l'Européen » comme un élément de sa culture, entendue comme tradition, il ne peut pas voir le religieux en train de se faire et d'être vécu : les recompositions individuelles qui caractérisent la « sécularisation » européenne, et en particulier belge (Servais, 2008 ; Voyé, Dobbelaere et Abts, 2011)[249]. Si nous appliquons la logique du *spiritual mapping* à cette manière de voir, le catholicisme (belge) ne peut pas être vu comme une religiosité à combattre, étant donné qu'il relève de la tradition et non de la spiritualité. Mais surtout, le Brésil en devenait un pays à la pointe d'une « modernité religieuse » ou d'un « progressisme religieux » par opposition à une Belgique « réactionnaire » et « conservatrice ».

Mais plutôt qu'en termes religieux, le pasteur Ricardo pensait dans un cadre sociopolitique. Car c'est dans ce domaine qu'il dut endurer les plus grandes frustrations, en particulier avec les autorités communales (politiques et administratives). Et c'est bien par rapport à eux qu'il voulait souligner sa plus-value, non pas en tirant la carte du religieux, mais en intervenant directement dans ce qu'il

[249] De toute manière, pensant à partir d'une perspective institutionnelle fortement présente dans une église en cellules, il ne pourrait penser le religieux en dehors du religieux institué. En Belgique, il ne pourrait donc pas penser le religieux en dehors du catholicisme, qu'il voit comme seule institution religieuse.

identifiait comme leur responsabilité sociétale : la propreté des rues et les services sociaux, mais aussi le bien-être des familles et des enfants – par ailleurs une « spécialité » de *Videira*.

Si le discours sur l'évangélisation des Belges n'était donc pas élaboré sur base d'un *spiritual mapping* devant révéler des objectifs, il naquit cependant d'un lieu particulier pour résorber des expériences quotidiennes, des difficultés et des déceptions. Celles-ci découlaient, pour la plupart, de leur condition de migrant non autorisée et, pour une petite minorité « légalisée », de l'impossible ascension sociale – à cause des barrières linguistiques et, en absence d'expérience de travail reconnue et/ou de diplôme, du confinement dans des secteurs professionnels qu'ils savent fortement dévalorisés au Brésil. Autrement dit, elles émergeaient du hors-lieu dans lequel se trouvent les Brésiliens, auquel s'ajoutait, en particulier pour le pasteur Ricardo, le vécu du « *ban*-lieu ».

L'intention d'aider les plus défavorisés de la société belge (ceux qui sont encore plus « en-dessous »), l'appauvrissement « spirituel » des Belges (riches) ou l'inversion des rapports supposés de don/contre-don (par rapport à ceux qui sont « au-dessus ») étaient autant de manières « de rompre avec tout ce qui peut conforter l'assignation à une place voire à un rôle dans la hiérarchie indigène », comme l'observe Sarah Demart (2010, p. 466) dans les églises du réveil congolaise.

Mais dans la récente diaspora brésilienne, la dynamique des assignations présente des différences par rapport à celle que Sarah Demart observe dans la diaspora congolaise. Différemment de la diaspora congolaise qui est issue d'un pays touché par les guerres, les migrants brésiliens ne conçoivent pas la migration comme un exil. Au contraire, le caractère provisoire de leur projet migratoire et les expériences de la *rua* bruxelloise, les (re)situaient mentalement et affectivement au Brésil où ils voient leur insertion comme dépendant du mérite propre, et bien moins de contingences indépendantes de leur propre volonté. Aussi, les stéréotypes raciaux des Belges sont-ils plus favorables à l'égard des Brésiliens qu'à l'égard des Africains subsahariens. Et la migration des Brésiliens étant de date récente, ils ne sont pas (encore) confrontés au « problème de l'intégration » causé par la discrimination raciale. Celle-ci accentue chez les Congolais l'expérience de l'exil – cette fois, au sein de la société belge.

A cela s'ajoute que les migrants brésiliens sont issus des classes populaires, voire défavorisées. Ce n'est pas le cas des Congolais qui ont un « très fort capital diplôme » (Demart, 2010, p. 321) et souffrent d'une discrimination d'autant plus violente sur le marché du travail.

Enfin, différemment des églises du réveil congolaises, les églises brésiliennes ne font pas de culte dans les langues autochtones (ou bien avec de temps à autres une traduction simultanée, parfois de pauvre qualité), généralement peu ou pas maîtrisées par les migrants pasteurs ou non.

L'évangélisation des Belges se révélait donc comme un discours qui ne s'adressait pas aux Belges mais bien à soi-même, permettant de renverser les rapports sociaux, économiques et politiques. Il

permettait également d'exprimer un « savoir-faire spirituel » qui ferait défaut chez le Belge. Mais il augmentait en même temps le non-sens du pays dans l'imaginaire géographique des Brésiliens pentecôtistes. Ce n'est qu'en allant au-delà des frontières belges qu'ils purent situer la Belgique dans une géographie spirituelle plus ample et lui accorder quelque valeur.

4. Bruxelles, enjeux spirituels et missions interculturelles

Lors d'un culte dans une toute petite église à Forest, la *Catedral da Salvação*, le pasteur comparait Bruxelles avec ses portes – Porte de Hal, Porte de Namur, Porte d'Anderlecht… – à la Jérusalem de l'Ancien Testament qu'il faut reconstruire. Dans la ville, il ne reste de ces portes que leur nom pour désigner les arrêts des transports en commun, à l'exception de la monumentale Porte de Hal. Celle-ci se trouve à l'entrée de Saint-Gilles en partant du centre-ville et est, tout comme la Gare du Midi, une balise significative pour les migrants brésiliens – ils l'appellent le *« castelinho »* (petit château). Mais les pentecôtistes brésiliens semblaient dégager du sens, non pas tant des monuments historiques de Bruxelles, mais du rôle symbolique de la ville, comme lieu de pouvoir.

Au cours de l'expérience migratoire, Bruxelles est le centre de décisions par excellence : y sont installées les instances fédérales, en l'occurrence l'Office des Etrangers (OE), lieux cruciaux pour qui est migrant non autorisé. Comme nous l'avons vu, « être illégal » génère l'expérience inédite d'une angoisse permanente, instrumentalisée en outre par les compatriotes. Le problème de la légalisation peut alors être abordé de manière spirituelle par de multiples intercessions. La pasteure Ircemes racontait ainsi sur le site de son église :

> Une grande partie de notre église est illégale ici au pays, et ça [nous] déconforte toujours et parfois les membres passent par des situations incommodantes comme ça a été le cas ces deux dernières semaines, quand deux de nos frères furent arrêtés en travaillant, et durent rester toute la journée en attendant le positionnement de la police : s'ils allaient être déportés ou s'ils pourraient rentrer à la maison, où la famille les attendait avec une certaine angoisse… Grâce à Dieu, ils furent libérés, mais ça n'empêche pas que ce soit [une situation] incommodante. Ce contexte fait toujours partie de notre quotidien mais il est clair que nous avons aussi des témoignages de frères qui ont déjà reçu leur carte d'identité, et là, ils pourront travailler sans préoccupations quand ils seront contrôlés dans leurs travaux. (30.03.2010, igrejadedeus.com.br, consulté le 01.12.2010)

Mais le problème des papiers ne se limite pas à une menace vécue au quotidien – arrestation sur le lieu de travail, déportation, dénonciation, etc. –, il est élevé à un enjeu d'ordre spirituel, car il est interprété comme une entrave au devoir d'évangélisation. La pasteure continuait :

> C'est pour ça qu'aujourd'hui je suis ici pour demander à nos compagnons et intercesseurs de prier en ce sens, pour que Dieu intervienne dans cette situation, puisque nous savons qu'il n'y a pas d'autorité qui ne procède de Dieu, et je sais qu'*Il a le plus grand intérêt à ce que nos frères soient légalisés, pour que nous puissions évangéliser cette nation*, que ce soit dans les rues, ou dans les écoles, dans n'importe quel endroit avec audace et intrépidité !!! (30.03.2010, igrejadedeus.com.br, consulté le 01.12.2010, souligné par moi)

Cet enjeu est plus explicit encore dans un message du pasteur Jakson sur uniaonet[250], un réseau de missionnaires brésiliens sur le web. En 2003, il y racontait qu'il avait instauré des intercessions deux fois par semaine pour la légalisation des « frères ». Il affirmait que c'était « une arme terrible que le diable a utilisé pour empêcher que le royaume de Dieu avance dans cette nation à travers les églises des différentes nations qui sont ici représentées ». Tout comme Ircemes, Jakson estimait qu'au-dessus des autorités belges se trouve l'autorité de Dieu « et si c'est la volonté du Seigneur que tu sois utile pour le royaume de Dieu ici, qu'Il te concède ton visa ». Le gouvernement devint ainsi la cible des prières pour qu'il y ait « une conscientisation […] et peut-être une campagne de légalisation qui viendrait comme une opportunité pour ceux qui aiment Jésus et veulent être plus utiles qu'avant dans la cause du Maître Jésus. ». Les autorités nationales compétentes en matière de régularisation se trouvent ainsi insérées dans un champ spirituel : elles-mêmes sous l'autorité de Dieu, elles acquièrent une responsabilité spirituelle. Comme elles se trouvent à Bruxelles, plutôt que la *ville* dans ses dimensions concrètes, c'est la *capitale* avec son rôle symbolique et spirituel qui commence à se dessiner.

Mais plus que d'une nation, c'est comme capitale de l'Europe que Bruxelles gagnera en « prestige » spirituel. La conception de capitale spirituelle de l'Europe est elle aussi construite à partir des expériences migratoires. Unilingues, originaires pour la plupart de villes du Centre-Ouest du Brésil et d'un pays dominé par l'idéologie du métissage, les migrants brésiliens font l'expérience inédite et déstabilisante de la ville multiculturelle et multilingue. En effet, ils se sont établis dans des quartiers avec une longue histoire migratoire et une population aux origines diversifiées et très changeante. Cette diversité insolite est absorbée dans une conception de Bruxelles comme centre missionnaire, un tremplin et une école pour évangéliser l'Europe (et pourquoi pas le monde ?).

Une des premières églises, fondée en 2000 par le pasteur Edvaldo, s'appelait d'emblée *Assembléia de Deus Ministério Secretaria de Missões Assembléia de Deus na Europa* (*SEMADE)*. Le pasteur fondateur identifiait son lieu d'installation, Cureghem, comme un terrain parfait pour acquérir une expérience en missions interculturelles. Sur uniaonet, le réseau de missionnaires brésiliens sur le web, il faisait ainsi la « promotion » de Bruxelles :

> Nous vivons dans une agglomération de plusieurs cultures dans un petit espace, avec plusieurs nationalités, des immigrés brésiliens, latino-américains, africains, marocains, portugais, polonais, roumains, chinois etc., réellement Bruxelles offre une riche opportunité pour que des missionnaires acquièrent une expérience missionnaire. (01.10.2009, uniaonet.com, consulté le 14.11.2011)

La complexité culturelle devient ici une richesse et Bruxelles apparaît comme le terrain parfait pour acquérir une expérience en missions interculturelles et se projeter dans le monde.

[250] uniaonet.com, consulté le 14.11.2011.

Le pasteur Ricardo observait surtout les multiples nationalités européennes présentes à *Videira*. Plus qu'une réalité concrète, cette observation naquit de manière contradictoire de sa frustration causée par la « mentalité du Brésil » des fidèles et de la nouvelle stratégie multinationale de *Videira* découverte grâce à la migration. Son « focus » était de « travailler avec l'Européen ». Car :

> si aujourd'hui j'ai ici des Italiens, des Roumains, des Belges, des Français, des Portugais, des Espagnols dans l'église, c'est ainsi qu'on sort d'ici. Aujourd'hui, c'est une communauté européenne, donc ça c'est notre [focus], c'est dans ce sens qu'on doit aller. (Pasteur Ricardo, *Videira*, Bruxelles, 07.03.2013)

Il n'était pas encore là lors de la conférence *« Plantando igrejas em um ambiente profético »* dans le nouveau « siège pour l'Europe du Nord » de *Videira* à Bruxelles. Cette conférence mettait aussi en scène les ambitions européennes de *Videira*, à travers les « caravanes » nationales, les drapeaux, des vidéos, la participation à tour de rôle des pasteurs des filiales européennes…

L'imaginaire de conquête des *nations* est éminemment biblique. Le devoir missionnaire se trouve formulé ainsi chez Matthieu (28, 19) : « Allez donc : de toutes les nations faites des disciples, les baptisant au nom du Père et du Fils et du Saint-Esprit ». Mais il est également encouragé par « Bruxelles, au cœur de l'Europe », expression qui circule dans les médias et qui est appropriée par les pasteurs.

Cet imaginaire se trouve matérialisé dans les temples par la présence de multiples drapeaux nationaux. Ces drapeaux servent aussi d'intermédiaires dans les prières pour mieux cibler les intentions missionnaires. A *Videira*, nous avons vu qu'ils étaient utilisés dans les chorégraphies pour bien visualiser (et vivre) le travail missionnaire. Le pasteur Wanderson expliquait sur son ancien site web que l'œuvre missionnaire concerne bien « toutes les nations » et qu'il faut s'instruire pour les connaître. Il citait un ouvrage intitulé *A Igreja local e missões* (L'église locale et les missions), d'un certain pasteur Edison Queroz :

> Tout le monde ne connaît pas bien la géographie mondiale et, par conséquence, les frontières des nations. Souvent ils pensent que, quand on parle de l'Equateur par exemple, ils imaginent que c'est comme aller vers une ville de campagne [*no interior*]. En démontrant sur une carte les distances et les caractéristiques de chaque nation, comme la religion et la distribution des revenus par habitant, les chances de sensibiliser pour l'œuvre missionnaire mondiale augmentent. Donc, remplissez votre église de drapeaux et de cartes ! (missions4allnations.com, consulté le 16.03.2012)

Dans la même logique, les logos des églises pentecôtistes ont souvent une iconographie de drapeaux, de continents et de globes terrestres[251].

Enfin, l'imaginaire de la conquête des nations s'exprime aussi dans des visions prophétiques, comme celle du pasteur Fernando. A partir de lieux particuliers, tant Bruxelles que le Brésil, ces visions vont bien au-delà. Dans l'une des publicités de son projet CEF (fig.90), il offre sa vision d'un méga-temple

[251] La thématique de l'utilisation des drapeaux dans les églises pentecôtistes a été abordée aussi par Ari Pedro Oro, à propos d'une rencontre évangélique internationale à Buenos Aires (Oro, 2010).

ostentatoire, comme il en existe tant au Brésil, mais aux allures d'une « Tour du Midi » (fig.97). Il doit figurer le « Réveil de la Belgique » et recevra « les foules qui seront sauvées ».

A travers l'imaginaire de la conquête des nations, le pentecôtisme permet ainsi de dessiner, en partant de Bruxelles, une géographie spirituelle pour un pentecôtisme brésilien transnational. Le point d'ancrage de ce pentecôtisme brésilien transnational ne sera pourtant pas la Belgique. Car « spirituellement pauvre », la Belgique permet surtout de renverser les rapports de force pour considérer le Brésil comme terre d'origine de la « vraie foi ».

Chapitre 4 - Le pentecôtisme brésilien transnational et la découverte d'une nouvelle « géopolitique spirituelle » à partir de la Belgique

Comme le montre bien Stefania Capone (2010), le transnationalisme est un concept qui a d'abord surgi dans les études sur la migration. Plutôt qu'un phénomène nouveau, il serait plutôt une perspective nouvelle en sciences sociales sur les relations établies par des acteurs non institutionnels entre une société d'origine et une société d'accueil. C'est ainsi que j'ai abordé aussi les migrants brésiliens. Cependant, le transnationalisme n'est pas seulement le résultat de la mobilité des personnes, mais également de la circulation d'idées, de valeurs, de produits et de pratiques, notamment religieux (van de Kamp, 2011a ; Oro, 2009). Cette mobilité et cette circulation sont précédées par des imaginaires, tant de ceux qui « envoient » que de ceux qui « reçoivent ».

Les églises brésiliennes pentecôtistes qui envoient de manière délibérée des missionnaires à l'étranger procèdent en fonction de leur conception d'autres cultures et pays. Ainsi, André Mary note que « l'Afrique reste dans l'imaginaire brésilien un des hauts lieux du fétichisme et des puissances païennes, mais constitue aussi pour le mouvement pentecôtiste international un front de lutte contre le danger de l'expansion de l'islam » (Mary, 2002, p. 464). En tant que telle, l'Afrique se profilerait comme une terre de mission par excellence, voire d'urgence. Pour certains pasteurs pentecôtistes, comme ceux de *Videira*, cet imaginaire va au-delà du religieux et s'étend à un projet civilisateur. La pasteure Beatriz expliquait à propos de *Videira* au Mozambique :

> Notre travail est une école pour les enfants, alphabétiser ces enfants, leur donner à manger. Maintenant nous avons un travail là. Quel est l'investissement ? C'est dans la terre, pour qu'ils puissent planter, leur enseigner à planter. Parce que la terre est bonne, elle donne, mais ils sont très paresseux. Ils viennent ici [chez nous], ils peuvent avoir un potager propre, faire un potager communautaire et là on enseigne comment planter et faire les choses pour arroser tous les jours. Mais seulement amener la parole de Dieu, non. Nous enseignons, on donne cours, même sur comment il faut nettoyer la maison. Parce qu'ils sont très cochon, vraiment sales. Donc même ça on enseigne, comment prendre un bain, ils sont trop fétides. Tu sais, le déodorant, on envoie des caisses de déodorants là-bas pour eux. (Pasteure Beatriz, *Videira*, Bruxelles, 07.02.2012)

A la limite, le projet civilisateur paraît plus important que le projet religieux. Sans avoir été sur place, la pasteure Beatriz a une vision clairement primitiviste de l'Afrique.

Inversement, les Etats-Unis ont une teneur « hautement civilisationnelle » et sont positivement valorisés. Ils apportent une valeur ajoutée au capital culturel des églises. Par exemple, « dans la perspective de l'"universalité" de l'IURD, les Etats-Unis sont perçus comme le pôle impérial naturel

d'expansion » (Corten, Dozon et Oro, 2003c, p. 127‑128, voir aussi Aubrée, 2003b). Selon ces auteurs, l'IURD s'associe le prestige des Etats-Unis, pour dorer son propre blason.

Sur l'affiche de la conférence *« Plantando igrejas em um ambiente profético »* de *Videira* (fig.68), nous observons le même type de procédé. Ses concepteurs ont jugé nécessaire d'accoler à chacun des conférenciers, trois Brésiliens et un Nord-américain, leur drapeau national. De manière compréhensible, le pasteur Aluízio apparaît avec un drapeau du Brésil et Joel Comiskey avec un drapeau des Etats-Unis. Les pasteurs Marcelo et Walneide, originaires de Goiânia, sont accompagnés des couleurs états-uniennes qui rehaussent davantage encore leur renommée au sein de l'église. Car il n'y a pas de doute que les fidèles de *Videira* les identifient d'abord comme Brésiliens.

Enfin, nous retrouvons dans les stratégies missionnaires de *Videira* certains des critères que Paul Freston avait avancés comme permettant la réussite de l'IURD en dehors du Brésil. Le pasteur Aluízio parlait des affinités culturelles et linguistiques en Amérique latine, au Portugal et dans les pays africains lusophones comme des facteurs attractifs *a priori*. Ces régions étaient leurs premières terres de mission.

La circulation d'idées, de valeurs, de produits et de pratiques fait que ceux qui ne se déplacent pas se trouvent également situés dans un espace transnational. L'analyse de ce phénomène permet de comprendre comment le pentecôtisme brésilien hors du Brésil peut être reçu de manière favorable. Au Portugal, par exemple, l'IURD met à profit son profil brésilien. Car les classes populaires portugaises, qui constituent son public principal, seraient attirées par la culture brésilienne, notamment grâce au *telenovelas* brésiliennes (Freston, 1999).

Au Mozambique (van de Kamp, 2011a), la présence du pentecôtisme brésilien permet aux convertis de traverser des frontières non seulement spirituelles, mais également culturelles et nationales. Car justement, comme il est d'*ailleurs*, et dans ce cas brésilien, la conversion signifie à la fois une rupture avec la tradition et le local dont en particulier les femmes mozambicaines sont lasses car elles les vivent comme une restriction. Le pentecôtisme brésilien permet une projection dans un nouvel espace de possibles, d'emblée transnational, ouvert par des éléments de culture brésilienne amenés par les pasteurs :

> Même si les corps restent dans le même endroit physiquement, la dislocation subjective et le positionnement transnational ont le même effet qu'embarquer dans un vrai voyage en ce qui concerne les perceptions, valeurs et pratiques sociales et culturelles. (van de Kamp, 2011a)

D'autres auteurs lancent l'hypothèse que l'IURD serait justement plus attractive en milieu africain pour son caractère « exogène » en Afrique du Sud (Corten, 2003c) ou son caractère « exotique » selon la perception des migrants subsahariens à Paris (Aubrée, 2004). A Paris, fréquenter l'IURD offrirait ainsi la possibilité de se désintriquer des réseaux de solidarité ethniques.

