

---

# Transnationalisation et pentecôtisme : la force instituante du sens

André Corten *Université du Québec à Montréal*

Vanessa Molina *Université de Montréal*

---

**Résumé :** Le présent texte vise à démontrer qu'à travers des significations imaginaires sociales incarnées dans des images précises, le pentecôtisme institue une nouvelle forme d'espace et de territorialité. Parmi d'autres facteurs, il crée la transnationalisation en investissant de sens nouveau des pratiques frontalières établies. La force de l'imaginaire instituant pentecôtiste met en lumière l'illusion d'une mondialisation économique grugeant la planète de par son propre processus naturel et ayant des répercussions à tous les niveaux, même sur le plan religieux. Les métamorphoses du rapport à l'espace qui caractérisent les dernières décennies sont des construits sociaux. De plus, comme le prouve le pentecôtisme, elles s'enracinent au-delà du cadre économique dominant, dans un imaginaire social donnant des possibilités à des masses marginalisées de reprendre contrôle de leur univers en lui donnant du sens. Ce sens nouveau est repérable dans les quatre images pentecôtistes suivantes : la conversion comme construction de soi, l'argent comme nouvelle forme de sacré, la vie ordinaire comme unité et la guerre spirituelle comme lien planétaire.

**Mots-clés :** Pentecôtisme, imaginaire, transnationalisation, argent, construction du soi, Amérique latine

**Abstract:** This essay demonstrates that through imaginary social significations embodied in precise images, Pentecostalism institutes a new form of space and territoriality. Among other things, it creates transnationalization by investing established frontier practices with new meaning. The institutional force of the Pentecostal imaginary sheds light on the illusion of an economic globalization nudging the planet from its own natural processes and having effects on all levels, including the religious. The metamorphoses of connections to space, which characterize the last decades, are social constructs. Moreover, as Pentecostalism demonstrates, they are rooted outside the dominant economic framework in a social imaginary, giving marginalized masses the possibility of taking control of their universe by giving it meaning. This new meaning is located in the following four Pentecostal images: conversion as construction of self, money as a new form of the sacred, ordinary life as unity and spiritual war as global bond.

**Keywords:** Pentecostalism, imaginary, transnationalization, money, construction of self, Latin America

---

Mondialisation et transnationalisation ne sont pas pris dans ce texte pour synonymes. Par mondialisation, on désigne ce qui apparaît comme un effet d'uniformisation de toutes les régions de la planète résultant du processus d'expansion sans limite du marché. Cette acception du terme résulte du point de vue qu'adoptent certaines approches économiques pour aborder l'expansion du marché et les corollaires sociaux, politiques ou religieux qu'elle «entraîne». Malgré son apparence d'absolue nécessité, cette perspective est imaginaire sociale. Or, s'imposant à nous comme la réalité, elle ne nous apparaît plus comme telle. Par transnationalisation, on entend plutôt un investissement de sens qui, se jouant du découpage des frontières, fait apparaître de nouveaux phénomènes. Il s'agit ici aussi d'un imaginaire social, mais dans le processus d'investissement de sens, on peut repérer un aspect *instituant*, c'est-à-dire altérant l'univers des significations établies. Cette approche permet d'éclairer comment le pentecôtisme, source importante de cette altération, est devenu le phénomène religieux le plus marquant des 20 dernières années du XX<sup>e</sup> siècle. L'expansion de l'islam est équivalente avec un taux annuel moyen de 6 % (en particulier en Asie, mais aussi aux États-Unis et en Europe), mais elle est souvent exagérée et en tout cas déformée par l'islamisme politique radical. Notons néanmoins qu'en chiffres absolus, les musulmans (deux milliards) sont quatre fois plus nombreux que tous les courants confondus du pentecôtisme et des mouvements charismatiques (qui ne connaissent une forte expansion que depuis 1980).