Depuis le Brésil, l'appréciation de l'Europe paraît ambigüe. D'un côté, elle semble séduisante. Car son supposé prestige dans la géopolitique historique mondiale permet aux acteurs d'augmenter leur capital culturel. C'est ce qui apparaît dans le discours des migrants brésiliens en général quand nous dépassons les objectifs économiques du projet migratoire. Cet imaginaire positif de l'Europe vit également dans l'univers pentecôtiste, concurrentiel, au Brésil. En puisant dans cet imaginaire, les leaders de dénominations peuvent élaborer un espace transnational qui permet de se construire ou consolider une position favorable dans les rapports de pouvoir et de domination (Capone, 2010).

Depuis l'Argentine et le Brésil, Ari Pedro Oro observe comment les missions en Europe peuvent être un réel enjeu pour les rapports de forces locaux entre églises et leaders :

> […] l'investissement dans la circulation internationale et surtout en direction de l'Europe est devenu, aujourd'hui, un espace privilégié pour que certains leaders religieux et certaines églises latino-américaines acquièrent avec leurs fidèles et leurs congrégations locales un *plus* de légitimité. Ceci est dû à l'image construite sur l'Europe dans certains milieux religieux : elle est vue comme moderne, berceau du christianisme, origine de beaucoup de réveils religieux. […] Ainsi, la transnationalisation en direction de l'Europe dirigée par certains prédicateurs et certaines églises latino-américaines consiste en la capitalisation du renforcement local de sa légitimité et statut social. (Oro, 2013, p. 113-114)

Cependant, dans l'imaginaire de l'Europe, la Belgique n'occupe qu'une place marginale. Nous l'avons vu, nombre de Brésiliens y arrivent « au bout du compte ». Et la même observation peut être faite pour les leaders religieux qui auraient des visées internationales. Parmi les différents types de pasteurs que nous avons rencontré en Belgique, plusieurs préféraient l'Angleterre. Le pasteur Wanderson rêvait d'y aller depuis Bruxelles. Les pasteurs Edvaldo, Giovane[252] et Ricardo y étaient passés. Mais en raison de problèmes de papiers (pour eux et/ou pour leur famille), ils ne pouvaient pas y rester. Les deux premiers s'étaient réorientés vers la Belgique. Quant au pasteur Ricardo, il était rentré au Brésil. Maintenant, il se retrouve à Bruxelles, alors qu'il « ne s'était jamais imaginé aller en Belgique ».

Pour les prédicateurs étudiés par Oro, la « froideur » de l'Europe constituerait un facteur d'attraction (un défi ?) qui permet d'augmenter leur aura. Cette idée n'était visiblement pas partagée par le pasteur Aluízio. Le leader de *Videira* argumentait que la rationalité des Européens et leur conception de la religion comme élément de culture et de tradition étaient justement *les* raisons pour lesquelles il n'avait pas d'intentions missionnaires en Europe. De toute manière, il voit que l'Europe se considère injustement supérieure au Brésil. Dans son discours, il exclut la possibilité de se faire valoir d'un continent qui voit le Brésil « comme une colonie », « comme des enfants ».

C'est pour cette raison qu'il estime que l'évangélisation de l'Europe se fait de manière « spontanée », et ce cependant non sans quelque fierté. Mais cette fierté n'est pas générée par le fait qu'il arriverait

[252] Cf. partie 3.

à convertir les Européens, mais parce que ses compatriotes s'aventurent néanmoins dans cette terre infertile et ouvrent des églises. En même temps, le pasteur Aluízio voit bien la contradiction de cette « évangélisation spontanée » car il accuse ces Brésiliens de faire de leurs églises des ghettos. Le pasteur Ricardo, qui est sur le terrain de cette « évangélisation spontanée » et du « ghetto », en est d'autant plus agacé. A défaut de pouvoir convertir des Européens, il conclut que l'évangélisation de l'Europe ne pourra se faire qu'à condition que les *crentes* brésiliens deviennent eux-mêmes européens.

A Goiânia, l'évangélisation de l'Europe ne paraissait pas faire l'objet d'une forte préoccupation au sein des églises. Pourtant, là aussi, en vue de capitaliser leur légitimité et statut social dans un champ néo-pentecôtiste fortement concurrentiel, certaines églises se vantaient d'avoir des implantations dans les pays européens. Dans le sanctuaire du « siège international » de l'église de fondation goianienne *Fonte da Vida* se trouvait une immense carte du monde. Sur cette carte étaient collées des pastilles de deux couleurs : des pastilles rouges sur les pays à évangéliser et des pastilles bleues là où il y avait des filiales (fig.98). La Belgique était pourvue d'une pastille bleue. Je découvris l'adresse de la filiale à Bruxelles grâce à la thèse de Paulo Passos sur *Fonte da Vida* (Passos, 2012). Mais alors, la « filiale » dans l'appartement d'un(e) migrant(e) brésilien(ne) à Forest n'existait déjà plus.

Selon Paul Passos (2013), les leaders de *Fonte da Vida* se projettent dans un espace transnational comme une « stratégie de marketing » au sein du champ pentecôtiste goianien. Ils organisent des missions aux Etats-Unis, « vendues » comme des *packages all-in*, comprenant par exemple une excursion à Disney World. Eglise dans les « zones nobles » de Goiânia, elle s'approprierait le prestige des Etats-Unis pour augmenter son « image de marque ».

Mais aux Etats-Unis, note Paulo Passos, elle est une église de la « périphérie ». Ces filiales « nord-américaines » sont nées de la même manière que tant d'autres filiales de dénominations brésiliennes en Belgique : suite à l'affiliation d'églises fondées par des migrants brésiliens. Dans ces filiales de *Fonte da Vida*, les pasteurs auraient procédé également selon une logique de « marketing ». A la fois pasteurs et entrepreneurs du bâtiment, ils auraient choisi de s'associer au nom de cette dénomination goianienne pour s'assurer de la fidélité de leurs membres, dont certains sont ouvriers dans leur société.

Ce procédé est l'autre face de la monnaie du pentecôtisme transnational que nous avons étudié à partir de la Belgique. Il renvoie aux tensions au sein du champ pentecôtiste brésilien dans les « terres de mission » et aussi à l'importance accrue du religieux pour « examiner » les compatriotes. Mais au-delà de la référence au Brésil comme stratégie de légitimation, ce procédé participe également de l'élaboration d'un nouvel imaginaire sur le Brésil.

A Bruxelles, une église qui fait tout « comme au Brésil » est susceptible de s'attirer bon nombre de fidèles, brésiliens. Une telle église permettrait de reconnecter avec le pays d'origine, un lieu d'affirmation de l'identité brésilienne. Les églises seraient alors un « cocon ethnique » (Margolis, 2013, p. 169). A Bruxelles, la brésilianité, et surtout la « goianité » et la culture *sertaneja*, sont des dimensions non négligeables.

Mais la dimension identitaire que les spécialistes de la migration (brésilienne) observent souvent dans les églises « ethniques » découle de la supposition que les églises sont des « communautés » de migrants solidaires. Cette approche est à mon sens trop extérieure et réductrice (et inspirée par un idéal chrétien ?). Nous avons vu que la solidarité et la réciprocité peuvent effectivement émerger, en particulier dans les églises en cellules. Or elles restent relatives, car si les églises permettent l'inclusion dans un voisinage, elles sont aussi des lieux d'exclusion.

En lien avec les questions identitaires, Stefania Capone (2010) estime que le transnationalisme religieux peut constituer, entre autres, des processus offrant des possibilités de « réancrage » de ce qui est « déterritorialisé » par la migration. Ainsi, la « reterritorialisation » serait un processus qui « [renforce] et parfois, [revitalise] les discours sur les origines » (Capone, 2010, p. 241).

Dans la diaspora qui nous occupe en Belgique, ces origines sont brésiliennes, certes. Mais au cours de l'expérience migratoire, elles s'entrelacent avec une origine religieuse pour les pentecôtistes qui puisent dans les valeurs de la *casa* pour faire face à la *rua* bruxelloise. Les origines religieuses servent aussi pour développer l'idée d'une Belgique « riche matériellement » mais « pauvre spirituellement ». Cette conception de la Belgique est renforcée à cause des stratégies de légitimation des pasteurs qui intègrent une dénomination brésilienne. Ces processus alliés à l'idée que le religieux n'a que valeur de tradition en Belgique par opposition au religieux *vécu* au Brésil, reconfigurent le Brésil comme le pays d'origine d'un « savoir-faire spirituel », voire d'une foi authentique.

Ainsi, aux yeux des *crentes* brésiliens à Bruxelles (et peut-être plus largement en Europe ?), le pentecôtisme est rattaché à un Etat-nation bien déterminé. Cela vient contredire cette affirmation de Stefania Capone qui, partant d'une comparaison avec la « religion des *orisha* », estime que « les religions […], comme le pentecôtisme, constituent des réseaux qui ne sont pas rattachés à un Etat-nation bien déterminé » (Capone, 2010, p. 247). Cependant, ce que j'observe dans le pentecôtisme brésilien à partir de Bruxelles n'est pas fort différent de ce qu'elle observe dans l'imaginaire géographique des adeptes du *candomblé* : « [d]ans le cas de la religion des *orisha*, les liens sont surtout avec l'Afrique, une terre d'origine idéalisée, plus mythique que réelle, et avec les différents centres de la tradition en terres américaines » (Capone, 2010, p. 247, note 18). A Bruxelles, le Brésil que les migrants ont quitté en raison de sa « pauvreté matérielle » devient une terre d'origine

idéalisée à travers une relecture pentecôtiste qui en fait le pays de la « richesse spirituelle » – avec éventuellement différents centres en terres latino-américaine hispanophone et africaine.

Paul Freston estime que le pentecôtisme est « une religion faite pour voyager, […] de multiples manières une religion idéale pour des migrants transnationaux », et en ce sens il est « non territorial » (Freston, 2008, p. 261). En effet, à partir d'un point de vue institutionnel, le catholicisme, avec sa hiérarchie, ses objets sacrés et ses lieux de pèlerinage, semble moins mobile que le pentecôtisme. Mais certains aspects propres au pentecôtisme, et en particulier celui qui attire le plus de fidèles à Goiânia, sont tout aussi « immobiles ». Ce sont l'identification avec la classe moyenne supérieure, qui incite les leaders à se localiser dans les quartiers chics de la ville et à construire d'énormes temples clinquants, mais aussi leur reconnaissance politique et sociale, et peut-être surtout l'acceptation et l'appréciation par une large part de la population brésilienne de la foi émotive. En Belgique, les églises pentecôtistes se trouvent dans les interstices de la ville, en « périphérie », comme le disait Paulo Passos, dans des édifices en état médiocre et peu ou pas visibles. Elles ne sont pas reconnues dans les domaines politique et social, au contraire, elles en sont exclues. Et plus généralement, la société belge est méfiante par rapport aux pentecôtistes issus de la migration, voire les stigmatise.

Un autre élément propre au pentecôtisme vient renforcer l'idée du Brésil comme une terre du christianisme authentique. C'est la conviction de revivre les premiers temps chrétiens, par les manifestations de l'Esprit saint et la foi émotive – auxquelles s'ajoute dans une église en cellules le retour à l'« église néotestamentaire ». Ce sont les Brésiliens qui vivent le « commencement du début » contrairement aux Belges qui restent calés dans un catholicisme anachronique. Cela permet au pasteur Ricardo de dire : « ce que nous sommes en train de faire, c'est : nous sommes en train de faire ce qui est arrivé au Brésil ».

Dans l'espace transnational établi par les migrants pentecôtistes brésiliens, peu importe s'ils « s'appellent » missionnaires, pasteurs ou « simples » *crentes*, l'imaginaire géographique est nourri par des enjeux de pouvoir et d'accumulation de capital culturel mais aussi par des expériences quotidiennes et la nécessité de survivre, matériellement et spirituellement. L'ancrage reste le Brésil, mais c'est un Brésil qui « renaît » et acquiert une position centrale dans une géopolitique spirituelle. Dans cette perspective pentecôtiste, le Brésil est désormais riche et domine une Belgique pauvre.

Je me demande si sur le site de *Videira*, Goiânia ne serait pas devenue « la ville du réveil » suite aux expériences transnationales de la dénomination. Pendant un temps, le site affichait un banner avec cette inscription sur fond d'images emblématiques de Goiânia (fig.99). S'y trouvaient donc associées à la fois la modernité goianienne et le pentecôtisme.

L'Universelle élabore, elle aussi, son image et sa légitimité sur base de sa présence dans d'autres pays, ou mieux encore, « dans le monde entier » (Oosterbaan, 2011). Sur le web, elle redessine ainsi

la carte du monde qui doit mettre en avant son omniprésence. Elle n'a que faire de pastilles bleues ou rouges : c'est une carte parsemée tout simplement de son logo, le cœur rouge accueillant une colombe blanche. Cette carte « n'indique pas des lieux spécifiques comme le centre à partir duquel le mouvement évangélique se répand de manière globale, et ne marque pas non plus des lieux dignes d'une intérêt particulier » (Oosterbaan, 2011, p. 65). Contrairement aux églises diasporiques, elle est autosuffisante : elle n'a pas besoin d'une référence à autre chose qu'elle-même pour se faire valoir. C'est elle qui gère les canaux de sa transnationalisation, envoie ses propres stars[253] et ses propres pasteurs, qui sans aucun doute vivent des expériences migratoires, aussi courtes qu'elles puissent être. Et son origine brésilienne peut certainement jouer en sa faveur comme nous l'avons vu. Mais l'Universelle « est universelle ». Elle ne laisse pas de place aux particularismes de son personnel et ne s'approprie des origines nationales, y inclue la sienne, que pour faire valoir davantage son « universalité ». On pourrait dire, en utilisant un barbarisme, elle n'est « authentique qu'à elle-même ».

• • •

La nouvelle carte du monde, dessinée par les pentecôtistes brésiliens à Bruxelles, vient ainsi s'ancrer dans les multiples expériences migratoires. L'une de ces expériences est la désillusion quant à la possibilité de réaliser l'objectif principal du projet migratoire, l'accumulation. D'autres expériences sont vécues sur le mode de l'inédit : l'insécurité générée par l'« illégalité », la multiculturalité de Bruxelles avec ses langues, visages et religiosités diverses et le « sécularisme » de la société belge pourtant riche. Enfin, l'expérience la plus pénible concerne la *rua* bruxelloise, à la fois dans et en dehors des églises.

Le pentecôtisme permet de donner sens à tous ces non-sens. La foi, les normes et les pratiques viennent cadrer les rapports aux autres Brésiliens. Le discours missionnaire crée un rapport de supériorité par rapport à la société belge. Ces rapports reconfigurent aussi une nouvelle géographie spirituelle globale qui renverse les rapports de domination dans le monde. Mais les enjeux de cette géographie globale sont locaux.

A Bruxelles, elle sert de resignification, de légitimation et de « dignification » en contexte migratoire et au sein d'un champ pentecôtiste traversé de conflits. Elle n'a de sens qu'au sein même du hors-lieu, à la fois ban-lieu et lieu de transit. C'est dans ce hors-lieu que se livrent, au quotidien, les

[253] Ainsi, le 25 septembre 2011, avait lieu à Bruxelles l'événement *Votre esprit votre vie*, dont la star était le *bispo* Júlio Freitas, haute personnalité de l'IURD qui est fort présent dans les médias brésiliens (voir bispojulio.com).

batailles spirituelles contre le mal. Ce sens renvoie donc à un *entre-soi* pentecôtiste, et j'oserais presque dire un *en-soi* spirituel.

Par effet de retour, le discours missionnaire vient aussi légitimer les églises dans un autre contexte local, le Brésil, et pour ce qui est de *Videira*, Goiânia. C'est la ville de naissance de cette dénomination qui fait partie d'un néo-pentecôtisme goianien obsédé par les chiffres et qui valorise l'entreprenariat et la consommation. Avec la même discrétion stratégique qui caractérise *Videira* dans le champ du néo-pentecôtisme goianien et brésilien, elle s'est fixée, au moins en Belgique, comme aucune autre dénomination goianienne n'a réussi à le faire. Grâce aux migrants brésiliens à la recherche de légitimité, elle possède maintenant une filiale considérable en Belgique, à partir de laquelle elle gère ses filiales (potentielles) en Europe.

C'est à Goiânia que les leaders de *Videira* avaient peaufiné leur méthode d'église en cellules. Issue d'une dissidence, elle comptait ainsi conquérir la ville et faire contrepoids aux autres dénominations de la même tendance néo-pentecôtiste. Elle a réussi, comme ces autres dénominations, à établir son siège dans un quartier chic de Goiânia et à participer du jeu du pouvoir politique. Maintenant, les leaders estiment que la méthode de l'église en cellules vient leur servir aussi, au moins en apparence, en contexte belge et européen. Mais tant que la diaspora économique brésilienne en Belgique reste ce qu'elle est, sa tactique institutionnalisée de croissance de l'église par les bases se verra freinée. Car la *casa* que les leaders « videiriens » voient dans la maison de leurs fidèles à Bruxelles, n'est que provisoire pour ces migrants en transit. A Bruxelles, la plupart d'entre eux ont (re)découvert, grâce à la foi, que leur *casa* se trouve dans une maison au Brésil.

Conclusion

Dans l'introduction de cette thèse, j'avais exposé les bases théoriques qui ont guidé mes analyses : la théorie oppositionnelle *casa* et *rua* de Roberto DaMatta, complétée par la notion de voisinage d'Edio Soares. Le texte suivit ainsi le fil rouge des enjeux du « relationnement », partant du Brésil, et plus particulièrement du Goiás, vers la Belgique, pour comprendre à la fois le religieux et la migration. Comme je l'avais dit, ce sont mes recherches empiriques à *Videira* qui m'avaient amenée vers ce type d'analyse. Car cette église « oblige » ses membres au relationnement, processus qui forme le pivot central du projet des leaders, la croissance de l'église.

Pour commencer, j'ai analysé l'histoire et l'historiographie du Goiás qui ont donné lieu à la formation de la société goiane actuelle et de la capitale Goiânia. Le portrait qui en surgissait était celui d'une société qui a connu une transformation fulgurante, d'une ruralité dominante vers l'explosion urbaine, sous l'emprise du discours de la modernité et du progrès. Les effets de cette transformation est lisible dans la problématisation des relations sociales par les habitants de cette région qui se traduit dans une sensation croissante d'anonymat, d'étrangeté, de perversion, de perte d'innocence, de violence. En d'autres termes, les Goians vivent l'expérience d'une coupure nette entre *casa* et *rua*, de perte de voisinage et de repli dans la *casa*.

Cette situation fait émerger l'imaginaire du *sertão*, la nostalgie d'une harmonie sociale idéalisée qui appartient à une époque passée où le Goiás était principalement rural. Ainsi, les lieux en dehors de la ville, la *roça* et la *fazenda*, le *sertão* ou encore le biome goian du *cerrado*, sont devenus les lieux de prédilection de la *casa*, pour se réunir en famille, entre amis.

Mais en milieu urbain, et en particulier à Goiânia, le discours dominant de la modernité et du progrès crée d'autres frictions encore au sein des classes populaires. La hiérarchie sociale très marquée à Goiânia, qui connaît l'inégalité socio-économique la plus forte en Amérique latine, les empêche d'assouvir leur désir d'ascension sociale, d'accès à la consommation et d'individualisme. Inscrits dans un milieu social par la *casa* à laquelle ils appartiennent, ils ne disposent pas de suffisamment de moyens (capitaux culturel, social et économique) pour se faire valoir dans la *rua*. Ils ne peuvent jamais sortir gagnant du drame social qui s'y joue selon le critère du statut socio-économique. En d'autres termes, pour les classes populaires, la *casa* est insuffisante pour se confronter à la *rua*. Cette expérience se double d'une conflictualité entre l'individualisme croissant, né du capitalisme néolibéral et de l'idéal de la consommation, et la loyauté et la solidarité qui gouvernent les relations au sein de la maison. La *casa* est alors vécue comme un obstacle à la réalisation de soi.

Dans un premier temps, nous avons vu comment les leaders de *Videira* semblent offrir une solution à ces tensions et frustrations. L'église en cellule permet d'apaiser et de renforcer les relations sociales. Voyant la *casa* dans la maison, les leaders encouragent le relationnement entre ses fidèles en les obligeant à ouvrir les portes de leur maison et accueillir toujours plus de nouveaux venus. Ainsi, des voisinages se créent et s'élargissent. Ce procédé est imbriqué dans l'alternative qu'ils proposent à

l'ascension sociale dans le « monde ». Ils offrent à chacun la possibilité d'accéder à la réussite au moyen de l'entreprenariat spirituel. A la manière du marketing relationnel de multiniveaux, il est basé sur le mérite gagné grâce à la construction de réseaux durables et solides, l'élargissement des voisinages. Mais aussi, la première condition de réussite de l'entrepreneur spirituel est l'excellence dans la vie familiale, dont la norme est le mariage hétérosexuel et la famille patriarcale. Les leaders de *Videira* proposent ainsi à la fois de ressouder les familles, d'élaborer des voisinages et d'accéder à la réussite, et ce sous couvert du spirituel. Ou encore, ils offrent la possibilité de tisser de nouveaux liens entre les *casas*, de ramener la *casa* harmonieuse à la ville et de faire d'une telle *casa* la base de la réussite.