L'objet du présent texte<sup>1</sup> est de montrer comment, dans la transnationalisation qu'il fait exister, l'imaginaire religieux pentecôtiste a une force instituante de sens. Certes, on pourrait être tenté de voir simplement l'essor du pentecôtisme comme un effet de la mondialisation, surtout si on part de l'exemple de la plus grosse dénomination pentecôtiste : l'Assemblée de Dieu. Selon ses déclarations, cette Église, fondée aux États-Unis en 1914, se

trouve aujourd'hui dans 186 pays et rassemble 35 millions de fidèles. Elle répond au cliché de la firme multinationale américaine ayant conquis le monde. À l'image du *Village global*, elle croît aujourd'hui à partir de chacun de ses points d'appui sur la planète, ceux-ci pouvant éventuellement être considérés comme facteurs de revitalisation d'identités particulières (Beyer 1994; Oro et Steil 1997).

Incontestablement, le pentecôtisme, qui selon des estimations passablement élastiques regroupe de 100 à 500 millions de croyants, est un phénomène mondial (Corten 1995; Corten et Marshall-Fratani 2001; Corten et Mary 2001; Freston 2001; Martin 1990; Stoll 1990). Il se caractérise notamment par la glossolalie, une transe se manifestant par l'émission de syllabes dans lesquelles sont recyclés des segments de langues étrangères (Williams 1981); manière fantasmagorique de catalyser les aspirations à vivre au-delà des frontières. Le bond statistique qu'il connaît depuis les années 1980, atteignant aujourd'hui jusqu'à 5 % d'accroissement annuel dans certains pays, met en relief non seulement la propagation d'une nouvelle forme du religieux marquée par l'émotion, mais surtout, et c'est ce qui nous intéresse, la *transformation d'un ensemble d'expériences et de pratiques à travers un réinvestissement de sens*. L'objet de ce texte est de montrer que dans les démarches, parfois les plus intimes, une projection de sens se fait et que celle-ci cartographie le monde à sa façon. Elle donne un sens à l'espace, qui n'est ni celui du village, ni celui de l'État-nation. Pour insister sur cette force instituante du sens, manifestée dans l'expansion du pentecôtisme, on aura recours au terme de «transnationalisation» tel qu'il vient d'être défini, tout en sachant que dans le lexique courant il est un équivalent de mondialisation et de globalisation.

Comme l'a montré le livre remarqué de Appadurai (1997), le concept de transnationalisation ne doit nullement être entendu comme contradictoire avec l'approche des spécificités et particularités locales. Au contraire, au lieu de trouver son ressort dans des territoires définis sur une base nationale, la transnationalisation relève de processus s'appuyant sur et ressourçant les particularités régionales ou locales. En l'occurrence, quatre terrains principaux d'observation ont servi de cadre général de réflexion à la présente étude. Sur chacun de ces terrains, en plus de la participation à d'innombrables cultes, des entretiens structurés ont été effectués auprès d'au moins une cinquantaine de pasteurs et de nombreux fidèles. Le premier est constitué par un mouvement présenté comme satanique par le pentecôtisme officiel en Haïti. L'Armée céleste est un mouvement dans lequel vodou et pentecôtisme se frôlent. Elle prend différentes formes et est

répandue dans des zones semi-rurales ainsi que dans les bidonvilles ou les quartiers paupérisés de Port-au-Prince (Corten 1998, 2004). Le second est vraiment aux antipodes. Il s'agit de l'Église universelle du royaume de Dieu qui, issue en 1977 de Rio de Janeiro, s'est répandue dans tout le Brésil (comptant, selon le recensement de 2000, deux millions d'adeptes) et dans 80 pays dans le monde (Corten et al. 2003). La puissance de cette Église est tangible au niveau des médias (la troisième chaîne de télévision du Brésil lui appartient), au niveau politique (19 députés au Congrès alliés au président Lula lui sont acquis) et dans ses œuvres sociales. À certains égards postmoderne par son mélange d'individualisme, de mercantilisation et de mise en spectacle des forces invisibles, elle a longtemps rebuté les anthropologues (Stoll 1990). Le troisième terrain est l'Afrique du Sud qui est un des premiers pays au monde où le pentecôtisme a pris racine : en 1908. Près de 40 % de la population est ralliée à une forme ou l'autre de pentecôtisme, notamment à travers le «zionisme». Depuis 1984, se développent des églises noires charismatiques dont la *Grace Bible Church* (précédemment liée à la *Rhema Church* d'origine nord-américaine) et la *Zoe Bible Church*; elles donnent aux classes moyennes noires de Soweto un cadre d'affirmation (Corten 2003). Enfin le Rwanda, marqué dans les années 1930 par un mouvement déjà transnational, le Réveil est-africain (REA), connaît à partir de 1963 avec l'expansion de l'Église de la pentecôte (ADEPR), d'origine suédoise, un rayonnement dans le cadre de la nouvelle république. À partir de 1994, l'ADEPR se trouve concurrencée par de nouvelles dénominations apportées par ceux qui reviennent d'exil. Ces dénominations dont le caractère transnational et transfrontalier se note y compris dans leur nom anglais : *Restoration Church*, *Living Church*, *Victory Church*, mais aussi la *Rhema*, fournissent un puissant instrument de réinsertion locale (Corten 2001).

## L'imaginaire social religieux

Pour bien cerner ce qui est ici nommé «force instituante du sens», telle qu'elle se manifeste dans la transnationalisation du pentecôtisme dans toute la multiplicité de ses flux, il est nécessaire de mieux poser le concept d'imaginaire social et de préciser celui d'imaginaire religieux. On reviendra, à cet égard, au texte riche et original de Cornelius Castoriadis : *L'institution imaginaire de la société* (1975). L'imaginaire y est défini comme «émergence de représentations ou flux représentatif non soumis à la détermination» (Castoriadis 1975:402), comme flux non fixé par le temps ou l'espace parce qu'instituant son propre temps et son propre espace. De ce flux de représentations toujours en mouvement émanent des *significations ima-*

*ginaires sociales* : axes d'organisation du monde investissant de sens l'univers ambiant. Ces significations organisatrices sont temporairement fixées, momentanément arrêtées et vouées à être altérées par d'autres significations. L'institution imaginaire de la société est ce magma de significations imaginaires se faisant toujours, créant le monde d'abord en soulignant le désordre et ensuite en prétendant l'ordonner.

Le religieux est un puissant imaginaire social instituant. L'invention monothéiste dans un tout petit peuple marginal (le peuple juif) est bien la démonstration exemplaire de l'œuvre de l'imaginaire (Castoriadis, entretien avec Gauchet 2003a:93). Rien ne le déterminait. Si pour Durkheim la «cause» des représentations (mythologiques) et des sensations qui font l'expérience religieuse est la société (Castoriadis 1986:465; Durkheim 1991:696), pour Castoriadis la religion constitue un moteur préminent de significations sociales. Par elle la plupart des sociétés ont répondu à ce que l'auteur dénomme l'Abîme, le Sans-fond, le Chaos (Castoriadis 1986:272, 460-461, 466-467) : face incompréhensible de l'être, son origine et sa mort, sa dimension toujours changeante, son potentiel interminable d'altérité, son désordre et incertitude constitutifs.

Ce donner sens qui a été en même temps recouvrement de l'Abîme, a été le «rôle» des significations imaginaires les plus centrales, nucléaires : les significations religieuses. La religion est à la fois présentation et occultation de l'Abîme. L'Abîme est annoncé, présenté dans et par la religion et en même temps il est essentiellement occulté. Ainsi, par exemple, de la mort dans le Christianisme; présence obsédante, lamentation interminable et en même temps dénégation absolue, puisque cette Mort n'en est pas une en vérité, elle est accès à une autre vie. [Castoriadis 1986:521]

Selon des rituels par ailleurs totalement différents, dans l'*Armée céleste* en Haïti tout comme dans les cultes de libération du vendredi soir à l'Église universelle du royaume de Dieu, on présente les forces sataniques en même temps qu'on les dénie par la force supérieure de l'Esprit saint et de son armée céleste.