Dans un second temps, nous avons examiné la migration des classes populaires goianes vers la Belgique. Vis-à-vis des solutions proposées par *Videira* à Goiânia, la migration apparaît davantage comme une fuite devant la difficulté de résoudre le drame social et les conflits à l'intérieur de la *casa*. Ici, l'individualisme prime dans une entreprise dont le but est l'accumulation pour soi, d'un capital économique surtout, et d'un capital culturel en filigrane. Certains migrants n'arrivaient pas à joindre les deux bouts au Brésil et cherchent ainsi à sortir de la précarité. D'autres sont poussés par l'insatisfaction par rapport à leur quotidien qui ne leur permet d'accéder au niveau de vie désiré. La migration permet aussi de prendre distance des obligations familiales, de la solidarité et de la loyauté qui régissent la *casa* et qui étaient vécues comme étouffantes, un obstacle à la réalisation de soi.

Cependant, à Bruxelles, les migrants brésiliens se trouvent devant des obstacles nouveaux. Ici, un nouveau drame social se présente : dépourvu de voisinage, ils se trouvent dans une *rua* bruxelloise peuplée de *malandros* et de « démunis », caractérisée par un inégalité « insoutenable ». Le statut socio-économique des migrants, qui a inspiré des projets migratoires similaires à visée individuelle, crée un égalité qui se traduit dans une compétitivité sans merci. Elle est accentuée par un marché du travail au noir limité et leur statut de « hors la loi », qui semble permettre touts les coups et brouille les règles du drame social. Le critère socio-économique qui sert à se faire valoir dans le jeu du drame social au Brésil, n'est plus d'aucun secours dans la *rua* bruxelloise. Il s'agit alors de (ré)inventer des règles et un mode de faire pour le résoudre.

Pour les migrants pentecôtistes, c'est la normativité religieuse qui servira de jauge pour mesurer les Brésiliens à Bruxelles. Ils reviennent à leurs expériences passées, se souviennent que la foi avait été efficace pour « réparer » la famille et créer de nouvelles amitiés. C'est elle qui va les guider pour trouver une « personne » *crente*, qu'ils accompagneront à l'église où ils tenteront de tisser un voisinage qui leur fournira un patron fiable, un travail rémunérateur, un logement décent, peut-être un ami. Dans ce processus, le format de l'église en cellules donne un coup de pousse. Car comme nous le savons, lors des réunions dans les maisons les migrants peuvent examiner de près les autres, découvrir la « face » de leurs compatriotes, s'engager éventuellement dans des liens de réciprocité

avec des *crentes* qui répondent aux normes pentecôtistes. Cependant, ces mêmes normes permettent également de se mettre à l'écart de ceux qui ne sont pas fiables au sein même de l'église, ou de l'église entière. Les églises pentecôtistes à Bruxelles ne forment donc pas forcément des communautés harmonieuses, mais plutôt un lieu de voisinages qui incluent et excluent.

Etat versus minimum social vital

Mon approche s'est élaborée depuis l'intérieur des dynamiques relationnelles, les « lieux » qui permettent le relationnement ou l'empêchent, les modalités de pacification ou au contraire de conflictualisation. Je suis consciente que dans l'ensemble, je présente la vision peu joyeuse d'une sociabilité traversée d'antagonismes qui paraissent parfois insurmontables, au Brésil et en particulier à Bruxelles. Mais au-delà du point de départ analytique, ces tensions sont révélatrices du fait que les relations sociales peuvent être de réels enjeux pour certains groupes de personnes : pour eux, elles sont la contrepartie nécessaire d'un « Etat défaillant ». Autrement dit, l'importance des réseaux sociaux se fait surtout sentir pour des populations qui doivent largement reposer sur l'entraide, la réciprocité, la solidarité pour assurer leur survie, leur vie mais aussi la vie telle qu'ils désirent la mener.

Au Goiás et à Goiânia, les classes populaires dont sont issus les migrants que nous avons retrouvés en Belgique, ne se trouvent pas dans l'indigence absolue et l'abandon total. Nous l'avons vu, plusieurs migrants estiment que leur vie au Brésil « n'était pas si mauvaise ». Cette observation naît certainement d'une comparaison avec leurs conditions de travail et leurs expériences déstabilisantes à Bruxelles. Cette « vie meilleure » au Brésil, qui surgit dans les récits, reste cependant relative. Souvent ils sont conscients qu'ils ne disposaient pas de suffisamment de capitaux culturel, social et économique pour se défaire définitivement de la précarité. Ils savent que, pour peu qu'il arrive une catastrophe personnelle ou familiale, ou que les contingences économiques leur soient défavorables, ils pouvaient plonger dans un état où les besoins de base ne seraient plus entièrement assurés. Outre ce spectre peu rassurant, ils mesuraient leurs conditions de vie à la lumière de la modernité et du progrès, des « promesses » de la ville qui fait miroiter l'ascension sociale, l'accès à la consommation et la réussite. Cette mise en rapport fit naître des frustrations. Frustrations qui se transforment en sentiments de « pauvreté » et de délaissement par la confrontation permanente à la richesse (parfois extrême) d'un petit nombre qui devient d'autant plus ostentatoire – et blessante – qu'ils ne veulent partager ni leur bien-être ni même les symboles de ce bien-être.

Mais à la base de ces frustrations se trouve la constatation qu'ils n'avaient pas un accès équitable à l'éducation et aux soins de santé, aux services de base que l'Etat doit assurer et qui devraient leur permettre de réussir dans la vie. L'insuffisance de la *casa* pour se faire valoir dans la *rua* relève de

leur expérience fondamentale d'un Etat incapable d'imposer l'égalité des chances et la répartition des biens et du bien-être. Ces considérations qui traversent les récits des Brésiliens et qui avaient motivé leur projet migratoire, viennent montrer que ces migrants vivaient déjà dans un « ban-lieu » au Brésil.

Pour rappel, le ban-lieu

> […] n'est pas un espace. C'est une « zone d'indifférence entre extérieur et intérieur, exclusion et inclusion » (Agamben, 1997, p. 195), c'est le lieu du *ban* (soit une proclamation légale en général, soit la proclamation légale d'une déchéance particulière) : l'être reconnu sans valeur peut y être déchu ou *ban*ni, mais non pas anomique, pas hors de la loi (Agier, 1999, p. 157).

Dans *L'invention de la ville*, Michel Agier cherche à comprendre ce qui fait ville à partir du ban-lieu et au dépens de la ville instituée. A partir de l'idée de la « vie nue », c'est-à-dire à partir du « dénuement autour de la seule vie biologique » (Agier, 1999, p. 156), il voit émerger une « nouvelle biopolitique », des stratégies de survie basées essentiellement sur les liens sociaux. Dans les ban-lieux, plus que des citoyens, il observe des citadins, des acteurs qui s'approprient la ville. Il ne s'agit pas de la ville des urbanistes et des institutions dominantes, mais d'une « ville *bis* », à savoir une ville « inventée » et « pratiquée » au quotidien par la mobilité urbaine et les réseaux sociaux. C'est une ville rendue « familière », avec des lieux où quelqu'un est une « personne » et peut se reposer au moins sur un minimum social vital. Sans aucun doute, tous les habitants des villes élaborent ainsi une « ville *bis* ». Mais alors que certains sont reconnus comme des citoyens par les autorités, ceux des ban-lieux sont essentiellement des citadins qui vivent et survivent grâce à leurs relations sociales.

A Goiânia, les habitants de plus longue date font état d'une perte de voisinage alors que la ville continue à s'étendre par l'arrivée de nombreux migrants dépourvus d'un large voisinage. Ces phénomènes sont surtout problématiques pour les classes populaires qui, comme je l'ai dit, n'arrivent pas à se défaire définitivement de la menace de la précarité tout en observant que l'Etat n'est pas en mesure d'assurer l'égalité des chances. Les réseaux sociaux restent donc importants pour pouvoir les préserver d'une possible précarité et d'augmenter leur chances de réussir. La déliquescence des relations sociales en ville met cependant en péril ce capital social nécessaire. Les Goians de classe populaire semblent avoir des difficultés pour créer et/ou maintenir une « ville *bis* ».

Dans ce contexte et à partir des idées de Michel Agier, l'église en cellules de *Videira* telle que je l'ai analysée, peut être lue comme une « ville *bis* », qui a en outre une dimension utopique. Son système se base sur la nécessité des citadins d'avoir un minimum social vital. Les leaders proposent aux fidèles de devenir des « personnes » dans une ville « pratiquée » au fil des réunions dans les maisons. De par les caractéristiques de la *casa*, des liens de réciprocité et d'entraide doivent être établis, des choses matérielles et spirituelles doivent s'échanger. Ainsi, de maison en maison, des réseaux sociaux se créent, les personnes circulent dans la ville. Mais les pasteurs vont plus loin encore. Sous

le signe du spirituel, il ne s'agit pas simplement de survivre, d'avoir un minimum social vital. Il s'agit aussi de réussir, d'avoir un « maximum social ». En termes « videiriens », il ne s'agit pas d'être un simple *crente*, mais d'être un vainqueur. Les liens sociaux et leur maximisation sont ici la condition *sine qua non* de la réussite du vainqueur. Pour appartenir donc à la « ville *bis* » proposée par *Videira*, il faut devenir un entrepreneur spirituel, quelqu'un qui se « familiarise » de manière extensive avec la ville. Ils font ainsi des fidèles des citadins, mais surtout, les fidèles se doivent de devenir des citoyens de Dieu. Car la position acquise dans l'église sur terre leur permettra d'occuper une position de pouvoir, de régner aux côtés de Jésus dans le Royaume de Dieu.

La stratégie de mise en relation des leaders de *Videira* sert leur obsession pour la croissance de la dénomination. Le développement de leur « ville *bis* » doit permettre aux leaders de conquérir une place dans la ville instituée, de gagner la reconnaissance des autorités. Ils ne remettent pas tant en question la défaillance de l'Etat au niveau de la répartition des biens et du bien-être, et les logiques qui créent les ban-lieux. Ils semblent même reproduire ces logiques en préférant le regroupement des fidèles par « affinités » et quartiers. Ils jouent de l'attrait que peuvent exercer les lieux de la ville instituée et des classes dominantes sur ceux qui sont refoulés aux ban-lieux, et participent pour ce faire, un tant soit peu, de la politique d'Etat. De cette manière, et par la valorisation de la réussite et de l'entreprenariat dans le *domaine spirituel*, ils instillent chez leurs fidèles l'idée qu'ils sont des citoyens par le fait même d'être des citoyens de Dieu.

Les migrants brésiliens qui débarquent à Bruxelles ont décidé de ne pas s'investir dans un minimum social vital au Brésil. Ils ont pris l'option d'assurer leur survie, leur vie et la vie telle qu'ils désirent la mener en tant qu'« individus ». Avec un tel projet, ils sont confrontés, à l'arrivée, à la « vie nue » et à l'impossibilité de (sur)vivre sans minimum social vital. Visiblement, leurs réseaux sociaux sont insuffisants pour assurer la réalisation de leur projet migratoire, et avant cela même la (sur)vie. Ce minimum social est *vital* dans la mesure où leur statut de migrant non autorisé exclut la possibilité de recourir à l'Etat. A Bruxelles, les Brésiliens ne sont pas seulement « *ban*nis », ils sont également mis hors la loi.

En principe, les migrants sans papiers en Belgique ont des droits, les droits sociaux fondamentaux consacrés par la Déclaration Universelle des Droits de l'Homme et que l'Etat belge doit garantir. Mais dans le quotidien du migrant brésilien non autorisé à Bruxelles, l'Etat est souvent absent. Cette absence ne relève pas de l'inexistence absolue de l'Etat de droit, mais de la manière dont les autorités traitent les migrants brésiliens. En somme, d'un inexistence relative de l'Etat de droit.

Par exemple, dans les rapports de l'Office des Etrangers nous avons vu que les migrants brésiliens non autorisés sont passés du statut de victime au statut de criminel. Aux yeux des autorités belges, le nombre élevé de cas de victimes de la traite des êtres humains parmi les Brésiliens semble banaliser les abus et l'exploitation des travailleurs sans papiers. Les autorités ont retiré leur responsabilité

quant à leur protection en refusant désormais de les reconnaître comme victimes et en renvoyant la solution au « problème » dans le camp des Brésiliens. De même, ceux qui entreprennent les démarches administratives en vue de la régularisation, se trouvent confrontés au traitement souvent arbitraire et humiliant, non dépourvu de racisme, des fonctionnaires de l'Etat.

Mais « l'absence de l'Etat de droit » pour ces migrants non autorisés vient également de leur méfiance par rapport à tout ce qui relève des institutions publiques. A l'exception du droit à l'éducation des enfants, qui semble généralement acquis au sein de la récente diaspora brésilienne, les migrants évitent de recourir à leurs services, en cas d'agressions et de violence, de besoin d'assistance juridique et même au niveau des soins de santé. Nous avons vu aussi que nombre de Brésiliens ne participaient pas aux campagnes de régularisation par peur d'être repérés et déportés par les autorités. Les causes de cette méfiance sont certainement leur ignorance quant à leurs droits, mais également l'expérience d'un « Etat défaillant » au Brésil que ces migrants portent déjà en eux.

Le minimum social vital est donc indispensable pour ces migrants brésiliens sans papiers. Or, ils doivent parfois procéder littéralement à partir de la « vie nue », et ce dans la *rua* bruxelloise, un univers compétitif peuplé de *malandros* et de « démunis ». Cette situation est d'autant plus problématique que leur but ultime n'est pas la simple (sur)vie mais bien l'accumulation pour soi. A Bruxelles, les migrants brésiliens, tous mus par le même projet à visée bien individuelle, doivent donc non seulement créer des réseaux sociaux mais également trouver des manières de gérer ces réseaux, en dehors de toute instance de régulation, à savoir dans la situation explicitée précédemment où l'Etat de droit est absent. Pour bien saisir comment le pentecôtisme peut intervenir par rapport à « l'absence d'Etat de droit », je propose de faire un très bref détour par un contexte tout autre mais dans lequel nous pouvons détecter des dynamiques similaires.

Dans le Burkina Faso postcolonial, Pierre-Joseph Laurent observe que l'extrême défaillance de l'Etat de droit crée une situation dans laquelle il n'y a pas de « véritable mécanisme de régulation de la violence inhérente aux nouvelles formes de la vie commune ». Il en résulte que « la conduite de la collectivité est laissée à la discrétion d'un face-à-face permanent entre les individus » (Laurent, 2003, p. 290). Dans un contexte de dissolution des solidarités coutumières et d'un individualisme montant par le désir de l'accumulation pour soi, il décrit comment cela donne lieu à une crise de confiance et un « accès de sorcellerie ». Une possibilité d'apaisement des relations sociales s'offre alors à travers la conversion, propre et si possible de son entourage, au pentecôtisme : il y a une « relation entre la peur, la conversion et le prosélytisme » (Laurent, 2003, p. 295). Le pentecôtisme permet à la fois (l'idée de) la liberté individuelle (inconciliable avec la solidarité coutumière) et l'intégration d'une nouvelle sociabilité, sous la protection d'un Dieu tout puissant et plus fort que tout fétiche. Dans les récits de conversion, comme le dit encore l'auteur, « il s'agit essentiellement de forcer un choix […] : celui d'un principe de sécurité et de confiance » (Laurent, 2003, p. 293).

Différemment des interlocuteurs burkinabés de Pierre-Joseph Laurent, l'idée de l'accumulation individuelle est un acquis pour les migrants brésiliens à Bruxelles. Mais le problème fondamental reste le même : celui de la conciliation de l'individualisme avec la nécessité d'un minimum social vital. A Bruxelles, les migrants brésiliens ne sont pas confrontés au problème de solidarités trop contraignantes pour celui qui recherche des intérêts individuels. Ils doivent, au contraire, résoudre le problème d'une absence de solidarité étant donné l'individualisme de chacun.

La violence entre les acteurs se présente d'emblée dans la figure du « démuni » qui ne *veut* pas aider le primo-arrivant, puis dans celle, plus cruelle, du *malandro* qui exploite la situation de « hors la loi » de l'autre pour atteindre des objectifs individuels. Ces rapports génèrent la jalousie et l'envie, une ambiance généralisée de méfiance. Le poids du regard des autres pèse lourdement et devient insupportable quand les migrants se réalisent qu'il peut mener à la dénonciation auprès des autorités et la déportation. Je l'ai dit, la dénonciation est une arme accessible à tous et utilisée couramment. C'est elle qui domine le face-à-face entre les migrants brésiliens, dans leur situation particulière « d'absence d'Etat », selon une logique sorcelaire dans laquelle chacun peut revêtir le rôle de dénonciateur et de dénoncé. Parfois, l'auteur de la dénonciation est identifié. Mais souvent, il n'y a que des soupçons qui couvrent le face-à-face entre migrants d'une couche supplémentaire de méfiance. Par ailleurs, le dénonciateur n'agirait pas seulement par envie, mais aussi par intérêt individuel, quand les dénoncés supputent que leur patron ait agi pour éviter de rémunérer ses ouvriers grâce à leur déportation.

En vue de (sur)vivre et de réaliser le projet migratoire, il faut ici aussi « forcer le choix d'un principe de sécurité et de confiance » pour assurer un minimum social vital. Pour les migrants *crentes*, ce choix est inspiré par la propriété conciliatrice du pentecôtisme qu'ils ont observée par le passé. Elle mène à leur « conversion », un nouveau rapport à Dieu, qui permet de gérer cette violence des rapports sociaux.

Dans le cas burkinabé et celui des migrants brésiliens à Bruxelles, il apparaît que le pentecôtisme vient offrir un cadre dans lequel la collectivité et l'individu paraissent avoir une place et sont régulés, en l'absence d'un Etat de droit[254]. Au fondement, il y a la responsabilité de chacun devant Dieu, plus que devant les autres. Mais en même temps, cette responsabilité de chacun, qui se déclinait dans mon analyse dans la cohérence entre foi, pratique et norme, permet de fonder la collectivité. Notons cependant que le pentecôtisme ne résout pas forcément les conflits, il permet plutôt de les éviter : sa normativité oriente les fidèles vers les relations fiables pour prendre distance de celles qui crée des frictions, et cela au sein même de l'église. Mais aussi, parfois le choix d'un principe de sécurité et

[254] Il convient de noter cependant que, dans le contexte de la migration brésilienne à Bruxelles, l'IURD fait figure d'exception. Comme je l'ai analysé ailleurs (Mareels, 2010, 2014), sa focalisation excessive sur l'individu en faisait une « non communauté » de Brésiliens.

de confiance ne contribue pas au fondement de la collectivité. C'est ce qui apparaissait dans les propos d'un *crente* qui craignait l'existence d'intentions maléfiques dans les « prière fortes » des fidèles de *Deus é Amor*, donc à l'intérieur de l'église. Il ne reste alors plus que la responsabilité devant Dieu et une solitude désolante, qui peut mettre en péril la réalisation du projet migratoire.
En tout cas, la foi des *crentes* brésiliens à Bruxelles acquiert un rôle crucial pour canaliser les relationnements en l'absence d'autre mécanisme de régulation. La « loi » de la responsabilité de chacun devant Dieu devient le premier repère pour mesurer la disposition des autres à la réciprocité, l'entraide et la solidarité, dans leur « ban-lieu » particulier. Pour ceux qui arrivent ainsi à créer des réseaux sociaux, la « ville *bis* » qui se dessine à Bruxelles est éminemment pentecôtiste.

L'acceptation difficile du religieux dans la « diversité culturelle » bruxelloise

Dans cette thèse, le pentecôtisme et la migration ont été analysé à partir des enjeux du relationnement. Dans ce qui précède, j'ai situé cette analyse dans un cadre plus large. J'ai souligné l'importance du minimum social vital vis-à-vis de « l'absence d'Etat » en contexte migratoire, et la manière dont le pentecôtisme vient canaliser le face-à-face entre migrants dans le contexte conflictuel d'un « ban-lieu » induit à la fois par les caractéristiques de la récente diaspora brésilienne et par l'indifférence de l'Etat belge. Dans une telle situation, la stigmatisation du pentecôtisme migrant par l'Etat et la société belges me paraît assez cynique. Elle témoigne non seulement d'une profonde méconnaissance mais aussi d'un déni des conditions de vie pénibles de personnes dont bénéficie aussi la société belge *et* l'Etat belge, gouvernés par un capitalisme néolibéral globalisé et violent.
Cette stigmatisation relève en premier lieu de l'Etat. En réalité, la société belge ne sait pas grand-chose sur le pentecôtisme et elle ne s'y intéresse guère. Les informations qui lui parviennent sur ce courant récent et émotif du protestantisme lui parviennent généralement par les médias, quand le Centre d'Information et d'Avis sur les Organisations Sectaires Nuisibles (CIAOSN) publie son rapport annuel. Le CIAOSN fut érigé en 1998, après qu'une Commission parlementaire spéciale avait publié son rapport « visant à élaborer une politique en vue de lutter contre les pratiques illégales des sectes et le danger qu'elles représentent pour la société et pour les personnes, particulièrement les mineurs d'âge », le 28 avril 1997[255]. Un « tableau synoptique » accompagnait ce rapport : une liste des mouvements sur lesquels la Commission avait recueilli des informations. Il y est précisé que « cette

[255] Chambre des Représentants de Belgique, *Enquête parlementaire visant à élaborer une politique en vue de luter contre les pratiques illégales des sectes et le danger qu'elles représentent pour la société et pour les personnes, particulièrement les mineurs d'âge*, Session ordinaire du 28 avril 1997, 313/7 – 95/96.

énumération ne constitue (…) ni une prise de position, ni un jugement de valeur de la part de la commission. Ainsi, le fait pour un mouvement d'y figurer, même si c'est à l'initiative d'une instance officielle, ne signifie pas que pour la commission, il soit une secte, et a fortiori qu'il soit dangereux. ». Néanmoins, cette liste était fortement contestée car le rapport avait un caractère fortement accusateur, ne laissant de place qu'aux critiques, voire dénonciations, et non aux mouvements qui en faisaient l'objet. 189 mouvements furent mentionnés, parmi lesquels de nombreuses églises pentecôtistes[256], sans qu'aucune investigation sérieuse n'ait été menée. En dépit des intentions explicitées au début du « tableau synoptique » et combinée au contenu du rapport, cette liste acquit bien le statut d'une « prise de position ».

Vu l'objet du « centre d'information et d'avis » créé par la suite, « les organisations *sectaires nuisibles* », il n'est pas difficile d'imaginer que les informations sur le pentecôtisme, diffusées dans les médias, soient assez funestes. Elles stimulent par ailleurs le sensationnalisme journalistique mal informé, comme nous l'avons vu dans l'article sur l'arrestation du « père » Falcão, accusé de traite des êtres humains dont ses fidèles auraient été les victimes.

L'image négative du pentecôtisme procède non seulement de la diffusion d'informations univoquement défavorables mais également de la généralisation de pratiques questionnables de certaines églises (l'IURD ?) à l'ensemble de l'univers pentecôtiste. Ainsi, une collaboratrice du CIAOSN estimait dans un article paru en février 2003 dans *La Meuse*, sous le titre « Sectes : 1.200 groupes actifs » :

> Le phénomène des églises pentecôtistes et celui des groupes misant sur la santé et le bien-être, sont assez inquiétants. Les églises pentecôtistes touchent toutes les catégories de la population. Elles ne visent pas uniquement les Africains contrairement aux idées reçues. Tout est basé sur la théologie de la prospérité. Ils promettent la guérison en excluant les méthodes classiques de la médecine. Ils demandent aux membres de verser 10% de leurs revenus. Celui qui ne le fait pas est perçu comme quelqu'un qui vole Dieu. Du coup, la pression sur les membres est telle que certains n'hésitent pas à tout sacrifier pour donner de l'argent à l'église. Ils misent aussi sur la diabolisation de ceux qui ne sont pas des adeptes. Les ruptures familiales surviennent alors.

Le présent travail apporte plusieurs éléments permettant de remettre sérieusement en question ce type de propos généralisés, de confusion de pratiques, voire même de confusion de causes et effets, qui déterminent l'image des églises pentecôtistes en vigueur dans la société belge.

Un trait dominant et constant de cette image est la victimisation des fidèles pentecôtistes. Mais, à la vue du rapport à la foi des *crentes* brésiliens à Bruxelles, il s'avère d'abord que cela est tout à fait contraire à leur auto-perception : ils ne se voient pas dupes de leurs croyances mais comme les « acteurs responsables » de leurs croyances. Nous avons vu également que les *crentes* sont fortement critiques par rapport à leurs coreligionnaires et les premiers à « juger » les pasteurs. Les

[256] Notamment, l'IURD, qui déposa plainte contre l'Etat belge. Pour le déroulement ultérieur de cette affaire, je renvoie le lecteur à mon mémoire de master en anthropologie (Mareels, 2010).

faux pas de ces pasteurs, sont « punis » par la perte de leur capital social. Il s'agit de comportements jugés immoraux à la lumière de la normativité religieuses et qui concernent non seulement l'adultère et le divorce, mais également des pratiques douteuses que les pasteurs ont commis en abusant de leur fonction d'autorité. Non seulement, ces pasteurs constituent des cas minoritaires mais aussi, ils perdent rapidement leurs ouailles qui ne les reconnaissent plus comme des figures d'autorité. Ainsi, dans ce que j'ai observé généralement, la foi pentecôtiste n'aveugle pas les fidèles, elle leur permet de mieux « discerner ».

Dans la partie 5 de la thèse, nous avons vu que l'autorité des pasteurs n'est pas absolue. Ils recourent à de multiples stratégies de légitimation pour l'assurer : statuts d'ABSL, adhésion au Synode fédéral, discours missionnaire, affiliation à une dénomination reconnue au Brésil. En contexte bruxellois, les leaders de *Videira* disposent d'un arsenal de légitimation considérable. L'un des éléments cruciaux de cet arsenal est sans aucun doute son appartenance à une dénomination goianienne, qui envoie des pasteurs fortement contrôlés par la hiérarchie et devant se dévouer aux seules causes de l'église dans un cadre contractuel dont tout le monde connaît les termes. Ce dévouement est le résultat de l'organisation particulière de l'église en cellules, organisation qui implique également une plus forte participation des fidèles permettant de « contrôler » le pasteur. En même temps, l'inculcation permanente et soutenue de l'autorité et de l'obéissance (dans les cours, les prédications et à travers le discipulat) ne mène pas à un « embrigadement » absolu des fidèles. Dans la pratique, nous l'avons vu, les fidèles avaient tendance à privilégier les relations horizontales, entre fidèles, au dépens des relations verticales. Même pour les leaders de *Videira*, l'autorité n'était pas acquise une fois pour toutes. Ceux que l'Etat voit donc comme des *big men* capables de lavages de cerveaux, doivent en réalité constamment faire des efforts pour maintenir l'allégeance de leurs fidèles. Elle n'est jamais définitive ni totale, et dans nombre d'églises plus modestes, même précaire.

Cette allégeance précaire concerne également l'aspect financier. Cela m'amène à un autre élément critique dans l'extrait cité : la généralisation de l'interprétation vénale de la théologie de la prospérité de certaines églises à l'ensemble des églises pentecôtistes L'insistance sur les dons financiers dans certaines églises doit certainement être investiguée mais elle est le fait d'une minorité d'églises. Plus problématique est la confusion de ces pratiques vénales avec la dîme, un dixième des revenus que chaque fidèle est supposé donner à l'église. Elle résulte de l'idée que le religieux et l'économique sont incompatibles. Or, au-delà du fait que la dîme est un signe de fidélité, elle constitue pour les fidèles une contribution permettant d'aménager un lieu de culte où ils peuvent pratiquer et partager la foi, et de faire vivre un lieu de socialisation et d'activités collectives. Il reste par ailleurs à savoir combien de fidèles y consacrent réellement un dixième de leur revenu – si revenu il y a – quand nous connaissons leur focalisation sur la dimension économique du projet migratoire et le caractère temporaire de leur séjour. Au demeurant, de nombreux pasteurs sont

obligés de travailler « dehors » pour subvenir à leurs propres besoins dans un quotidien migratoire imprégné souvent de la même précarité que les « simples » fidèles.

S'il faut encore le rappeler, les migrants brésiliens non autorisés sont forcément amenés à recourir aux seuls réseaux sociaux pour leur (sur)vie. En « l'absence d'Etat », les migrants brésiliens pentecôtistes recourent à la normativité religieuse pour gérer ces réseaux. A partir de cette observation, il devient opportun de questionner un autre argument du CIAOSN, à savoir, quelles sont les causes réelles des « ruptures familiales » dont les églises pentecôtistes sont les bouc-émissaires. En rejetant la culpabilité sur les églises, il est probable que les instances officielles soient dans l'incapacité de voir ce qui se joue en amont du recours à la foi. Le manichéisme propre au pentecôtisme vient souvent cadrer des relations sociales qui étaient déjà fortement problématiques. Et en ce qui concerne mes interlocuteurs, la solution des antagonismes ne passait pas par leur exacerbation (la « diabolisation ») mais bien par une prise de distance de ce qui fait tension et une tentative de recherche d'apaisement à travers une sociabilité positive, dans le cadre de la foi.

Le pentecôtisme brésilien à Bruxelles, tel que je l'ai analysé, dépasse largement ce qui se joue dans les églises. Pour ainsi dire, il fait la différence dans une « zone d'indifférence » : il vient remplir un vide laissé par l'Etat, qui fait des victimes de ceux dont il a fait auparavant des criminels[257]. Ce paradoxe est le résultat d'une conception de la société de plus en plus néolibérale, qui se décline de la manière suivante.

Le processus de criminalisation est induit par l'idée de la responsabilisation de chacun devant le retrait de l'Etat. En réalité, les migrants brésiliens sont parfaitement intégrés dans le capitalisme néolibéral et la délocalisation sur place concomitante. Cela est manifeste dans leur position au bout des chaînes de sous-traitance et dans leurs stratégies au sein du marché du travail européen, qui se révèle par excellence dans ce territoire circulatoire particulièrement dynamique entre la Belgique et le Portugal. La présence de cette main d'œuvre corvéable à merci et bon marché bénéficie largement à l'Etat et à la société belges. Or, dans ce système, les migrants brésiliens sont (quasi) les premiers et les seuls à être placés au banc des accusés des pratiques illégales.

[257] Les réflexions dans ce paragraphe sont basées sur un texte de Nadia Fadil (2015) qui décrit comment la réduction des minorités culturelles en Belgique (en particulier musulmane et maghrébine) à l'état à la fois d'auteur d'actes délictueux (violents) et de victime de discrimination et de racisme (*dader- en slachtofferschap*) mène à une impasse dans le débat sur la société multiculturelle. Car elle dénie à ces minorités culturelles la possibilité d'être prises au sérieux comme des interlocuteurs « pensant » et des acteurs politiques. Pour ce qui est des migrants brésiliens et du pentecôtisme, le sens de ces états de criminel et de victime se décline (pour l'heure) différemment. D'une part, leur criminalisation n'est pas interprétée à la lumière du « problème » de l'intégration, qui demeure un impensable parce qu'il s'agit principalement de migrants non autorisés. D'autre part, leur victimisation n'est pas vue comme le résultat de racisme et de discrimination de la part de la société belge mais d'abus par des compatriotes qui « se prétendent » pasteurs. Mais l'idée de la (non) responsabilité qui sous-tend la construction du criminel et de la victime reste valable.

Le processus de victimisation passe par le spectre de la modernité occidentale qui prône la séparation entre l'Etat et le religieux, ou encore de la « modernité laïque ». Il rend inacceptable et impensable que le religieux puisse être le fait d'« acteurs rationnels » mais aussi prétendre « encore » assurer un certain bien-être quand bien même l'Etat s'en déresponsabilise. Les pentecôtistes sont réduits à des « enfants » qui doivent encore atteindre l'âge de la raison. Cette appréciation est renforcée quand il apparaît que, malgré les propos de cette collaboratrice du CIAOSN, le discours dominant vise en particulier les églises de migrants issus des pays anciennement colonisés, dits en voie de développement.

La construction du discours sur le pentecôtisme (des migrants) présente quelques analogies avec la construction du discours sur l'islam. Nadia Fadil observe qu'à Bruxelles, le discours sur l'islam révèle une préoccupation pour la « perte de contrôle sur l'imaginaire national et l'impossibilité de contenir l'"Altérité" » (Fadil, 2014, p. 316).

Au sein de la diversité énorme de la population bruxelloise, l'auteure observe ceci :

> […] les personnes issues de milieu musulman représentent un important segment et constituent selon les estimations entre 16 à 25 pourcents. La spécificité et la visibilité de ce groupe se manifeste à travers leur concentration socio-géographique dans certaines communes, ainsi que la prééminence de leurs associations, activités commerciales et poids politique dans plusieurs municipalités locales. Le Quartier de Midi dans le centre de Bruxelles, la Chaussée de Gand à Molenbeek ou la fameuse Rue du Brabant à Schaerbeek – qui abritent nombre de librairies islamiques, de disquaires de musique arabe, de restaurants *halal* et de magasins de mode islamique – offre un bon aperçu de la réalité de ce groupe. Cependant, bien que cette diversité a souvent été louée, elle a aussi émergé comme une source d'anxiétés sociales profondes. (Fadil, 2014, p. 315)

Elle aborde le constat de ces réactions divergentes par rapport à la diversité à partir d'une analyse de la ville comme faisant l'objet d'un « imaginaire dystopique » – qui est, pour le dire avec les mots de Michel Agier, au fondement du « zonage urbain » et de la création des « ban-lieux ». Cet imaginaire, qui gouverne les politiques urbaines, trahit les préjugés de l'homme blanc, hétérosexuel et de classe moyenne (Baeten, 2001) : la ville est le lieu par excellence de la manifestation et de la célébration d'une modernité prospère, mais aussi de son antithèse, la pauvreté et la criminalité, généralement doublée d'une racialisation. D'une manière qui rappelle l'invention de Goiânia dans une région « décadente » et « retardée », cette antithèse est vue par les classes dominantes comme une « dégénérescence », le fait d'une altérité « pathologique ». Par conséquent, ces classes dominantes craignent d'être « souillées » et tiennent à s'en distancier. La présence considérable de personnes issues de milieu musulman est souvent cadrée par cet imaginaire dystopique de la ville. Cela mène à une essentialisation par la réduction à une altérité radicale qui s'opère par la focalisation sur un islam conservateur et radical, contraire au valeurs libérales de la société belge et qui vient générer et renforcer une sensation de menace.

La présence des Brésiliens à Bruxelles est loin d'être aussi visible. Cependant, dans l'appréciation de leurs pratiques religieuses (et celles des diasporas africaines), en l'occurrence pentecôtistes, s'opère la même essentialisation par la réduction à une altérité radicale. Le discours dominant réduit le pentecôtisme à des pratiques contraires aux valeurs sociétales belges : les églises tournent le dos à la médecine légale (scientifique, rationnelle), « tout » est basé sur une théologie de la prospérité coercitive contraire à l'idée que le « religieux ne se paie pas (plus) »[258]. Et généralement, la croyance dans les miracles relève de la superstition, une élaboration qui se fait par opposition à un christianisme catholique et protestant « historique » accepté.

Les pentecôtistes sont aussi bien moins nombreux que les musulmans. Les signes religieux des pentecôtistes brésiliens, notamment vestimentaires, passent inaperçus dans la société belge « laïque ». Il est d'ailleurs peu probable qu'ils choquent. Tout au plus feraient-ils l'objet d'étonnement, en particulier en ce qui concerne les Brésiliennes dont le stéréotype veut qu'elles soient séductrices, sensuelles, dénudées.

Aujourd'hui, la « diversité culturelle » ou la « multiculturalité » se trouve au centre d'innombrables débats dans les médias, les centres culturels et associatifs, l'académie et bien sûr sur le plan politique. Devant le virage à droite manifeste de la scène politique, en particulier en Flandre, qui est visiblement imprégné de l'imaginaire dystopique de la ville (Bruxelles, Anvers…), des voix s'élèvent pour faire contrepoids à travers une louange à la diversité culturelle. Dans ces prises de positions, le religieux est un point névralgique pour les dirigeants politiques certes, mais aussi pour les défenseurs de cette diversité culturelle. L'attention accordée aux minorités culturelles d'origine étrangère, pour louable qu'elle soit, présente aussi des écueils. L'intention d'accepter la perspective de l'autre reste un vœux pieux quand il s'agit d'une perspective religieuse. Cela se passe différemment pour l'islam et le pentecôtisme mais s'articule pour ces deux tendances religieuses à deux aspects fondamentaux : la reconnaissance que la société belge est de tradition chrétienne et la valorisation d'une modernité qui ne peut être pensée que comme séculière.

Force est de constater que l'islam est vu par les acteurs de droite comme une menace sur base de la perception d'un clivage historique apparemment incommensurable entre l'Occident et l'Orient et les religions du Livre qui doivent les représenter, le christianisme et l'islam. La forte problématisation qui en résulte amène les défenseurs de la diversité culturelle à faire de l'islam le symbole de la tolérance, de l'inclusion et de la bienveillance à l'égard des minorités d'origine étrangère. En définitive, de quel islam il s'agit pour eux, est une question qui reste pendante. Parfois, il est spécifié que c'est un islam qui doit être « interprétatif » ou encore pensé en lien avec, voire à partir de valeurs occidentales. En

[258] Bien que les contribuables belges participent à travers les impôts au financement des cultes « reconnus » par l'Etat.

général, il semble s'agir d'un islam séculier qui reste à venir. La seule certitude réside dans le fait qu'il n'aurait rien à voir avec le djihadisme (terroriste).

Les leurres d'un tel discours sont multiples. Premièrement, il ne prend pas en compte la diversité des croyances et expériences musulmanes. Deuxièmement, il dénie, lui aussi, aux musulmans toute capacité réflexive – elle appartient au futur – et l'existence de penseurs et intellectuels musulmans qui font foisonner de multiples débats. Troisièmement, ce discours aborde « l'islam actuel » à partir d'une vision évolutionniste dans laquelle il est idéalement voué à atteindre la position actuelle de l'église catholique dans la société belge pour être entièrement légitime. L'islam s'en trouve malgré tout reconnu comme une « religion », problématique mais instituée, une « religion » qui doit encore atteindre la modernité.

Pour le pentecôtisme, il en va autrement. Il n'est pas une « religion », mais une « hérésie » et prône des « superstitions », ce que vient notamment exprimer le terme « secte ». Ainsi, le rapport au pentecôtisme est marqué par un clivage qui s'opère au sein même de la tradition chrétienne. Il s'articule également avec l'inconciliabilité tout occidentale et belge entre le religieux et la modernité, comme il ressort de la focalisation sur des pratiques qui doivent souligner que le pentecôtisme soit contraire aux valeurs sociétales belges. Dans cette logique, le pentecôtisme ne peut donc jamais atteindre le statut de « religion » et est présenté davantage comme une maladie intestinale qu'il convient de guérir. Cela transparaît également dans les propos des défenseurs de la diversité culturelle que j'ai entendus à maintes reprises, lors de discussions informelles et de débats après des présentations que j'ai eu l'occasion de faire dans un cadre académique ou public. Sans aucune critique, ils reproduisaient le discours stigmatisant de l'Etat relayé par la presse et professaient, d'une même traite et sans le moindre souci d'incohérence, leur tolérance pour « l'islam » et leur vive répulsion pour le pentecôtisme. La prédominance de l'islam (et quel islam ?) dans le débat sur la diversité culturelle met ainsi dans l'ombre d'autres minorités et leurs convictions religieuses, mais couvre aussi, voire rend légitime, tout autre attitude discriminatoire.

Je n'ai touché ici que de manière rapide et générale le rapport au religieux de la société belge, et plus précisément son rapport au religieux des migrants. Je l'ai questionné à partir de mes recherches qui se limitent au pentecôtisme brésilien à Bruxelles. Mais il mérite une recherche approfondie et comparée avec d'autres croyances et pratiques spirituelles, y inclues même celles de Belges qui se considèrent comme « laïques ». Dans le cadre de l'actualité mondiale et des crispations identitaires qui en résultent, les débats sur la diversité culturelle à Bruxelles se sont multipliés de manière considérable, et ce au sein de multiples espaces. A partir de considérations exposées ici, ces débats et la place qui y est attribuée au religieux dans ses formes variées me semblent eux-mêmes un terrain d'investigation important, voire urgent. Car malgré les meilleures intentions de certains, les préjugés restent solidement en place et mènent vers une impasse dans le dialogue.

Une « hétérotopie relationnelle »

Depuis le travail de Fredrik Barth, *Ethnic Groups and Bounderies* (1969), il ne doit plus être démontré que les constructions identitaires – et donc de sens – se font dans une interaction constante. Elles permettent l'élaboration d'un « espace autre, hétérotopique » qui est « le miroir déformé de l'espace propre » (Agier, 2011, p. 10).

Le hors-lieu des Brésiliens à Bruxelles, nous l'avons vu, est un ban-lieu, un lieu où ils sont refoulés par la société belge. Mais il est aussi un lieu de transit, « choisi » par les migrants eux-mêmes – choix « délibéré » qui devient souvent un choix « obligé » par les expériences migratoires au quotidien. A partir de ce hors-lieu, j'ai examiné comment les Brésiliens pentecôtistes élaborent l'espace autre de la société belge selon un axe de distinction matériel/spirituel, et finissent par ancrer plus solidement encore l'espace propre au Brésil. De son côté, la société belge conçoit les pentecôtistes brésiliens selon un axe de distinction religion/modernité. Cette distinction ne fait aucun sens pour les pentecôtistes brésiliens qui conçoivent leur modernité justement en termes religieux. C'est à travers cette perspective qu'ils redessinent la carte géopolitique du monde qui fait du Brésil un centre de la « richesse spirituelle », inscrit dans une modernité éminemment religieuse. La Belgique est réduite à la « pauvreté spirituelle » qui n'atteint qu'une modernité incomplète, voire illusoire, car elle ne se trouve pas sous le signe du religieux. Les uns comme les autres inventent une « pensée du dehors » (Agier, 2011, p. 11), basée sur des critères différents. Les hétérotopies élaborées ainsi sont incommunicables, et demeurent en Belgique dans un rapport d'inégalité entre modernité religieuse et modernité laïque.