Cet imaginaire religieux instituant est intrinsèquement *hétéronome* pour Castoriadis, c'est-à-dire que la société qui vit cet imaginaire attribue à l'institution (soit à elle-même) une origine extrasociale. Dans un texte récent, où il soulignait toute l'importance de la religion pour comprendre le politique (le religieux étant souvent une détermination du mode d'être politique), Gauchet relevait lui aussi qu' «elle est un parti pris de l'hétéronomie» (Gauchet, 2003b:327). Si dans l'optique castoridienne le religieux comporte systématiquement une occultation

pour l'instituant de la dimension imaginaire de l'institution et par le fait même une domination, nous affirmons pour notre part qu'il offre des leviers particuliers pour une prise de conscience de l'investissement de sens, en illustrant finement ce qu'est une institution imaginaire sociale. La transnationalisation, qu'ici nous analyserons comme étant investie par des significations imaginaires pentecôtistes repérables dans des images telles que la conversion comme construction du soi, l'argent comme nouvelle forme de sacré, la vie ordinaire comme unité et la guerre spirituelle et politique à l'échelle planétaire, est une institution imaginaire sociale. Le saisir permet de jeter une lumière nouvelle sur l'imaginaire religieux.

## L'institution imaginaire de la transnationalisation

La mise en discours habituelle de ce qui est communément appelé «mondialisation» présente cette unité lexicale comme un fait accompli, comme une réalité qui avance vers celui qui l'énonce tel un train à toute vapeur. «Le Québec face aux grands vents de la mondialisation», «La PME n'échappe pas à la mondialisation», «La mondialisation des marchés entraîne la mondialisation des études» et cetera. Ces quelques titres d'articles de quotidiens esquissent la silhouette d'un acteur *hétéronomisé* : La mondialisation. Elle y apparaît comme déterminée *a priori* par un mécanisme qui lui est propre. En filigrane de ces formulations se laissent voir les piliers de la «pensée classique» ou «ontologie identitaire» qui, selon Castoriadis, occultent le travail de l'imaginaire en considérant que la caractéristique première de l'être est d'avoir une essence inaltérable, d'être identique à lui-même pour toujours. La règle classique de la logique-ontologie héritée, dit-il, veut que «être ait un sens Un. Ce sens, déterminé du début à la fin comme détermination – *peras* chez Aristote et *Bestimmtheit* chez Hegel – excluait déjà par soi que l'on puisse reconnaître un type d'être qui échappe essentiellement à la détermination – comme le social-historique ou l'imaginaire» (Castoriadis 1975:253). Cet héritage semble transparaître dans les énoncés qui présentent l'économique et le social comme des entités hermétiques et closes, comme des éléments d'un ensemble. Entre la mondialisation économique et le social, des relations se tissent. Ces liens, aussi complexes et entremêlés soient-ils, aussi diverses soient les manières de les gérer ou de les endiguer, se présentent comme des relations *logiques identitaires ensemblistes*, c'est-à-dire des liens déterminés et univoques entre des entités aux contours bien définis (Castoriadis 1975:329). Ces relations sont estimées continues, stables et inaltérables. Elles semblent répondre aux exigences de la détermination et don-

ment alors une impression de réel. Dans ce discours, la mondialisation est là, d'elle-même. Elle se situe dans «l'ordre des choses», procède de la «marche de l'Histoire» ou encore satisfait aux nécessités du «Progrès».

Supposer que la signification donnée à l'espace relève de la détermination est un choix épistémologique. Supposer qu'il y a des causes logiques pré-déterminées et fixes de la réorganisation spatiale en découle. Dire au contraire que l'imaginaire instituant pentecôtiste crée la transnationalisation, qu'il investit de sens ce qui l'entoure et transforme cela en lui attribuant de la valeur ou de la non-valeur, en l'organisant, c'est un autre choix. Là, le sens religieux ne se superpose pas à un mode d'expansion spatiale, il ne se juxtapose pas au monde des échanges, il «fait» le monde dans la mesure où il l'extrait du Chaos, du Sans-Fond, de l'Abîme. Le monde devient alors sens, signification temporairement fixée et vouée à être altérée, à être recomposée non pas à partir d'une origine externe, – l'Histoire, le Progrès ou la force des choses – mais bien à partir de l'intérieur, de l'imaginaire. Les nouvelles dénominations pentecôtistes au Rwanda «font» le monde en fixant une barrière face au vertige de l'hécatombe génocidaire. Elles le font en étendant le champ des relations au-delà des frontières du Congo, du Burundi, de l'Ouganda, de la Tanzanie, et cetera.

Instituer le monde ne peut se faire sans l'idée d'un *étayage*, obligatoire et arbitraire, sur la «première strate naturelle» de ce qui se présente à l'instituant. Cette première strate contient des éléments physiques qui ne peuvent être ignorés, dont la société instituant ne peut s'échapper : le corps et ses besoins ou les catastrophes naturelles. Or, cette première strate du donné est «transubstantiée ontologiquement» par le sens dont elle est investie et par son articulation dans un réseau de significations parallèles. La faim sublimée par le jeûne dans les églises de l'Armée céleste (Corten 2004), l'assimilation régulière par les garçons Baruya de Nouvelle-Guinée de la semence de leurs aînés pubères pour que les hommes de la tribu «réenfantent» l'enfant sans l'intermédiaire du corps féminin (Godelier et Dortier 2001), à la Zion Christian Church en Afrique du Sud ou à l'Église universelle au Brésil, le «miracle» du paraplégique qui, subjugué par la parole du pasteur l'interpellant «au nom de Jésus», se lève de sa chaise roulante – effort exceptionnel que souvent il ne pourra répéter. Dans les trois cas, la première strate du donné – soit le corps – ne peut être ignoré, mais elle s'avère aussi parfaitement indissociable de son sens, qui le fait être autrement pour chaque imaginaire. De la même manière, les ravages de la nature, sécheresses, déluges, épidémies, tremblements, ne *portent* pas une signification particulière qui s'avère religieuse, ils la *sont*.

Un événement singulier n'échappera jamais à l'investissement par la signification qui l'apprivoise ou le domestique... L'histoire juive en fournit l'exemple le plus pur et le plus éclatant : les épreuves les plus dures, les catastrophes les plus tragiques s'y trouvent continuellement réinterprétées et investies de signification comme signes de l'élection du peuple juif et de sa permanence. [Castoriadis 1986:457]

Ainsi, il n'y a pas de corps ou d'œuvre de la nature qui puisse être filtrée de sa signification. La dimension significative n'est pas l'emballage d'un objet «empirique», mais bien partie constitutive du phénomène lui-même. La transnationalisation n'a pas davantage de substrat, soit un fond irréductible pouvant être détaché des diverses significations qu'il pourrait revêtir. Autrement dit, il n'y a pas de transnationalisation en tant qu'élément pur, dégraissé du sens qui lui est attribué. Les ouvrages se sont multipliés ces dernières années et les thèses se sont affinées, d'un côté celles affirmant le caractère séculaire, voire millénaire de la mondialisation – la propagation du christianisme n'en est-elle d'ailleurs pas une illustration? –, d'un autre côté celles soulignant le caractère nouveau du phénomène avec la révolution informatique et avec la globalisation financière (Hirst et Thompson 1996). En fait, le débat procède en partie d'une juste appréciation de l'étayage et de l'altération de sens qui n'effectue jamais de table-rase. La frontière – fleuve, montagne, distance ou tout autre obstacle au passage – est une strate naturelle. Dans toutes les conceptions sur la mondialisation, elle semble ne demander qu'à être reprise par la société. Pourtant, les deux conceptions mentionnées sont parfois prisonnières de l'«évidence illusoire d'une organisation donnée... que la société n'a qu'à reprendre» (Castoriadis 1975:341).