Pour moi, à la base de ce travail, l'hétérotopie ne résidait pas dans le religieux, le pentecôtisme, une possible identité brésilienne ou goiane, une différence socio-économique ou un supposé retard. Elle résidait dans l'inégalité de la condition humaine – partant du présupposé de l'égalité de la condition humaine en anthropologie – et surtout dans ce que cette inégalité produit, à mes yeux, de plus violent. A savoir, un quotidien traversé en permanence de tensions et de méfiance, de *malandragem* et de peur, une précarité et une insécurité sociales, relationnelles profondément incorporées. Bref, l'être (en permanence) dans la *rua* et la difficulté de trouver le repos, la chaleur et l'amour de la *casa*. Une expérience du vivre ensemble qui m'est tout étrangère de par mon lieu de naissance et le confort qu'il offre. Bref, une « hétérotopie relationnelle », et qui est peut-être toute personnelle.

Epilogue

« A carrinha »
(La camionnette)

[*carrinha*: camionnette en portugais du Portugal
van: camionnette en portugais du Brésil

Carrinha est un mot qui désigne en portugais une camionnette, un véhicule plus grand qu'une voiture et plus petit qu'un camion qui sert à transporter des personnes ou des matériaux et équipements. D'autres mots courants sont *furgoneta* ou *camioneta*, ou encore *camionete*, *caminhonete*, *perua*. Les Brésiliens utiliseraient au Brésil le mot anglais, *um van*. Mais à Bruxelles, ils ont adopté *carrinha*, devenu un mot du jargon migratoire et emprunté à leurs employeurs, au départ principalement des Portugais. *A carrinha* n'est pas un moyen de transport anodin, car elle a une valeur symbolique substantielle. Elle a même fait l'objet d'un petit article dans un des magazines lusophones à Bruxelles, dans lequel l'auteure brésilienne note que c'est « le type de véhicule le plus acheté par la communauté brésilienne à Bruxelles ». Elle ajoute « ce fait peut être expliqué par la simple raison que ce type de véhicule a un grand coffre et suffisamment de sièges pour transporter les travailleurs brésiliens qui sont concentrés principalement dans le secteur de la construction. Ainsi, on profite de ce véhicule utilitaire tant pour le travail que pour les loisirs en famille pendant le week-end. » (Revista Contato, n°26, juillet 2014, p.22-23).
Une camionnette particulière est le point de départ de ce texte, celle qui figure sur la couverture de cette thèse (et fig.100). Mon propos est de « lire » cette camionnette, en voyageant entre Bruxelles et le Brésil, ou plus spécifiquement Goiânia, la capitale de l'Etat de Goiás dans le Centre-Ouest du Brésil. Les données ethnographiques, récoltées ici et là, et les analyses développées dans la thèse sont à la base ce texte, qui relève plus un exercice de style que d'un écrit académique.

Cette camionnette fait partie du parc de voitures de la société de construction FH Services. Comme on le voit, elle est spécialisée dans le crépi de façade, le plafonnage et le Gyproc, spécialisation indiquée dans deux de nos langues nationales, le français et le néerlandais. Cette photo a été prise dans la commune de Saint-Gilles, près de la Gare du Midi. Pour les habitués du quartier, rien d'étonnant sans doute d'y voir garée une camionnette d'une société de construction. Tôt le matin, en semaine mais aussi pendant les week-ends, on les voit circuler et s'arrêter près d'un café portugais ou sur un coin de rue pour venir chercher des hommes en bottines, leur tenue de travail sur le dos ou dans un sac-à-dos. A partir de la fin de l'après-midi jusqu'à tard le soir, on les voit de

nouveau passer pour déposer ces mêmes ouvriers, les bottines « enneigées » de plâtre. Ils les secouent sur le bitume ou contre le seuil de la porte d'un café (portugais) pour faire tomber le gros de cette matière blanche qu'ils ont manipulée pendant toute la journée. C'est ce qu'ils ont peut-être fait la veille, et sans doute ce qu'ils espèrent faire le lendemain.

De pareilles camionnettes de société de construction ne sont donc pas rares dans le quartier, car celui-ci est densément peuplé de main d'œuvre *et* de patrons de diverses nationalités. Elles ont d'ailleurs leurs sœurs, les camionnettes des sociétés de nettoyage, qui elles engouffrent davantage des femmes, en baskets et tenue sportive. Si sur cette camionnette on peut lire très clairement à quelle société elle appartient, ce n'est pas le cas généralement des autres, qui restent muettes. Mais l'œil attentif reconnaît leurs passagers et la « neige » sur les marches-pieds. Visiblement, le patron de FH Services « peut plus » que ses confrères.

La Gare du Midi est le port d'arrivée, du moins provisoire, pour de nombreux migrants brésiliens non autorisés. La plupart d'entre eux sont partis avec un projet similaire : « se faire le plus d'argent possible » en peu de temps. Quand ils mettent pied à terre sur le territoire belge, la Gare du Midi offre une première impression plutôt décevante : il fait sale, des odeurs désagréables se répandent et de nombreux sans-abris, plus ou moins enivrés, y ont trouvé un abri inconfortable. Les Brésiliens s'installent dans les quartiers aux alentours, dans les communes de Saint-Gilles et d'Anderlecht, où les projets immobiliers millionnaires contrastent avec l'état pitoyable de centaines d'habitations datant de l'époque de l'industrialisation de Bruxelles, il y a plus d'un siècle. C'est dans ces quartiers négligés qu'ils vivront, à défaut d'un autre habitat accessible financièrement.

Bien que ces migrants n'aient pas une idée précise de Bruxelles, ce panorama ne correspond pas réellement à leurs attentes. C'est bien l'Europe. Mais ce n'est pas celle des « princes et des châteaux » qui seraient la marque de sa culture prestigieuse. De nombreux Brésiliens arrivent en Belgique, parce qu'ils n'ont pas pu aller aux Etats-Unis, ont été déboutés à l'aéroport de Londres ou suite à la crise économique qui a particulièrement touché les pays méditerranéens. Ainsi, la Belgique n'est souvent pas une destination de premier choix. De toute manière, depuis le Brésil, la Belgique était déjà insignifiante. Quel sens pourra offrir ce pays, en particulier en comparaison avec des pays comme le Royaume-Uni, la France ou l'Espagne, bien mieux connus pour leurs monuments historiques mis en scène dans les agences de voyage ou dans les photos des autres migrants brésiliens ?

Ce n'est pas non plus l'Europe de la modernité et de la richesse. L'Etat de Goiás, à l'intérieur du Brésil et dont provient une grande part des migrants brésiliens, a longtemps été et est toujours stigmatisé par opposition à un littoral économiquement foisonnant. Pendant plus d'un siècle, le Goiás a dû lutter contre l'image présumée de sa « décadence », puis de son « retard ». Mais aujourd'hui, grâce au développement du secteur agro-pastoral, il offre avec sa capitale Goiânia un tout autre modèle de

modernité et de richesse. Goiânia a été inventée et construite de toutes pièces dans les années 1930. Pour les migrants brésiliens à Bruxelles, Goiânia apparaît maintenant sous un jour nouveau. La ville devient flamboyante par contraste et brille, comme par magie, d'un lustre inédit à travers l'image des quartiers de la haute classe moyenne – à laquelle ils n'appartiennent pas – avec ses *gated communities* hautement sécurisées, horizontales et verticales, ses trottoirs immaculés et ses grosses voitures aux vitres fumées.

A Bruxelles, plus grand est le désarçonnement quand ils découvrent leurs voisins qui non seulement sont de toutes les couleurs, mais en outre parlent des langues jamais entendues et appartiennent à des religions autrement diverses qu'au Brésil. Enfin, le comble du désenchantement arrive quand l'idée que « l'on trouve de l'argent par terre » s'avère fausse et qu'ils découvrent que les autres Brésiliens ne sont que de peu de recours. Parfois ils les connaissent bien, parfois par relation interposée. Cependant, familiers ou non, ces autres Brésiliens sont la source de leur plus grande désillusion : ils ne sont pas vraiment en mesure de les aider pour réaliser leur rêve d'accumulation, parce qu'ils ne *peuvent* pas ou parce qu'ils ne *veulent* pas. Plutôt qu'un Eldorado, ils découvrent une jungle, où règne la loi du plus fort.

Au départ, ils étaient employés par les Portugais, qui s'étaient établis depuis quelques décennies dans les mêmes quartiers et avaient des sociétés de construction et de nettoyage. Ensuite, ils ont commencé à ériger leurs propres sociétés, dans les mêmes domaines – les dites « niches ethniques » brésiliennes du plafonnage, du Gyproc et du nettoyage – et ce de manière plus ou moins légale. S'ils peuvent accuser les patrons portugais de rapports coloniaux, ils découvrent que travailler pour des compatriotes est parfois bien pire.

Les migrants brésiliens seraient au nombre de 48.000 en Belgique. Ils se sont établis principalement à Bruxelles et leur grande majorité est en situation irrégulière. La plupart d'entre eux vivent ou ont vécu la même expérience inédite d'insécurité, de peur d'être arrêtés et renvoyés. S'y ajoute l'incertitude quant à la possibilité de réaliser leur rêve migratoire, voire de survivre en Belgique. Car, pour commencer, il est très difficile de trouver un employeur prêt à leur offrir un premier boulot. Ensuite, il n'est pas rare que ce dernier disparaisse « dans la nature » avant de payer ses ouvriers. De cette commune expérience douloureuse, qui combine insécurité, opportunisme abusif et statut irrégulier, est née une arme redoutable. Ils connaissent mieux que quiconque le talon d'Achille du migrant brésilien : le désir se faire de l'argent peut voler en éclats par l'humiliation et l'échec de la déportation. Dans cet univers dominé par l'envie et une compétition sans merci, la dénonciation est devenue une menace constante. Comment réaliser ce projet, de la manière la plus indépendante sachant en même temps qu'il faut faire appel aux autres pour se constituer un réseau utile ? Comment faire le tri entre ceux qui sont fiables et ceux qui ne le sont pas ?

J'ai découvert cette camionnette en 2010, près du Parvis de Saint-Gilles. Elle était garée devant une maison en pleine rénovation. Depuis, je la vois régulièrement circuler dans le quartier. Parmi toutes les camionnettes, elle m'interpellait à cause de son enseigne et ses inscriptions plutôt étonnantes. Outre les numéros de téléphone, une adresse mail et un site web, on y voit une grande colombe dorée (qui est gigantesque sur les côtés), des drapeaux et un extrait de Psaumes (33, 12[259]) : « Gezegend is de natie waar god de heer is ! ». Ce qui donne en un français quelque peu tronqué « Heureuse la nation dont l'éternel est le Dieu ! ». Au début ne figurait qu'un drapeau belge rectangulaire. Aujourd'hui, il est accompagné du drapeau européen. Et tous les deux sont découpés en forme de cœur. Nous ne sommes pas très habitués à voir affiché sur une camionnette d'une société de construction un tel attachement à la Belgique et à l'Europe. Et nous sommes encore moins accoutumés à la citation de versets bibliques sur des véhicules de société. Quel est le sens de ce message et à qui s'adresse-t-il ?

FH Services est une SPRL qui a été érigée en 2006 par un couple de migrants brésiliens à Bruxelles. Depuis la découverte de cette camionnette, j'ai pu remarquer que le parc de voitures de cette société a décuplé : j'ai vu plusieurs camionnettes, un *van* et un gros pick-up noir, portant tous les mêmes insignes. On dirait que ça marche plutôt bien pour FH Services.

Pour les Brésiliens, posséder un véhicule est plein de sens, au Brésil et plus encore en Belgique. A Goiânia, il y a presqu'autant de véhicules que d'habitants, c'est-à-dire, environ 1.400.000. « Là-bas en bas », ils préfèrent tout ce qui est privé, des soins de santé aux moyens de transports ; car ce qui est public est « destiné aux pauvres ». La consommation « dit » le pouvoir économique de quelqu'un. Dans cette société qui connaît une division sociale très marquée, le pouvoir économique est le critère par excellence pour classer ses membres dans une hiérarchie qui fait sens. En outre, l'insécurité urbaine, réelle et imaginaire, pousse les gens à se déplacer en voiture. Les migrants brésiliens arrivent en Belgique avec les poches vides, ou presque. Fait ironique peut-être, ici entre compatriotes, il n'y a plus d'inégalité sociale. Avoir une camionnette, ou *« ter uma carrinha »* comme ils diront désormais, est une marque particulière de distinction, un signe de victoire, preuve d'une éthique de travail et pour les pentecôtistes, signe de bénédiction divine.

La précarité à l'arrivée, les obstacles et la méfiance ont été défiés grâce à la foi. Il s'agit bien ici de la foi pentecôtiste. Elle est visualisée par la grande colombe dorée, le Saint Esprit , qui est descendu sur les apôtres le jour de la Pentecôte et dont les *crentes* – les « croyants » comme ils disent – se sentent remplis exactement comme aux premiers temps chrétiens. Cette « incorporation » de l'Esprit saint, de la présence de Dieu, se manifeste par des dons particuliers, comme le parler en langues, les prophéties, les guérisons… Mais elle donne aussi une force, la conviction de « pouvoir plus ».

[259] Et non Psaumes 33, 2, comme il est indiqué sur la camionette.

Dieu est aussi la seule « personne » infaillible, digne de confiance à tout moment et en tout lieu. Il est un guide qui distingue entre le bien et le mal, mieux que quiconque, et qui parle à travers la Bible quand on veut et où on veut. Ce sont Ses préceptes qui serviront pour mesurer les autres, d'abord pour faire le tri entre ceux qui croient et ceux qui ne croient pas, ensuite pour faire le tri entre ceux qui se comportent selon Ses Lois et ceux qui ne font que jouer de leur apparence. Nés généralement dans des familles pentecôtistes, les migrants *crentes* emportent dans leurs bagages une foi déjà pentecôtiste. Elle est plus ou moins profonde mais ils en ont observé par le passé, directement ou indirectement, l'efficacité en temps de crise. Elle sera leur force mais également leur jauge pour se constituer un nouveau voisinage, généralement temporaire, dans les églises brésiliennes à Bruxelles. Celles-ci ne doivent donc pas être considérées comme des communautés harmonieuses, mais bien comme des lieux de voisinage, où ils trouvent des collègues, des amis, et parfois même une famille, mais aussi des *malandros*, des voyous.

Les références à Dieu sur les voitures et dans les commerces sont monnaie courante au Brésil. Sur les voitures, elles servent pour remercier Dieu de sa générosité : grâce à Lui, ils ont pu faire l'acquisition de cet objet, tout comme de sa valeur symbolique. Dans les commerces, elles fonctionnent un peu comme un sceau de qualité, garantissant que le patron est sérieux et fiable. En Belgique, ce sceau n'est cependant pas « reconnu » par les Belges, qui prétendument « ne connaissent pas Dieu » et « n'aiment pas parler de Dieu ».

Connaissant le besoin, et devoir, permanent du pentecôtiste de témoigner de *sa* foi pour répandre *la* foi, le message religieux sur cette camionnette pourrait apparaître comme un acte de prosélytisme. En réalité, malgré ses références à la Belgique, il ne s'adresse pas aux Belges. Il exprime de la gratitude, envers Dieu et envers une nation. Mais ce n'est pas la nation concrète, habitée par une population particulière, avec sa culture et son histoire, qui est visée. Il s'agit d'une nation plutôt abstraite, sans véritable sens au départ mais qui est devenue un territoire où l'on peut prospérer. C'est dans ce sens que la Belgique est une « nation heureuse dont l'éternel est le Dieu ». Car pour les pentecôtistes brésiliens, l'incrédulité de la population belge est notoire et source de perplexité. Cela est particulièrement vrai pour les femmes qui ont le plus de contact avec les Belges, car elles travaillent comme domestiques dans leurs maisons. L'image des maisons bourgeoises avec leurs « madames », riches mais gentilles, ouvertes et confiantes, est brouillée quand il apparaît que ces mêmes cœurs raffinés sont fermés à la présence de Dieu.

En fait, le message religieux sur la camionnette s'adresse plutôt aux autres Brésiliens, malgré l'utilisation des langues de Voltaire et de Vondel. D'ailleurs, pourquoi placer une publicité de FH Services dans ces deux langues dans *CCBNews*, une revue éditée par une église fréquentée uniquement par des Brésiliens – à savoir, la *Comunidade Cristã Brasileira*, ou l'église du pasteur Fernando ?

Le pasteur Fernando est un autre migrant brésilien. Il n'a pas lancé de société de construction, mais une entreprise religieuse. Sa survie et son succès dépendent du nombre de fidèles tout comme du montant collecté à travers les dîmes. Il semble que les affaires du pasteur Fernando « marchent » plutôt bien aussi, étant donné qu'il est à la tête de la plus grande église brésilienne en Belgique. Le pasteur Fernando aime bien afficher ses victoires sous le signe de Dieu, comme la régularisation urbanistique de son lieu culte. Il aime bien aussi se vanter des 1.000 Brésiliens qui fréquentent son église – en réalité quelque 400. Toutes ses victoires doivent être vues comme des témoignages de sa foi solide, étant donné que Dieu ne concède sa générosité qu'à ceux qui Lui sont entièrement fidèles. De la même manière, le patron de FH Services peut se montrer victorieux dans ses affaires, qui ont visiblement reçu la bénédiction de Dieu. Car ne l'a-t-Il pas béni avec des documents pour lui-même et pour sa société ? Ne l'a-t-Il pas aussi béni avec un ample parc de voitures ? En outre, dans *CCBNews*, il s'associe à l'entreprise prospère de son pasteur en le sponsorisant.

Pour certains donc la Belgique peut devenir une « nation heureuse dont l'éternel est le Dieu ». Mais la plupart, menant une vie qui se déroule dans un circuit quasi exclusivement lusophone, voire brésilien, ne pensent qu'à repartir au plus vite. Les migrants brésiliens vivent, comme certains disent, « avec le cœur là-bas » et n'arrivent pas à investir cet insignifiant pays de sens. A moins de le localiser dans une géographie plus ample, plus digne pourrait-on dire, religieuse. Ils en arrivent à réaliser que la Belgique abrite la capitale de l'Europe, capitale qui peut être imaginée comme un point à partir duquel la Bonne Nouvelle peut rayonner dans le monde, suivant l'injonction dans Matthieu (28, 19) : « Allez donc : de toutes les nations faites des disciples, les baptisant au nom du Père et du Fils et du Saint-Esprit ». Cette vision est inspirée aussi par la diversité culturelle, religieuse et linguistique qui les entoure : l'évangélisation du monde signifie la gestion des différences pour créer un seul univers sous le règne de Dieu. Bruxelles émerge comme un lieu où ils peuvent avoir une première expérience en missions interculturelles. Les pentecôtistes brésiliens développent un discours missionnaire soutenu, qui n'est pas réellement mis en pratique mais une façon de faire face à l'incompréhension, l'étrangeté, le manque de sens. La Belgique avec Bruxelles comme capitale de l'Europe acquiert ainsi une sorte de valeur ajoutée à celle de la nation dans laquelle on peut prospérer. C'est ainsi que pour celui qui a le cœur rempli de Dieu, la Belgique peut devenir doublement une « nation heureuse dont l'éternel est le Dieu ». Ce nouveau sens qui naît du non-sens est bâti *in situ*, et non pas depuis le Brésil.

De multiples églises ont surgi, en particulier à Bruxelles, et elles ne sont généralement pas le résultat du zèle missionnaire dont les Pentecôtistes au Brésil sont si fiers. Elles sont principalement l'œuvre de « simples » migrants. Certains étaient déjà pasteurs au Brésil, d'autres s'inventent pasteur à Bruxelles. Et la plupart d'entre eux travaillent dans le bâtiment. En tant que pasteurs, ils mettent leurs réseaux en route, font venir d'autres pasteurs depuis le Brésil ou s'affilient à de grandes

dénominations brésiliennes. Mais rappelez-vous, l'église fonctionne comme un voisinage, où les migrants rencontrent toutes sortes de compatriotes, des amis jusqu'aux *malandros*. Les Brésiliens sont de toutes les espèces, à l'extérieur mais aussi à l'intérieur de l'église. Et à ce propos, aucune distinction ne doit être faite entre les pasteurs et les « simples » fidèles. La multiplication des églises est la conséquence des nombreuses tensions et du doute concernant l'intégrité morale et professionnelle des pasteurs. Cela mène à la dissidence, à l'atomisation du paysage pentecôtiste brésilien à Bruxelles et à une lutte pour la légitimité. D'où l'affiliation aux dénominations au pays, comme une stratégie de légitimation. Simultanément, ce nouveau lien transnational et plus ou moins institutionnalisé renforce le discours missionnaire en Belgique, mais aussi au Brésil. Car « là-bas en bas », la dénomination augmente son autorité locale en se positionnant dans une perspective globale. Au Brésil, et plus encore à Bruxelles, la dissidence, l'affiliation et le discours missionnaire couvrent les efforts continuels des pasteurs pour préserver leur capital social et spirituel, pour défendre leur statut de *crente* et pasteur sincère – qui ne prétend pas simplement vivre selon les Lois de Dieu pour empocher la dîme des fidèles ou tromper ses ouvriers et s'enrichir personnellement.