Sur un plan général, les significations imaginaires sociales qu'une société se donne et qui font être cette société ne sont pas désincarnées, ne se réduisent pas à une simple abstraction idéale. «Le support représentatif participable de ces significations – auquel bien entendu elles ne se réduisent pas, et qui peut être direct ou indirect – consiste en *images* ou *figures*» qu'il est possible de nommer spécifiquement «images significantes» dans la mesure où elles sont des significations incarnées en figures, du sens qui à travers son support devient repérable et donc communicable (Castoriadis 1975:351). Le rapport entre signification et image est circulaire; chacune présupposant et sous-tendant l'autre. Si la «chose» – coutumes, rites, procédures, décorums – n'est cette chose-là que parce qu'elle est investie d'une signification sociale, la signification sociale n'existe réciproquement que par et dans cette image significative qui la figure. La transna-

tionalisation mise en œuvre par le pentecôtisme repose sur un étayage naturel et se fixe dans un ensemble d'images signifiantes revêtant une dimension logique identitaire plus ou moins provisoire, dimension qui permet que la signification soit temporairement stabilisée et identifiable. Le fait que dans les 80 pays et dans les 3000 temples de l'Église universelle (d'origine brésilienne), on célèbre partout le vendredi le culte de «libération» (des forces démoniaques) manifeste l'unité et l'universalité de cette dénomination «néo-pentecôtiste».

### **Images signifiantes pentecôtistes et transnationalisation**

Si d'une part la transnationalisation est une institution imaginaire sociale, d'autre part les images signifiantes qui l'investissent de sens ne proviennent pas uniquement de ce qu'on pourrait appeler l'imaginaire économique. Elles traduisent également des mouvances, des bouillonnements propres aux imaginaires religieux, notamment l'imaginaire pentecôtiste. Depuis les années 1980 particulièrement, diverses significations sociales qui redéfinissent le sens de l'espace émanent de ce dernier. Avant d'aborder ces significations, il est pertinent de rappeler sommairement le développement de la mouvance pentecôtiste durant le dernier siècle.

Partout en Afrique et en Amérique latine, du début du siècle jusque dans les années 1950-1960, de grands mouvements messianiques ou millénaristes, chevauchant parfois les mouvements de libération nationale, catalysaient les imaginaires sociaux (Dozon 1995). À partir des années 1980, un nouveau apparaît : le religieux de l'émotion (Champion et Hervieu-Léger 1990). Le pentecôtisme né aux États-Unis au début du XX<sup>e</sup> siècle, notamment dans les communautés noires, et apparaissant en même temps au Brésil et en Afrique du Sud, qui a essaimé dans les années 1930, connaît alors dans une multitude de pays une véritable prolifération de production de sens. Une forme pré-pentecôtiste (le Réveil est-africain), née précédemment au Rwanda, essaima au Kenya, en Ouganda et en Afrique orientale. La prolifération de production de sens prend corps dans des manifestations à la fois très spontanées (lancement d'alléluias désordonnés dans les assemblées et danse au rythme des chants a cappella) et use de rituels qui deviennent des standards de reconnaissance «universelle», grâce auxquels un «frère» arrivant d'une autre église ou d'un autre pays se sent immédiatement membre de la communauté (Hollenweger 1972). À partir des années 1960, le pentecôtisme envahit toutes les confessions chrétiennes, notamment le catholicisme sous la forme du Renouveau charismatique<sup>2</sup>. En Europe, son influence est réduite hormis chez les Tsiganes (Cantón

Delgado et al. 2004) qui manifestent, à leur manière, la transnationalisation du pentecôtisme. En Afrique, il transmute les mouvements prophétiques (de Surgy 2001). En Amérique amérindienne, il produit un glissement des chamans traditionnels vers les «chamans de Dieu» (pentecôtistes) (Pédron-Colombani 1998). Même en Asie – notamment en Chine – il déplace les champs de religiosité sous l'effet complémentaire de l'individualisme et de l'émotion (Freston 2001). Offrant parfois des espaces néo-communautaires (Bastian 1994), le pentecôtisme devient dans de vastes régions du monde un imaginaire social capable d'offrir une alternative à un processus de sécularisation qu'on croyait presque naturel. Au Brésil, le verre d'eau que les téléspectateurs déposent au-dessus de leur poste de télévision lors d'émissions évangéliques est générateur d'influences bénéfiques; la technologie, emblème de la modernité séculaire, devient lieu de communication magique. En Haïti, l'Armée céleste apparaît comme une forme de re-signification des milices de tontons macoutes et des groupes armés.

Alors que le pentecôtisme était pratique de secte dans le sens wébérien du terme jusque dans les années 1980, il prend pleinement pied dans la société (Boudewijnse et al. 1998; Willaime et al. 1999), s'immisçant par les médias – d'abord le radiophonique et ensuite le télévisuel, exceptionnellement maîtrisé – par l'engagement de plus en plus systématique dans des œuvres sociales et enfin par son entrée sur la scène politique. On parle alors volontiers de «néo-pentecôtisme» (Mariano 1999). Bien au-delà du pentecôtisme proprement dit, un courant charismatique plus global vient toucher toutes les formes d'expression religieuses. Le demi-milliard de croyants évoqués plus haut correspond à cette mouvance plus englobante. Un nouvel imaginaire social est en marche. Plusieurs images signifiantes qui le manifestent instituent la transnationalisation. Elles sont de nouvelles formes d'organisation du monde, de nouveaux axes pour faire sortir l'être du Chaos, du Sans-fond. Parmi ces images figurent (1) un nouveau mode de «construction du soi», (2) l'argent comme forme de sacré, (3) l'unité de la vie ordinaire et (4) la guerre spirituelle à l'échelle planétaire.

### **Un nouveau mode de «construction du soi» : l'expansion pour elle-même**

Dans le monde occidental des XVII<sup>e</sup> et XVIII<sup>e</sup> siècles, une certaine symétrie existe entre la construction de l'État-nation et celle de l'individu. Selon Gauchet (1985:238-253), l'individu se construit comme un corollaire de la transcendence marquant la formation de l'État. L'échec de la modernisation dans le cadre de l'État national, qu'on appelle sous-développement, fait que la construction du soi

a tendance aujourd'hui à s'articuler autrement, souligne Van Dijk (2001:219). Comme le rappellent Marshall-Fratani et Péclard, reprenant à Van Dijk la référence à Foucault, «c'est autant par le recours à ce qu'il appelle des «techniques de soi», dans «un travail de soi sur soi», que selon les codes moraux et des obligations de soumission en vigueur dans une société que l'individu se construit en tant que sujet moral» (Marshall-Fratani et Péclard 2002:12-17).