Enfin, *a carrinha* donc. Le message chrétien sur la camionnette exprime de la gratitude envers Dieu et démontre que la foi mène à la prospérité. De cette manière, le patron se positionne dans un univers hiérarchisé, qui n'est plus tant régi par des critères économiques que par des critères religieux. Ainsi, la camionnette est à la fois symbole et support pour énoncer ce nouveau critère de catégorisation pertinent. Le message signifie que le patron est un vrai fidèle de Dieu. Il ne doit pas en convaincre les Belges, comme des clients ou des convertis potentiels. Il doit en convaincre les Brésiliens, comme ouvriers, collègues ou peut-être amis potentiels. La flagrance de l'enseigne, répétée sur les multiples véhicules et à la vue de tous, doit persuader les Brésiliens que sa prospérité n'est pas le résultat de *malandragem* mais d'un comportement selon les Lois de Dieu – en d'autres termes, « pas besoin de m'envier ni de me dénoncer ».
Maintenant, à eux de voir ce qu'il en est. Est-ce de l'apparence, voire du bluff, ou vraiment le témoignage d'une foi profonde ? Pour ce faire, ils s'introduiront donc, par l'église, dans le voisinage du patron. Et c'est Dieu qui aura le fin mot.

Références citées

AGAMBEN G., 1997, *Homo sacer : le pouvoir souverain et la vie nue*, Paris, Seuil.

AGIER M., 1999, *L'invention de la ville. Banlieues, townships, invasions et favelas*, Amsterdam, Editions des archives contemporaines.

AGIER M., 2000, *Anthropologie du carnaval. La ville, la fête et l'Afrique à Bahia*, Marseille, Editions Paranthèses/IRD.

AGIER M., 2009, *Esquisses d'une anthropologie de la ville. Lieux, situations, mouvements*, Louvain-la-Neuve, Academia Bruylant (Anthropologie prospective, 5).

AGIER M., 2011, *Le couloir des exilés. Etre étranger dans un monde commun*, Bellecombe-en-Bauges, Editions du Croquant.

ALEM J.M., 2004, « Rodeios: a fabricação de uma identidade caipira-sertaneja-country no Brasil », *Revista USP*, 64, p. 97‑121.

ALMEIDA R. DE, 2013, « Transition, transit et transmission religieux au Brésil », Colloque Nouveaux mouvements religieux. Retours croisés des Afriques aux Amériques, Genève, 26 avril 2013.

ALMEIDA R. DE, MONTERO P., 2001, « Trânsito religioso no Brasil », *São Paulo em Perspectiva*, *15*, 3, p. 92‑101.

ALVES H.A., 2005, *L'immigration des Brésiliens sans papiers à Bruxelles. Au-delà des raisons économiques*, Mémoire de licence, Louvain-la-Neuve, Université Catholique de Louvain.

ALVES J.C.S., RIBEIRO L., 2002, « Migração, religião e transnacionalismo: o caso dos brasileiros no sul da Flórida », *Religião e Sociedade*, *22*, 2, p. 65‑90.

ANDERSON A., 2004, *An Introduction to Pentecostalism*, New York, Cambridge University Press.

ANDERSON A., 2007, *Spreading Fires. The Missionary Nature of Early Pentecostalism*, London, SCM Press.

ANDRADE E.S., 2010, *A visão celular no governo dos 12. Estratégias de crescimento, participação e conquista de espaços entre os batistas soteropolitanos de 1998 a 2008*, Dissertação de mestrado, Salvador, Universidade Federal de Bahia.

ANDRADE E.S., s. d., « Na Igreja, nas casas e nas ruas: estratégias de expansão e participação na visão celular no Governo dos 12 ».

ANDRADE K. DOS S., BASTIANI C., 2011, « O mito paraupava na toponímia », *Estudosda Língua(gem)*, *9*, 1, p. 71‑89.

ASSIS D., 2012, « Goiânia, a cidade mais desigual », *O Popular*, 22 août 2012.

ASSIS G. DE O., 1999, « Estar aqui..., estar lá...: uma cartografia da emigração valadarense para os EUA », dans REIS R.R., SALES T. (dirs.), *Cenas do Brasil migrante*, São Paulo, Boitempo, p. 125‑166.

AUBRÉE M., 2001a, « Dynamiques comparées de l'Eglise universelle du royaume de Dieu au Brésil et à l'étranger », dans BASTIAN J.-P., CHAMPION F., ROUSSELET K. (dirs.), *La globalisation du religieux*, Paris, L'Harmattan, p. 113‑124.

AUBRÉE M., 2001b, « Dynamique des transformations religieuses au Brésil », dans BASTIAN J.-P. (dir.), *La modernité religieuse en perspective comparée. Europe latine-Amérique latine*, Paris, Karthala, p. 213‑223.

AUBRÉE M., 2003a, « France », dans CORTEN A., DOZON J.-P., ORO A.P. (dirs.), *Les nouveaux conquérants de la foi. L'Eglise universelle du royaume de Dieu*, Paris, Karthala, p. 159‑164.

AUBRÉE M., 2003b, « La "force du Saint-Esprit" au service de la mondialisation », *Tiers-Monde*, *44*, 173, p. 65‑80.

AUBRÉE M., 2003c, « Un néo-pentecôtisme brésilien parmi les populations immigrées en Europe de l'Ouest », *Anthropologie et Sociétés*, *27*, 1, p. 65‑84.

AUBRÉE M., 2004, « Quel rapport à l'ethnicité pour les filiales européennes de l'EURD ? », dans BASTIAN J.-P. (dir.), *La recomposition des protestantismes en Europe latine. Entre émotion et tradition*, Genève, Labor et Fides, p. 299‑314.

AUGÉ M., 1992, *Non-lieux. Introduction à une anthropologie de la surmodernité*, Paris, Editions du Seuil (La librairie du XXIe siècle).

BAETEN G., 2001, « Clichés of Urban Doom: The Dystopian Politics of Metaphors for the Unequal City - A View from Brussels », *International Journal of Urban and Regional Research*, *25*, 1, p. 55‑69.

BARTH F., 1969, *Ethnic Groups and Bounderies. The Social Organization of Culture Difference*, Long Grove, Waveland Press.

BASTIDE R., 1999 [1957], *Brésil. Terre des contrastes*, Paris, L'Harmattan.

BATINE R., 2003, *Exclusão e anestesia social. Um estudo sobre a IURD do Chamanculo na cidade de Maputo*, Dissertação de licenciatura, Maputo, Universidade Eduardo Mondlane.

BAUBÉROT J., WILLAIME J.-P., 1987, *Le protestantisme*, Paris, M.A. Editions.

BAUMAN Z., 2012, *Liquid Modernity*, Cambridge/Malden, Polity.

BECKHAM W.A., 1997, *The Second Reformation. Reshaping the Church for the 21st Century*, Houston, Texas, Touch Publications.

BELTRÁN CELY W.M., 2012, *Pluralización religiosa y cambio social en Colombia*, Thèse de doctorat, Paris, Université Sorbonne Nouvelle - Paris 3.

BENGSTON J., 2002, *Manual da Igreja em Células*, Belém, Igreja do Evangelho Quadrangular.

BERTRAN P., 2000, *História da terra e do homem no Planalto Central. Eco-história do distrito federal do indígena ao colonizador*, Brasília, Verano.

BERTRAN P., 2013, « Prefácio à 1a Edição », dans CHAUL N.F. (dir.), *Caminhos de Goiás. Da construção da decadência aos limites da modernidade*, Goiânia, UFG.

BLAQUART J.-L., 2012, « Y a-t-il des traditions de conversion? », *ThéoRèmes [en ligne]*, 3.

BOURDIEU P., 1980a, « Le capital social », *Actes de la recherche en sciences sociales*, *31*, 31, p. 2‑3.

BOURDIEU P., 1980b, *Le sens pratique*, Paris, Editions de Minuit.

BOYER V., 2008, *Expansion évanglique et migrations en Amazonie brésilienne*, Marseille/Paris, IRD/Karthala.

BURJACK G., 2014, *Videira Igreja em células: o uso do marketing multinível como estratégia de crescimento*, Dissertação de mestrado, Goiânia, Pontífica Universidade Católica de Goiás.

CAMPOS F.I., 2009, « A política tradicional: 1930 a 1960 », dans SOUZA D.B. DE (dir.), *Goiás. Sociedade & Estado*, Goiânia, Cânone editorial, p. 9‑47.

CAMPOS L.S., 1999, « A Igreja universal do reino de Deus, um empreendimento religioso atual e seus modus de expansão (Brasil, África e Europa) », *Lusotopie 1999*, p. 355‑367.

CAPONE S., 2010, « Religions "en migration" : de l'étude des migrations internationales à l'approche transnationale », *Autrepart*, 56, p. 235‑259.

CARLOT P., 2014, « Contrôles à la Stib : un piège à sans papiers? Une députée Ecolo s'inquiète », *rtbf.be,* 13 mars 2014.

CARNEIRO M., 2004, « Em nome do marketing. Igreja evangélica organizada como franquia torna-se o maior fenômeno desde o surgimento da Universal do Reino de Deus », *Veja*, 29 septembre 2004.

CARVALHO V.N.C. DE, 2007, « Oscilações e tendências da migração latino-americana na Bélgica: uma análise do caso brasileiro », V Congrès Européen des Lationaméricanistes - CEISAL, Bruxelles, avril 2007.

CASTELLANOS C., 1998, *Sueña y ganarás el mundo*, Sunny Isles Beach, Florida, G12 Editores.

CASTELLANOS C., 1999, *Liderazgo de éxito a través de los 12*, Sunny Isles Beach, Florida, G12 Editores.

CASTELLANOS C., 2001, *La escalera del éxito*, Sunny Isles Beach, Florida, G12 Editores.

CASTELLANOS C., 2003, *La revelación de la Cruz. Una experiencia que transformará su vida*, G12 Editores.

CHAMBRE DES REPRÉSENTANTS DE BELGIQUE, 1997, *Enquête parlementaire visant à élaborer une politique en vue de luter contre les pratiques illégales des sectes et le danger qu'elles représentent pour la société et pour les personnes, particulièrement les mineurs d'âge*, Session ordinaire du 28 avril 1997, 313/7 – 95/96.

CHAUL N.F., 2013, *Caminhos de Goiás. Da construção da decadência aos limites da modernidade*, Goiânia, UFG.

CHAUL, N.F., RIBEIRO, P.R. (dirs.), 2001, *Goiás: identidade, paisagem e tradição*, Goiânia, UCG.

CHO P.Y., 1981, *Successful Home Cell Groups*, Plainfield, New Jersey, Logos International.

COMISKEY J., 1997, *Cell-based Ministry: a Positive Factor for Church Growth in Latin America*, Doctoral dissertation, Pasadena, Fuller Theological Seminary.

COMISKEY J., 1999, *Groups of 12. A New Way to Mobilize Leaders and Multiply Groups in Your Church*, Houston, Texas, Touch Publications.

COMISKEY J., 2002, *From 12 to 3. How to Apply G-12 Pinciples in Your Church*, Houston, Texas, TOUCH Outreach Ministries.

COMISKEY J., 2011, *Myths & Truths of the Cell Church. Key Principles that Make or Break Cell Ministry*, Moreno Valley, California, CCS Publishing.

COMISKEY J., 2012, *Biblical Foundations for the Cell-based Church. New Testament Insights for the 21st Century Church*, Moreno Valley, California, CCS Publishing.

CONCEIÇÃO K.C.S., 2013, *Um fantasma assombra a igreja: a reação da Assembléia de Deus em Feira de Santana ao G12 (1998-2006)*, Dissertação de mestrado, Feira de Santana, Universidade Estadual de Feira de Santana.

CORRÊA M.M. DA S., 2001, « Naturalistas e viajantes estrangeiros em Goiás (1800-1850) », dans CHAUL N.F., RIBEIRO P.R. (dirs.), *Goiás: identidade, paisagem e tradição*, Goiânia, UCG, p. 75‑121.

CORTEN A., 1995, *Le pentecôtisme au Brésil. Emotion du pauvre et romantisme théologique*, Paris, Karthala.

CORTEN A., 2003a, « Afrique du Sud », dans CORTEN A., DOZON J.-P., ORO A.P. (dirs.), *Les nouveaux conquérants de la foi. L'Eglise universelle du royaume de Dieu*, Paris, Karthala, p. 119‑124.

CORTEN A., 2003b, « Du réveil est-africain au pentecôtisme », *Canadian Journal of African Studies/Revue Canadienne des Etudes Africaines*, *37*, 1, p. 28‑47.

CORTEN A., 2003c, « Les pentecôtismes dans le recodage du politique par le religieux », *Religiologiques*, 26, p. 257‑280.

CORTEN, A., DOZON, J.-P., ORO, A.P. (dirs.), 2003a, *Les nouveaux conquérants de la foi. L'Eglise universelle du royaume de Dieu*, Paris, Karthala.

CORTEN A., DOZON J.-P., ORO A.P., 2003b, « Introduction - Un empire: une histoire à succès », dans CORTEN A., DOZON J.-P., ORO A.P. (dirs.), *Les nouveaux conquérants de la foi. L'Eglise universelle du royaume de Dieu*, Paris, Karthala, p. 193‑195.

CORTEN A., DOZON J.-P., ORO A.P., 2003c, « Introduction - Atlantique Nord », dans CORTEN A., DOZON J.-P., ORO A.P. (dirs.), *Les nouveaux conquérants de la foi. L'Eglise universelle du royaume de Dieu*, Paris, Karthala, p. 127‑129.

COSTA S., 2001, « A mestiçagem e seus contrários. Etnicidade e nacionalidade no Brasil contemporâneo », *Tempo Social. Revista de sociologia USP*, *13*, 1, p. 143‑158.

COUR CONSTITUTIONNELLE, 2009, « Arrêt n° 174/2009 du 3 novembre 2009 », Cour Constitutionnelle de Belgique.

COX H., 2001, *Fire From Heaven. The Rise of Pentecostal Spirituality and the Reshaping of Religion in the Twenty-first Century*, Cambridge, Massachusetts, Da Capo Press.

CRAHAY P., 2004a, « Histoire du développement urbanistique de Saint-Gilles. De 1840 à nos jours », Bruxelles, Ministère de la Région de Bruxelles-Capitale.

CRAHAY P., 2004b, « Histoire du développement urbanistique de Saint-Gilles. Des origines à 1840 », Bruxelles, Ministère de la Région de Bruxelles-Capitale.

CRUZ E SILVA T., 2003, « Mozambique », dans CORTEN A., DOZON J.-P., ORO A.P. (dirs.), *Les nouveaux conquérants de la foi. L'Eglise universelle du royaume de Dieu*, Paris, Karthala, p. 109‑117.

CTIF, 2013, *Le livre blanc de l'argent noir. 20 ans de lutte contre le blanchiment et le financement du terrorisme*, Bruxelles, CTIF.

DAHER T., 2009, « O projeto original de Goiânia », *Revista UFG*, *11*, 6, p. 77‑90.

DAMATTA R., 1986, *O que faz o brasil, Brasil?*, Rio de Janeiro, Rocco.

DAMATTA R., 1993, *Conta de mentiroso. Sete ensaios de antropologia brasileira*, Rio de Janeiro, Rocco.

DAMATTA R., 1997a, *A casa & a rua. Espaço, cidadania, mulher e morte no Brasil*, Rio de Janeiro, Rocco.

DAMATTA R., 1997b, *Carnavais, malandros e heróis. Para uma sociologia do dilema brasileiro*, Rio de Janeiro, Rocco.

DA SILVA FILHO O.C., 2010, *Educação cristã na igreja em células: análise crítica da concepção de ensino no modelo de treinamento do Ministério Igreja em Células no Brasil*, Dissertação de mestrado, São Leopoldo, Escola Superior de Teologia.

DAWSON J., 2001, *Taking Our Cities for God. How to Break Spiritual Strongholds*, Lake Mary, Florida, Charisma House.

DE CALUWÉ D., 2013, *Cureghem. Partie 1 Contexte historique*, Bruxelles, Beeldenstorm/Het Zuiden in Zicht/Oxfam-Wereldwinkel Heist-Goor - Hulsthout/Intal-ICS Heist-op-den-Berg/MAKS/Ecole sans Racisme/Tochten van Hoop Brussel.

DEJEAN F., 2010, *Les dimensions spatiales et sociales des Eglises évangéliques et pentecôtistes en banlieue parisienne et sur l'île de Montréal*, Thèse de doctorat, Paris/Montréal, Université Paris Ouest-Nanterre-La Défense/Université du Québec.

DELIVET P., 2014, « La libre circulation des personnes au sein de l'Union européenne : principe, enjeux et défis », *Question d'Europe*, 312.

DELVAUX S., 2009, *La place des réseaux sociaux dans le processus migratoire. Le cas des Brésiliens en Belgique*, Mémoire de master, Louvain-la-Neuve, Université Catholique de Louvain.

DEMART S., 2010, *Les territoires de la délivrance. Mises en perspectives historique et plurilocalisée du Réveil congolais (Bruxelles, Kinshasa, Paris, Toulouse)*, Thèse de doctorat, Toulouse/Louvain-la-Neuve, Université de Toulouse-le-Mirail/Université Catholique de Louvain.

DE THEIJE M., 2012, « Reading the City Religious: Urban Transformations and Social Reconstruction in Recife, Brazil », dans PINXTEN R., DIKOMITIS L. (dirs.), *When God Comes to Town. Religious Traditions in Urban Contexts*, New York/Oxford, Berghahn Books (Culture and politics/politics and culture series), p. 97‑113.

DEVILLÉ B., 2010, *Anti-trafficking Day 2010. Trafficking in Human Beings for Labour Exploitation. Actes du colloque*, p. 33‑34.

DEVOS V., DAMS K., 2010, *Lusobelgae. Un documentaire sur les Portugais de Bruxelles*, Bruxelles, Office for Urban Reporting.

DIAS C.L. E S., 2009a, *Os neopentecostais em Feira de Santana: « Visão celular no modelo dos 12 ao Mover Celular do Fruto Fiel »*, Dissertação de mestrado, Feira de Santana, Universidade Estadual de Feira de Santana.

DIAS C.L. E S., 2009b, « Neopentecostalismo e “visão celular no modelo dos 12”: novas formas de ser protestante no Brasil », ANPUH - XXV Simpósio Nacional de História, Fortaleza, 2009.

DIAS E., 2014, « A classe C agora tem carro. Mas não há vagas no Flamboyant », *Jornal Opção*, 17 janvier 2014.

DORAN M.-C., 2003, « Mexique », dans CORTEN A., DOZON J.-P., ORO A.P. (dirs.), *Les nouveaux conquérants de la foi. L'Eglise universelle du royaume de Dieu*, Paris, Karthala, p. 89‑91.

DOZON J.-P., 2003, « Côte d'Ivoire », dans CORTEN A., DOZON J.-P., ORO A.P. (dirs.), *Les nouveaux conquérants de la foi. L'Eglise universelle du royaume de Dieu*, Paris, Karthala, p. 97‑102.

DROZ Y., 2003, « Kenya », dans CORTEN A., DOZON J.-P., ORO A.P. (dirs.), *Les nouveaux conquérants de la foi. L'Eglise universelle du royaume de Dieu*, Paris, Karthala, p. 103‑108.

DUPONT G., 2006, « Un pasteur brésilien arrêté », *La Dernière Heure*, 3 janvier 2006.

DURKHEIM E., 2008 [1912], *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, Paris, Quadrige/PUF.

EVANS-PRITCHARD E.E., 1976, *Witchcraft, Oracles, and Magic among the Azande*, Oxford, Clarendon Press.

EVANS Y., 2010, « Brasileiros em Londres. Um perfil socioeconômico », *Travessia - Revista do migrante*, 16, p. 8‑19.

EVANS Y., 2014, « Perfil da imigração brasileira na Inglaterra », 3° Seminário de estudos sobre imigração brasileira na Europa, London, 4 avril 2014.

EVANS Y., TONHATI T., DIAS G.T., BRIGHTWELL M. DAS G., SHERINGHAM O., SOUZA A., SOUZA C., 2010, « Por uma vida melhor: brasileiras e brasileiros em Londres, 2010 », London, GEB.

FADIL N., 2014, « Brussels as a Landscape of Fear: Containing “Otherness” », dans PETER F., ORTEGA R. (dirs.), *Islamic Movements of Europe. Public Religion and Islamophobia in the Modern World*, London, I.B.Tauris, p. 315‑329.

FADIL N., 2015, « Multiculturalisme. Voorbij het dader- en slachtofferschap », *Tijdschrift voor Herstelrecht*, *15*, 3, p. 69‑76.

FARIA K.D., AMORIM A., DIAS C.A., SIQUEIRA S., 2008, « Emigração e protestantismo: vivência religiosa de fiéis evangélicos em contexto migratório », *Anais do XIII Seminário sobre economia mineira*.

FAUSTO B., 2012, *História do Brasil*, São Paulo, USP.

FAVRET-SAADA J., 1977, *Les mots, la mort, les sorts*, Paris, Gallimard (Folio essais).

FONSECA L., MALHEIROS J.M., SILVA S., 2005, « Portugal », dans NIESSEN J., SCHIBEL Y., THOMPSON C. (dirs.), *Current Immigration Debates in Europe: A Publication of the European Migration Dialogue*, Bruxelles/Lisbonne, Migration Policy Group.

FOUDA A.P., 2013, « Le Brésil au Cameroun par les églises pentecôtistes », Colloque Nouveaux mouvements religieux - retours croisés des Afriques aux Amériques, Genève, 26 avril 2013.

FOYER, 2011, *Een verhaal van één taal, één stad en drie continenten. De Angolese, Braziliaanse en Portugese bevolking van Brussel*, Bruxelles, Regionaal Integratiecentrum Foyer Brussel vzw (Nieuwe migraties, 8).

FRATTARI N.F., 2011, « Discursos e representações do medo e da violência na cidade de Goiânia », dans SOUZA D.B. DE (dir.), *Violência urbana em Goiás. Práticas e representações*, Goiânia, Cânone editorial, p. 79‑112.

FRESTON P., 1995, « Pentecostalism in Brazil: A Brief History », *Religion*, 25, p. 119‑133.

FRESTON P., 1999, « A Igreja universal do reino de Deus na Europa », *Lusotopie 1999*, p. 383‑403.

FRESTON P., 2001, « The Transnationalisation of Brazilian Pentecostalism: The Universal Church of the Kingdom of God », dans CORTEN A., MARSHALL-FRATANI R. (dirs.), *Between Babel and Pentecost. Transnational Pentecostalism in Africa and Latin America*, Bloomington & Indianapolis, Indiana University Press, p. 196‑215.

FRESTON P., 2003, « L'Eglise universelle du royaume de Dieu en Asie. Le défi de l'universalité », dans CORTEN A., DOZON J.-P., ORO A.P. (dirs.), *Les nouveaux conquérants de la foi. L'Eglise universelle du royaume de Dieu*, Paris, Karthala, p. 167‑190.

FRESTON P., 2005, « The Universal Church of the Kingdom of God: a Brazilian Church finds success in Southern Africa », *Journal of Religion in Africa*, *35*, 1, p. 33‑65.

FRESTON P., 2008, « The Religious Field among Brazilian Migrants in the United States », dans JOUËT-PASTRÉ C., BRAGA L.J. (dirs.), *Becoming Brazuca. Brazilian Immigration to the United States*, Cambridge, Massachusetts, Harvard University David Rockefeller Center for Latin American Studies, p. 255‑268.

FRESTON P., 2010, « Reverse Mission: A Discourse in Search of Reality? », *PentecoStudies*, *9*, 2, p. 153‑174.

FRIGERIO A., 2007, « Analyzing Conversion in Latin America. Theoretical Questions, Methodological Dilemmas, and Comparative Data from Argentina and Brazil », dans STEIGENGA T.J., CLEARY E.L. (dirs.), *Conversion of a Continent. Contemporary Religious Change in Latin America*, New Brunswick, New Jersey, London, Rutgers University Press, p. 33‑51.

FROSSARD M.S., 2013, *« Caminhando por terras bíblicas »: religião, turismo e consumo nas caravanas evangélicas brasileiras para a Terra Santa*, Tese de doutorado, Juiz de Fora, Universidade Federal de Juiz de Fora.

FUGII W., 2010, « Jovens universitários brasileiros nas linhas de produção japonesas », *Travessia - Revista do migrante*, 67, p. 7‑19.

GALLI U., 2007, *A história do batismo cultural de Goiânia*, Goiânia, UCG/Contato Comunicações.

GAMA V.S., 2010, *G12 neopentecostal: os batistas em uma nova forma de ser evangélico. Surgimento, desenvolvimento e rupturas em Feira de Santana (1999-2006)*, Monografia de graduação, Feira de Santana, Universidade Estadual de Feira de Santana.

GARRARD-BURNETT V., 2003, « United States », dans CORTEN A., DOZON J.-P., ORO A.P. (dirs.), *Les nouveaux conquérants de la foi. L'Eglise universelle du royaume de Dieu*, Paris, Karthala, p. 131‑140.

GASPAR G.D., 2006, *« É dando que se recebe »: a Igreja Universal do Reino de Deus e o negócio da fé em Moçambique*, Dissertação de mestrado, Salvador, Universidade Federal da Bahia.

GATELY S., 2012, *God's Surprise: the New Movements in the Church*, Dublin, Veritas Publications.

GIBSON A.M., 2012, *Post-Katrina Brazucas: Brazilian Immigrants in New Orleans*, New Orleans, University of New Orleans Press.

GOMES A.M., BAPTISTA S., 2003, « Imigração, desenvolvimento regional e mercado de trabalho - o caso português », *Estudos regionais*, 1, p. 99‑132.

GOMES E.E., 2010, *Ensaios etnográficos sobre a socialização da juventude para a sexualidade e a fé: « vem, você vai gostar! »*, Dissertação de mestrado, São Paulo, Universidade de São Paulo.

GOOREN H., 2010, *Religious Conversion and Disaffiliation. Tracing Patterns of Change in Faith Practices*, New York, Palgrave Macmillan.

GRANOVETTER M.S., 1973, « The strength of weak ties », *Chicago Journals*, *78*, 6, p. 1360‑1380.

GRZYMALA-KAZLOWSKA A., 2005, « From Ethnic Cooperation to In-group Competition: Undocumented Polish Workers in Brussels », *Journal of ethnic and migration studies*, *31*, 4, p. 675‑697.

HERVIEU-LÉGER D., 2001, « Quelques paradoxes de la modernité religieuse : crise de l'universel, planétarisation culturelle et renforcements communautaires », *Futuribles - Analyse et prospectives*, 26, p. 99‑109.

HOBSBAWM, E., RANGER, T. (dirs.), 2012, *The Invention of Tradition*, Cambridge, Cambridge University Press.

HOLANDA S.B. DE, 2011 [1936], *Raízes do Brasil*, São Paulo, Companhia das Letras.

HURTIG J.D., 2000, « Hispanic Immigrant Churches and the Construction of Ethnicity », dans LIVEZEY L.W. (dir.), *Public Religion and Urban Transformation. Faith in the City*, New York/London, New York University Press, p. 29‑55.

IBGE, 2009, « Pesquisa nacional por amostra de domicílios », 30, Rio de Janeiro, IBGE.

INFANTE A., 2011, « Brasileiro pede ajuda na internet para abandonar crise espanhola », *BBC Brasil*, 21 octobre 2011.

IOM, 2009, « Assessment of Brazilian Migration Patterns and Assisted Voluntary Return Programme from selected European Member Sates to Brasil. Research Report September 2007-February 2009 », Bruxelles, IOM.

JANSSENS G., 1993, « De reis van Koning Albert en Koningin Elisabeth naar Brazilië in 1920 », dans STOLS E., BLEYS R. (dirs.), *Vlaanderen en Latijns-Amerika. 500 jaar confrontatie en métissage*, Antwerpen, Mercatorfonds, p. 309‑321.

KAMP L. VAN DE, 2010, « Burying Life: Pentecostal Religion and Development in Urban Mozambique », dans BOMPANI B., FRAHM-ARP M. (dirs.), *Development and Politics from Below. Exploring Religious Spaces in the African State*, London, Palgrave Macmillan, p. 152‑171.

KAMP L. VAN DE, 2011a, *Violent Conversion. Brazilian Pentecostalism and the Urban Pioneering of Women in Mozambique*, Doctoral dissertation, Amsterdam, Vrije Universiteit.

KAMP L. VAN DE, 2011b, « Converting the Spirit Spouse: The Violent Transformation of the Pentecostal Female Body in Maputo, Mozambique », *Ethnos*, *76*, 4, p. 510‑533.

KAMP L. VAN DE, 2013a, « Public Counseling: Brazilian Intimate Performances among Urban Women in Mozambique », *Culture, Health & Sexuality*, *15*, S4, p. S523‑S536.

KAMP L. VAN DE, 2013b, « South-South Transnational Spaces of Conquest: Afro-Brazilian Pentecostalism, Feitiçaria and the Reproductive Domain in Urban Mozambique », *Exchange*, 42, p. 343‑365.

KAMP L. VAN DE, DIJK R. VAN, 2010, « Pentecostals Moving South-South: Brazilian and Ghanaian Transnationalism in Southern Africa », dans ADOGAME A., SPICKARD J. (dirs.), *Religion Crossing Bounderies: Transnational Dynamics in Africa and the New African Diasporic Religions*, Leiden, Brill (Religion and Social Order series), p. 123‑142.

KANG C., 2004, « Ressources for Studies of David Yonggi Cho », *Asian Journal of Pentecostal Studies*, *7*, 1, p. 149‑175.

KEBBE V.H., 2011, « Reordenações na família decasségui. Dilemas e desafios. », *Travessia - Revista do migrante*, 69, p. 19‑30.

KESTELOOT C., 2013, « Socio-spatial fragmentations and governance », dans CORIJN E., VEN J. VAN DE (dirs.), *The Brussels Reader. A Small World City to Become the Capital of Europe*, Bruxelles, VUBPress (Urban Notebooks/Stadsschriften/Cahiers Urbains), p. 110‑149.

LAURENT P.-J., 2003, *Les pentecôtistes du Burkina Faso. Mariage, pouvoir et guérison*, Paris, IRD/Karthala.

LAURENT P.-J., FURTADO C., 2008, « Le pentecôtisme brésilien au Cap-Vert. L'Eglise Universelle du Royaume de Dieu », *Archives de sciences sociales des religions*, 143, p. 113‑131.

LAURENT P.-J., FURTADO C., PLAIDEAU C., 2009, « L'Eglise Universelle du Royaume de Dieu au Cap-Vert », *Bulletin de l'APAD*, 29-30, p. 19‑39.

LAURENT P.-J., PLAIDEAU C., 2010, « Pentecôtismes et néo-pentecôtismes: religions de l'accumulation? », *Revue théologique de Louvain*, 41, p. 208‑242.

LAURENT P.-J., PLAIDEAU C., 2012, « L'Eglise des Miracles au Cap-Vert. Dissidence ou clonage dans la mouvance néo-pentecôtiste? », *Anthropos*, 107, p. 13‑33.

LEMAIRE, G. (dir.), 1986, *Bruxelles : un canal, des usines et des hommes*, Bruxelles, La Fonderie (Les Cahiers de la Fonderie, 1).

LÉVI-STRAUSS C., 1955, *Tristes tropiques*, Paris, Plon.

LIMA, J.J.F., MOYSÉS, A. (dirs.), 2009, *Como andam Belém e Goiânia*, Rio de Janeiro, Letra Capital/Observatório das Metrópoles.

LOURENÇO A., CUNHA J., 2012a, « "Foi um choque voltar ao interior", conta brasileira », *Folha de São Paulo*, 6 mars 2012.

LOURENÇO A., CUNHA J., 2012b, « De volta ao país, brasileiros sofrem "síndrome do regresso" », *Folha de São Paulo*, 6 mars 2012.

LUCA N., 2000, « La conquête de la modernité par les nouveaux mouvements chrétiens coréens », *Social Compass*, *47*, 4, p. 525‑539.

LUCA N., 2012, *Y croire et en rêver. Réussir dans le marketing relationnel de multiniveaux*, Paris, L'Harmattan (Religions en questions).

MAFRA C., 1999, « Religiosidades em trânsito. O caso da Igreja universal do reino de Deus no Brasil e em Portugal », *Lusotopie 1999*, p. 369‑382.

MAFRA C., 2000, « Relatos compartilhados: experiências de conversão ao pentecostalismo entre brasileiros e portugueses », *Mana*, *6*, 1, p. 57‑86.

MAFRA C., 2003, « Portugal », dans CORTEN A., DOZON J.-P., ORO A.P. (dirs.), *Les nouveaux conquérants de la foi. L'Eglise universelle du royaume de Dieu*, Paris, Karthala, p. 141‑149.

MAFRA C., SWATOWISKI C., SAMPAIO C., 2012, « O projeto pastoral de Edir Macedo. Uma igreja benevolente para individuos ambiciosos? », *Revista brasileira de ciências sociais*, *27*, 78, p. 81‑96.

MAFRA C., SWATOWISKI C., SAMPAIO C., 2013, « Edir Macedo's pastoral project: a globally integrated pentecostal network », dans ROCHA C., VÁSQUEZ M.A. (dirs.), *The Diaspora of Brazilian Religions*, Leiden/Boston, BRILL, p. 45‑67.

MAGALHÃES B.C., 2010, *Imaginaire et réalité. Les motivations des Brésiliennes à venir et rester en Belgique*, Mémoire de master, Louvain-la-Neuve, Université Catholique de Louvain.

MANSO C.F.A., 2001, *Goiânia. Uma concepção urbana, moderna e contemporânea. Um certo olhar*, Goiânia, Edition de l'auteure.

MAREELS E., 2010a, *Quand la méfiance fait trop souffrir. L'Eglise universelle du Royaume de Dieu, « non-communauté » des immigrés brésiliens de Bruxelles*, Mémoire de master, Louvain-la-Neuve, Université Catholique de Louvain.

MAREELS E., 2010b, « When distrust causes too much suffering. Or why there are (few) Brazilians in the Universal Church of the Kingdom of God in Brussels » CARVALHO F., SOUZA M.B., CALLOU M., RUBIRALTA M. (dirs.), *Atas do 1° Seminário de estudos sobre imigração brasileira na Europa*, Barcelona, Universitat de Barcelona, p. 154‑161.

MAREELS E., 2014, « L'Eglise universelle du Royaume de Dieu, "non-communauté" des immigrés brésiliens de Bruxelles », dans HERMESSE J., PLAIDEAU C., SERVAIS O. (dirs.), *Dynamiques contemporaines des pentecôtismes*, Louvain-la-Neuve, Academia/L'Harmattan (Investigations d'Anthropologie Prospective, 9), p. 27‑39.

MARGOLIS M.L., 1993, *Little Brazil. An ethnography of Brazilian Immigrants in New York City*, Princeton, New Jersey, Princeton University Press.

MARGOLIS M.L., 2013, *Emigrés from the Land of Soccer and Samba*, Madison, Wisconsin, University of Wisconsin Press.

MARIANO R., 2004, « Expansão pentecostal no Brasil: o caso da Igreja Universal », *Estudos avançados*, *18*, 52, p. 121‑139.

MARIANO R., 2010, *Neopentecostais. Sociologia do novo pentecostalismo no Brasil*, São Paulo, Edições Loyola.

MARQUARDT M.F., STEIGENGA T.J., WILLIAMS P.J., VÁSQUEZ M.A., 2013, *Living « Illegal ». The Human Face of Unauthorized Immigration*, New York/London, The New Press.

MARTES A.C.B., 1999a, *Brasileiros nos Estados Unidos. Um estudo sobre imigrantes em Massachusetts*, São Paulo, Paz e Terra.

MARTES A.C.B., 1999b, « Os imigrantes brasileiros e as igrejas em Massachusetts », dans REIS R.R., SALES T. (dirs.), *Cenas do Brasil migrante*, São Paulo, Boitempo, p. 87‑122.

MARTES A.C.B., 2010, *New Immigrants, New Land. A Study of Brazilians in Massachusetts*, Gainesville, Florida, University of Florida Press.

MARTINIELLO, M., REA, A., TIMMERMAN, C., WETS, J. (dirs.), 2010, *Nouvelles migrations et nouveaux migrants en Belgique*, Gent, Academia Press.

MARTINS T., 2007, « Entre a cidade sonhada e a cidade real », dans LIMA FILHO M.F., MACHADO L.A. (dirs.), *Formas e tempos da cidade*, Goiânia, UCG/Cânone editorial, p. 141‑149.

MARY A., 2002, « Le pentecôtisme brésilien en Terre africaine. L'universel abstrait du Royaume de Dieu », *Cahiers d'Etudes africaines*, *167*, 3, p. 463‑478.

MASKENS M., 2013, *Cheminer avec Dieu : pentecôtismes et migrations à Bruxelles*, Bruxelles, Editions de l'Université de Bruxelles (Religion, laïcité et société).

MAUSS M., 2012a [1950], « Essai sur le don. Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques », dans *Sociologie et anthropologie*, Paris, Quadrige/PUF, p. 143‑279.

MAUSS M., 2012b [1950], *Sociologie et anthropologie*, Paris, Quadrige/PUF.

MEIRELES T., 2011, *Teodicéia em movimento. Religiosidade neopentecostal e transformações culturais*, Dissertação de pós-graduação, Goiânia, Universidade Federal de Goiás.

MELLO M.M. DE, 2006, *Goiânia. Cidade de pedras e de palavras*, Goiânia, UFG.

MENIER B., 2012, « Les lieux de culte évangéliques à Bruxelles », *Observatoire des Religions et de la Laïcité, o-re-la.org*, 28 avril 2012.

MILLER R., ANDERSON A., 2003, « Britain », dans CORTEN A., DOZON J.-P., ORO A.P. (dirs.), *Les nouveaux conquérants de la foi. L'Eglise universelle du royaume de Dieu*, Paris, Karthala, p. 151‑157.

MISTIAEN P., MEERT H., KESTELOOT C., 1995, « Polarisation socio-spatiale et stratégies de survie dans deux quartiers bruxellois », *Espace, populations, sociétés*, 3, p. 277‑290.

MOLINA S.F.L., 2001, « Sobre comidas e o ato de comer em Goiás: uma reflexão acerca da goianidade », dans CHAUL N.F., RIBEIRO P.R. (dirs.), *Goiás: identidade, paisagem e tradição*, Goiânia, UCG, p. 125‑141.

MOORE S.D., 2003, *The Shepherding Movement. Controversy and Charismatic Ecclesiology*, London/New York, T&T Clark International.

MORAIS I.J. DE, 2002, *O protestantismo pentecostal em Goiânia: de 1970 a 2002*, Dissertação de mestrado, Goiânia, Universidade Federal de Goiás.

MORELLI, A. (dir.), 1992, *Histoire des étrangers et de l'immigration en Belgique de la préhistoire à nos jours*, Bruxelles, Vie Ouvrière.

MURPHY J.P., 2006, *Music in Brazil*, New York/Oxford, Oxford University Press.

NEE W., 1982, *The Church and the Work. Rethinking the Work*, New York, Christian Fellowship Publishers.

NEIGHBOUR JR. R.W., 1996, *The Shepherd's Guidebook. Spiritual and Practical Foundations for Cell Group Leaders*, Houston, Texas, TOUCH Outreach Ministries.

NEIGHBOUR JR. R.W., 2000, *Where Do We Go From Here? A Guidebook for the Cell Group Church*, Houston, Texas, Touch Publications.

NERI M.C., 2010, *A nova classe média: o lado brilhante dos pobres*, Rio de Janeiro, FGV/CPS.

NETTO P., 1993, *Anais do Batismo cultural de Goiânia*, Goiânia, Editora Luzes.

NOBRE S.R., 2003, *A racionalidade nas igrejas neopentecostais nascidas em Goiânia*, Dissertação de mestrado, Goiânia, Pontífica Universidade Católica de Goiás.

NOVAES R.C.R., 1994, « Pentecostal Identity in Rural Brazil », *Social Compass*, *41*, 4, p. 525‑535.

NUSSENZVEIG C.R., 2008, « Filho de estrangeiros não tera nacionalidade belga », *ABClassificados*, mars 2008, p. 20.

OFFICE DES ETRANGERS, 2006, « Rapport d'activités 2005 », Bruxelles, Service public fédéral Intérieur.

OFFICE DES ETRANGERS, 2007, « Rapport d'activités 2006 », Bruxelles, Service public fédéral Intérieur.

OFFICE DES ETRANGERS, 2008, « Rapport d'activités 2007 », Bruxelles, Service public fédéral Intérieur.

OFFICE DES ETRANGERS, 2009, « Rapport d'activités 2008 », Bruxelles, Service public fédéral Intérieur.

OFFICE DES ETRANGERS, 2010, « Rapport d'activités 2009 », Bruxelles, Service public fédéral Intérieur.

OFFICE DES ETRANGERS, 2011, « Rapport d'activités 2010 », Bruxelles, Service public fédéral Intérieur.

OFFICE DES ETRANGERS, 2012, « Rapport d'activités 2011 », Bruxelles, Service public fédéral Intérieur.

OFFICE DES ETRANGERS, 2013, « Rapport d'activités 2012 », Bruxelles, Service public fédéral Intérieur.

OFFICE DES ETRANGERS, 2014, « Rapport d'activités 2013 », Bruxelles, Service public fédéral Intérieur.

OFFICE DES ETRANGERS, 2015, « Rapport statistique 2014 », Bruxelles, Service public fédéral Intérieur.

OIM, 2010, « REAB Rapport annuel 2009 », Bruxelles, OIM.

OIM, 2012, « REAB Rapport annuel 2011 », Bruxelles, OIM.

OIM, 2013, « Rapport annuel 2012 », Bruxelles, OIM.

OLIVEIRA A.M.V. DE, 2011, « A percepção da mudança: os registros na Cidade de Goiás », *História (São Paulo)*, *30*, 1, p. 189‑208.

OLIVEIRA F.L. DE, 2012, « A nova classe média brasileira », *Pensamiento Iberamericano*, 10, p. 105‑131.

OLIVIEIRA A. DE P., 2009, *Miguilim foi pra cidade ser cantor. Uma antropologia da música sertaneja*, Tese de doutorado, Florianópolis, Universidade Federal de Santa Catarina, 362 p.

OOSTERBAAN M., 2011, « Virtually Global: Online Evangelical Cartography », *Social Anthropology/Anthropologie Sociale*, *19*, 1, p. 56‑73.

ORO A.P., 2003, « Un pouvoir politique », dans CORTEN A., DOZON J.-P., ORO A.P. (dirs.), *Les nouveaux conquérants de la foi. L'Eglise universelle du royaume de Dieu*, Paris, Karthala, p. 231‑244.

ORO A.P., 2004a, « A presença religiosa brasileira no Exterior: o caso da Igreja Universal do Reino de Deus », *Estudos avançados*, *18*, 52, p. 139‑155.

ORO A.P., 2004b, « La transnationalisation du pentecôtisme brésilien: le cas de l'Eglise Universelle du Royaume de Dieu », *Civilisations*, *51*, 1-2, p. 155‑170.

ORO A.P., 2009, « Transnacionalização religiosa no Cone-Sul: uma comparação entre pentecostais e afro-religiosos », *Debates do NER*, 16, p. 225‑245.

ORO A.P., 2010, « "Reciben lo que veniran a buscar". Nação e poder num encontro evangélico internacional, em Buenos Aires », *Religião e Sociedade*, *30*, 1, p. 32‑52.

ORO A.P., 2013, « A "reconquista espiritual da Europa" pelos evangélicos latino-americanos », *Sociedad y Religión*, *23*, 39, p. 100‑116.

ORO A.P., SEMÁN P.F., 2001, « Brazilian Pentecostalism Crosses National Borders », dans CORTEN A., MARSHALL-FRATANI R. (dirs.), *Between Babel and Pentecost. Transnational Pentecostalism in Africa and Latin America*, Bloomington & Indianapolis, Indiana University Press, p. 181‑195.

ORTIZ J.C., PALAU M., 2011, *De las selvas a las catedrales. La apasionante historia de Juan Carlos Ortiz*, Miami, Florida, Editorial Vida (Biografías de grandes líderes de nuestros tiempos).

OSSMAN S., 2013, *Moving Matters. Paths of Serial Migration*, Stanford, California, Stanford University Press.

PADILHA V., 2003, *Shopping Center: a catedral das mercadorias e do lazer reificado*, Tese de doutorado, Campinas, Universidade Estadual de Campinas.

PADILLA B., 2008, « Etat des recherches sur les Brésiliens et Brésiliennes au Portugal », dans YÉPEZ I., HERRERA G. (dirs.), *Nouvelles migrations latino-américaines en Europe. Bilans et défis*, Barcelona, Publicacions i edicions de la Universitat de Barcelona, p. 61‑83.

PÁDUA A.A.S. DE, 2008, *Migração, expansão demográfica e desenvolvimento econômico em Goiás*, Dissertação de mestrado, Goiânia, Pontífica Universidade Católica de Goiás.

PALACÍN L., MORAES M.A. DE S., 2008, *História de Goiás (1722-1972)*, Goiânia, UCG/Editora Vieira.

PARK R.E., 1990, « La ville. Propositions de recherche sur le comportement humain en milieu urbain », dans JOSEPH I., GRAPHMEYER Y. (dirs.), *L'école de Chicago. Naissance d'une écologie urbaine*, Aubier, Flammarion (Champs essais), p. 83‑130.

PASSOS P.R.R., 2012, *Igreja neopentecostal Fonte da Vida: a restauração da individualidade como estratégia de conversão e empoderamento da classe média brasileira*, Tese de doutorado, Goiânia, Pontífica Universidade Católica de Goiás.

PASSOS P.R.R., 2013, « Igreja Fonte da Vida: presença estratégica nos Estados Unidos », Colóquio Internacional do NEARG - Pentecostalismo e globalização, Goiânia, 19 novembre 2013.

PATARRA N.L., 2005, « Migrações internacionais de e para o Brasil contemporâneo: volumes, fluxos, significados e políticas », *São Paulo em Perspectiva*, *19*, 3, p. 23‑33.

PATI C., NICACIO A., 2009, « Os repatriados da crise », *Istoe*, 13 mai 2009.

PEBAYLE R., 1996, « Un exemple d'émigration brésilienne aux U.S.A. », *Revue européenne des migrations internationales*, *12*, 2, p. 235‑239.

PEDROSO L.E.V., 2011, *O recente fenômeno migratório de nacionais brasileiros para a Bélgica*, Brasília, Fundação Alexandre de Gusmão.

PEIXOTO M.A., 2010, « As representações cotidianas do trabalho doméstico », dans MARTINS D.C., MATTOS I.M. DE, SOARES M.V. (dirs.), *Região e Poder. Representações em fluxo*, Goiânia, Editora da PUC Goiás, p. 321‑344.

PEREIRA M., 2008, « Brasileiros recém-chegados na Bélgica. Percurso entre direitos e estratégias de (sobre)vivência », Bruxelles, O Abraço asbl.

PERROUD M., 2007, « Migration retour ou migration détour? Diversité des parcours migratoires des Brésiliens d'ascendance japonaise », *Revue européenne des migrations internationales*, *23*, 1, p. 49‑70.

PETILLON J., 2006, *Braziliaanse illegalen in Brussel: migratieproject en leefsituatie*, Masterdissertatie, Leuven, Katholieke Universiteit Leuven.

PINTO R.-M.N., 2013, « Nação, região, sertão e a invenção dos brasis: chaves de leitura para a história da educação », *Revista brasileira da educação*, *18*, 53, p. 355‑495.

PLAIDEAU C., 2011, « Le Temple de la Restauration, analyse d'une dissidence néopentecôtiste au Cap-Vert », *Social Compass*, *58*, 4, p. 574‑592.

POCHMANN M., 2012, *Nova classe média? O trabalho na base da pirâmide social brasileira*, São Paulo, Boitempo.

POLLAK-ELTZ A., 2003, « Venezuela », dans CORTEN A., DOZON J.-P., ORO A.P. (dirs.), *Les nouveaux conquérants de la foi. L'Eglise universelle du royaume de Dieu*, Paris, Karthala, p. 77‑85.

PÓVOA NETO H., 2006, « A imagem da imprensa sobre a emigração brasileira », *Estudos avançados*, *20*, 57, p. 25‑39.

PRANDI R., 1996, « Religião paga, conversão e serviço », *Novos estudos*, 45, p. 65‑77.

PRICE M.J., 2000, « Place, Race, and History. The Social Mission of Downtown Churches », dans LIVEZEY L.W. (dir.), *Public Religion and Urban Transformation. Faith in the City*, New York/London, New York University Press, p. 57‑81.

QUINTELA A.C., 2003, « O topônimo "Goyaz" », *Signótica*, *15*, 2, p. 153‑172.

QUINTELA A.C., 2006, « Os índios "Goyá", os fantasmas e nós », *Revista UFG*, *8*, 1, p. 44‑47.

REIS J.C., 1999, *As identidades do Brasil: de Varnhagen a FHC*, Rio de Janeiro, Editora FGV.

REIS, R.R., SALES, T. (dirs.), 1999, *Cenas do Brasil migrante*, São Paulo, Boitempo.

RIBEIRO D., 1995, *O povo brasileiro. A formação e o sentido do Brasil*, São Paulo, Círculo do Livro.

RIBEIRO L., 2005, « Religião vivida no processo migratório », Ford Foundation Conference Latinos in Florida: Lived Religion, Space, and Power, Antigua (Guatemala), 9-11 décembre 2005.

RIBEIRO P.R., 2001, « Sombras no silêncio da noite: imagens da mulher goiana no século XIX », dans CHAUL N.F., RIBEIRO P.R. (dirs.), *Goiás: identidade, paisagem e tradição*, Goiânia, UCG, p. 25‑56.

RICHARD S., 2014, « L'encadrement du détachement des travailleurs au sein de l'Union européenne », *Question d'Europe*, 300.

RIVERA D.P.B., 2013, « Brazilian Pentecostalism in Peru: Affinities between the Social and Culturel Conditions of Andean Migrants and the Religious Worldview of the Pentecostal Church "God is Love" », dans ROCHA C., VÁSQUEZ M.A. (dirs.), *The Diaspora of Brazilian Religions*, Leiden/Boston, BRILL, p. 117‑136.

ROBERT P., 1995, *Le nouveau petit Robert*, Paris, Dictionnaires Le Robert.

ROBERTS D., 2005, *Secrets of Watchman Nee*, Alachua, Florida, Bridge-Logos.

ROCHA C., 2014, « Triangular Circulation: Japanese Brazilians ont the Move between Japan, Australia and Brasil », *Journal of Intercultural Studies*, *35*, 5, p. 493‑512.

RODRIGUES A.D.C., 2007, *Família e sexualidade: o caso da Videira - Igreja em células*, Dissertação de mestrado, Goiânia, Pontífica Universidade Católica de Goiás.

RODRIGUES D., ANDERS R., 1999, *Deus, o demónio e o homem. O fenómeno Igreja Universal do Reino de Deus*, Lisboa, Colibir.

RODRIGUES D., CAMPOS R.B.C., 2008, « Os estudos sócio-antropológicos da religião no Brasil: o caso da IURD », *Revista AntHropológicas*, *19*, 1, p. 7‑15.

RODRIGUES D., SILVA M. DE A., 2012, « Gesù Cristo è il Signore: a Igreja Universal do Reino de Deus em Itália », *Etnográfica*, *16*, 2, p. 387‑403.

ROGERS D., 2011, « The Ecclesiology of Watchman Nee », *Global Missiology*, *1*, 9.

ROSSBERG S., 2008, « Brasileiros como eu », documentaire, 86', PBC Pictures.

ROUGEON M., 2012, *Relations de proximité, pratiques de bénédiction et religiosités caseiras. Une approche sensible dans la ville de Goiás, Brésil*, Thèse de doctorat, Lyon, Université Lumière Lyon 2.

S.A., 2007, « O Come All Ye Faithful. God is Definitely not Dead, but He now Comes in Many More Varieties », *The Economist*, 1 novembre 2007.

S.A., 2009, « Spaans-Marokkaanse armen duiken op in Brussel », *De Standaard*, 3 avril 2009.

S.A., 2010, « Spaanse Marokkanen zoeken werk in Brussel », *brusselnieuws.be*, 9 août 2010.

S.A., 2012a, « Brasileiros deixam Grã-Bretanha, mas comunidade se renova com novos imigrantes », *BBC Brasil*, 6 mars 2012.

S.A., 2012b, « Igreja Universal contesta Agenor Mariano e diz que não apoia PT/PMDB em Goiânia », *canalgama.com.br*, 6 septembre 2012.

S.A., 2013, « Conferência Radicais Livres está no calendário oficial de Goiânia », *videirasorocaba.com*, 12 mars 2013.

SACCO M., 2010, « Cureghem: de la démolition à la révitalisation », *Brussels Studies*, 43.

SANCHIS P., 1994, « O repto pentecostal à "cultura católica-brasileira" », dans ANTONIAZZI A., MARIZ C.L., SARTI I., BITTENCOURT FILHO J., SANCHIS P., FRESTON P., VALLE R., FERNANDES R.C., GOMES W. (dirs.), *Nem anjos nem demônios: interpretações sociológicas do pentecostalismo*, Petrópolis, Vozes.

SCHILLER N.G., BASCH L., BLANC C.S., 1995, « From immigrant to transmigrant: theorizing transnational migration », *Anthropological Quarterly*, *68*, 1, p. 48‑63.

SCHOOFS N., MICHIELS F., 2010, « De Belgo-Braziliaanse bouwmaffia », *Vacature Magazine*, 18 décembre 2010.

SCHROOTEN M., 2012a, « (Trans)forming Bounderies in a Contact Zone: the Experience of Brazilian Migrants in Brussels », *Revista ciencias sociales*, 29, p. 89‑105.

SCHROOTEN M., 2012b, « Moving Ethnography Online: Researching Brazilian Migrants' Online Togetherness », *Ethnic and racial studies*, *35*, 10, p. 1494‑1809.

SCUDELER V.C., 1999, « Imigrantes valadarenses no mercado do trabalho dos EUA », dans REIS R.R., SALES T. (dirs.), *Cenas do Brasil migrante*, São Paulo, Boitempo, p. 193‑232.

SEMÁN P.F., 2003, « Argentine », dans CORTEN A., DOZON J.-P., ORO A.P. (dirs.), *Les nouveaux conquérants de la foi. L'Eglise universelle du royaume de Dieu*, Paris, Karthala, p. 67‑75.

SÉNAT DE BELGIQUE, 2010, « Traite des êtres humains », Rapport fait au nom de la commission de l'intérieur et des affaires administratives, 4 - 1631/1.

SERVAIS O., 2008, « Valeurs, sens, spiritualités. Quelques balises pour penser la transmission en Belgique francophone », *Revue Lumen Vitae*, *58*, 3, p. 249‑269.

SHERINGHAM O., 2009, « Ethnic Identity and Integration among Brazilians in Gort, Ireland », *Irish migration studies in Latin America*, *7*, 1, p. 93‑104.

SHERINGHAM O., 2010, « Faith across Borders: Religion in the Lives of Brazilian Migrants in London and "back home" » CARVALHO F., SOUZA M.B., CALLOU M., RUBIRALTA M. (dirs.), *Atas do 1° Seminário de estudos sobre imigração brasileira na Europa*, p. 186‑195.

SHERINGHAM O., 2011, *« Thanks to London and to God »:Lliving Religion Transnationally among Brazilian Migrants in London and « back home » in Brazil*, Doctoral dissertation, London, Queen Mary University of London.

SILVA A.A., 2004, *Manual da Visão em Células*, Goiânia, Vinha Editora.

SILVA A.A., 2008, *A visão dos vencedores. Salvação, reino dos céus, graça et galardão à luz da Bíblia*, Goiânia, Vinha Editora.

SILVA A.A., 2011, *21 dias na vida de um líder de célula*, Goiânia, Vinha Editora.

SILVA A.A., s. d., *Curso da maturidade no espírito*, Goiânia, Vinha Editora.

SILVA M. DE A., MEDEIROS B.T.F. DE, RODRIGUES D., 2013, « A IURD e suas estratégias litúrgicas na Europa: reflexões a partir de Roma, Madri e Barcelona », *Religião e Sociedade*, *33*, 1, p. 145‑166.

SILVA M. DE A., RODRIGUES D., 2012, « Missionários brasileiros e práticas alternativas do bem-estar social na Europa Pós-2008: reflexões a partir de Roma e Barcelona » PADILLA B., RODRIGUES E., MASANET E., FERNANDES G., GOMES M.S., FRANÇA T. (dirs.), *Novas e velhas configurações da imigração brasileira na Europa. Atas do 2° Seminário de estudos sobre a imigração brasileira na Europa*.

SIQUEIRA S., 2008, « Emigrants from Governador Valaders: Projetcs of Return and Investment », dans JOUËT-PASTRÉ C., BRAGA L.J. (dirs.), *Becoming Brazuca. Brazilian Immigration to the United States*, Cambridge, Massachusetts, Harvard University David Rockefeller Center for Latin American Studies, p. 175‑193.

SOARES E., 2000, *L'Église universelle du royaume de Dieu : l'Église de la « prière forte » ou l'Église des faibles*, Mémoire de diplôme d'études supérieures, Genève, Institut Universitaire d'Etudes du Développement.

SOARES E., 2005, « Prier, c'est jouer un peu : approche ethnographique de la "prière forte" à l'Eglise universelle du royaume de Dieu », *ethnographiques.org*, 8.

SOARES E., 2009, *Le butinage religieux. Pratiques et pratiquants au Brésil*, Genève/Paris, IHEID/Karthala.

SOARES W., 1999, « Emigração e (i)mobilidade residencial. Momentos de ruptura na reproduçao/continuidade da segregação espacial no espaço urbano », dans REIS R.R., SALES T. (dirs.), *Cenas do Brasil migrante*, São Paulo, Boitempo, p. 167‑192.

SOUZA C.V. E, 1997, *A pátria geográfica: sertão e litoral no pensamento social brasileiro*, Goiânia, UFG.

SOUZA D.B. DE, 2006, *Violência, poder e autoridade em Goiás*, Goiânia, UFG.

SOUZA, D.B. DE (dir.), 2011, *Violência urbana em Goiás. Práticas e representações*, Goiânia, Cânone editorial.

SOUZA D.B. DE, RABELO F.C.E., 2011, « Vitimização e sentimento de insegurança em três municípios da região metropolitana de Goiânia », dans SOUZA D.B. DE (dir.), *Violência urbana em Goiás. Práticas e representações*, Goiânia, Cânone editorial, p. 13‑30.

SOUZA J., 2001, « A sociologia dual de Roberto DaMatta: descobrindo nossos mistérios ou sistematizando nossos auto-enganos? », *Revista brasileira de ciências sociais*, *16*, 45, p. 47‑67.

STENGERS J., 1978, *Emigration et immigration en Belgique au XIXe et au XXe siècles*, Bruxelles, Académie royale des Sciences d'Outre-Mer (Classe des Sciences Morales et Politiques, XLVI-5).

STOLS E., 1993, « Belgische aanwezigheid in de modernisering van Latijns-Amerika », dans STOLS E., BLEYS R. (dirs.), *Vlaanderen en Latijns-Amerika. 500 jaar confrontatie en métissage*, Antwerpen, Mercatorfonds, p. 229‑241.

STOLS E., MASCARO L.P., BUENO C., 2014, *Brasil e Bélgica. Cinco Séculos de Conexões e Interações*, São Paulo, Narrativa Um.

SVEVO I., 1994, *La conscience de Zeno*, Paris, Gallimard (Folio).

SWATOWISKI C., 2013, « A Igreja Universal em Portugal e Angola », Colóquio Internacional do NEARG - Pentecostalismo e globalização, Goiânia, 20 novembre 2013.

TAROT C., 2000, « Gift and Grace: A Family to be Recomposed? », dans VANDEVELDE A. (dir.), *Gifts and Interests*, Leuven, Peeters, p. 133‑156.

TARRIUS A., 1993, « Territoires circulatoires et espaces urbains : différenciation des groupes migrants », *Les Annales de la recherche urbaine*, 59-60, p. 51‑60.

TÉCHIO K., 2011, *Transformando a água em sangue: uma análise sobre a exportação evangélica brasileira através das performances da IPDA*, Tese de doutorado, Lisboa, Universidade Nova de Lisboa.

TEDESCO J.C., 2010, « Do Brasil à Itália. Processos históricos e culturais de uma nova realidade emigratória », *Travessia - Revista do migrante*, 67, p. 21‑35.

TEIXEIRA NETO A., 2009, « Pequena história da agropecuária goiana », *Revista do Instituto Histórico e Geográfico de Goiás*, 20, p. 19‑57.

TERRAY E., 1999, « Le travail des étrangers en situation irrégulière ou la délocalisation sur place », dans BALIBAR E., CHEMILLIER-GENDREAU M., COSTA-LASCOUX J., TERRAY E. (dirs.), *Sans-Papiers: l'archaisme fatal*, Paris, La Découverte (Sur le Vif), p. 9‑34.

TOLLET B., 2007, « CarnaBruxelas: Braziliaans gemaskerd bal », *Agenda*, 14 février 2007.

TROMBETTA P.L., 2013, « O pentecostalismo no mundo globalizado - anotações de Luanda », Colóquio Internacional do NEARG - Pentecostalismo e globalização, Goiânia, 19 novembre 2013.

TURNER V., 1957, *Schism and Continuity in an African Society: a Study of Ndembu Village Life*, Manchester, Manchester University Press.

TURNER V., 1974, *O processo ritual: estrutura e antiestrutura*, Petrópolis, Vozes (Coleção Antropologia).

UN-HABITAT, 2010, *State of the World's Cities 2009/2010: Bridging the Urban Divide - Overview and Key Findings*, Nairobi, United Nations Human Settlements Programme (UN-HABITAT).

VANDEMEULEBROUCKE M., 2009, « Le Brésilien, pro de la clandestinité », *Le Soir*, 12 septembre 2009.

VAUSE S., 2013, « Migrations et populations issues de l'immigration en Belgique », *Rapport statistique et démographique*, Bruxelles/Louvain-la-Neuve, Centre pour l'égalité des chances et la lutte contre le racisme/Centre de Recherche en démographie et sociétés UCL.

VIDAL D., 2007, *Les bonnes de Rio. Emploi domestique et société démocratique au Brésil*, Villeneuve d'Ascq, Presses universitaires du Septentrion.

VIDAL L., 2009, « Sob a máscara do colonial. Nascimento e "decadência" de uma vila no Brasil moderno: Vila Boa de Goiás no século XVIII », *História (São Paulo)*, *28*, 1, p. 243‑288.

VOOS B., ZEEBROECK C. VAN, 2006, « Le droit au séjour des étrangers auteurs d'enfant belge : état des lieux et perspectives », *Journal du Droite des Jeunes*, 257, p. 3‑12.

VOYÉ L., DOBBELAERE K., ABTS K., 2011, *Autres temps, autres moeurs*, Bruxelles, Lannoo (Racine Campus).

WAGNER P., 1993, *Breaking Strongholds in Your City: How to Use Spiritual Mapping to Make Your Prayers More Strategic, Effective and Targeted*, Venture, California, Regal Books.

WEBER M., 1995, *Economie et société (1). Les catégories de la sociologie*, Paris, Plon.

WEBER M., 2006, *Sociologie de la religion (Economie et société)*, Paris, Flammarion.

WILLAIME J.-P., 1999, « Le pentecôtisme : contours et paradoxes d'un protestantisme émotionnel », *Archives de sciences sociales des religions*, 105, p. 5‑28.

WILLAIME J.-P., 2003, « La religion : un lien social articulé au don », *Revue du MAUSS*, *2*, 22, p. 248‑269.

WYK I. VAN, 2014, *The Universal Chruch of the Kingdom of God: A Church of Strangers*, New York, Cambridge University Press.

YACCOUB H., 2011, « A chamada “nova classe média”. Cultura material, inclusão e distinção social », *Horizontes Antropológicos*, *17*, 36, p. 197‑231.