De ce point de vue, le pentecôtisme n'est pas simple vecteur d'éthique mais espace de subjectivation, lieu de déploiement du Sujet en tant que forme et non en tant que substance (Vedrine 2000). La conversion individuelle devient une «construction du soi» qui s'articule dans une lutte spirituelle à échelle mondiale. Ainsi, l'espace est investi d'un ordre propre en tant que champ où la conversion, le soi, a un sens. Cet investissement fait être le transnational comme institution imaginaire nouvelle et non comme reliquat d'un système frontalier dépassé. En investissant ce qui est déjà là, c'est-à-dire les limites admises d'un territoire, par la signification qu'est la conversion, le déjà-là se voit «transsubstantié ontologiquement». Il est créé. Cette création par investissement de sens n'implique pas forcément qu'il y ait invention absolue ou inédite en tous points dans l'Histoire. Une approche mettant de l'avant l'imaginaire social comme cosmologie d'une communauté délaisse justement l'idée d'une Histoire totale pour s'intéresser davantage aux significations vécues et façonnées par et pour l'instituant, dans ce cas-ci les croyants pentecôtistes, et à l'altérité que celui-ci instaure. Ce qui attire notre attention est donc le sens qui soudain structure le monde de manière différente vis-à-vis du passé proche de ces croyants et peut à ce titre être dit nouveau. L'imaginaire social pentecôtiste laisse ainsi voir sa dimension instituante sans égard aux innovations qu'ont pu faire, ailleurs et à d'autres moments, d'autres courants religieux. Par exemple, l'imaginaire de la conversion existe certes déjà dans la forme traditionnelle du millénarisme qui est une projection tant dans le temps que dans l'espace; c'est cependant le plus grand engagement dans «le monde» du millénarisme qui caractérise le développement du pentecôtisme à partir des années 1980. Les grandes croisades, les réseaux interdénominationnels, la circulation de vidéos et d'audiocassettes, les voyages de missionnaires traversant les frontières, l'ouverture de nombreuses succursales d'Églises du Sud en Europe et en Amérique du Nord, voire au Japon, la diffusion à l'échelle mondiale d'émissions télévisées et radiodiffusées, les pèlerinages en Israël, sont l'orchestration concrète de cette nouvelle construction du soi. Au Rwanda, combien parmi ceux installés en exil comme pasteurs et revenus ensuite

à Kigali pour fonder leur Église, n'ont pas fait participer leurs fidèles aux grandes croisades de Peter Bonke? Ces croisades restent un décor sur lequel s'inscrivent un flux de significations nouvelles. S'y fixe une «construction de soi». On est fier d'avoir résisté à tant d'épreuves et on est prêt à faire démarrer son Église comme une entreprise ayant d'emblée un horizon transnational.

L'expansion de ces pratiques tisse des réseaux qui ne fonctionnent pas sur la base de complémentarité d'intérêts. L'objectif est en quelque sorte immatériel : s'étendre toujours plus. Non seulement par une sorte de volonté de toute-puissance – qu'on trouve parfois dans le vocabulaire de l'Église universelle du royaume de Dieu (Corten et al. 2003) – mais dans une conviction plus intime liée à la conversion faisant que chacun se considère porteur d'une force de transformation qu'il doit communiquer. Bien entendu cette conviction personnelle et individuelle s'articule et se voit stimulée par un cadre social. La notion d'individu, comme le dit déjà Castoriadis, est une des plus cruciales institutions imaginaires sociales de l'Occident. Or, dans le cas qui nous occupe, la dimension holiste de cette subjectivation n'est plus la famille, le clan ou l'État, mais bien l'expansion en elle-même et la tâche transnationale grossissante qu'elle appelle. Selon la perspective d'analyse exposée plus haut, ces réseaux transnationaux ne peuvent être abordés comme une réalité pré-existant à l'image signifiante de la conversion. Ils ne sont pas non plus un moyen pour arriver à ce soi nouveau, ne se résorbant pas en tactique instrumentale pour atteindre un objectif fixe et pré-défini. Ils sont ce soi, cette identité en construction permanente. Ces réseaux ne sont ces réseaux-ci que parce qu'ils incarnent cet imaginaire de l'expansion, qui n'existe que par eux.

### **L'argent comme nouvelle forme de sacré**

À ces réseaux pentecôtistes correspondent des flux financiers. Ceux-ci ne vont pas nécessairement du Nord vers le Sud. Ils donnent lieu au développement d'une structure néo-clientéliste se caractérisant par ses articulations plus horizontales que verticales (les dénominations pentecôtistes sont multiples et beaucoup sont par ailleurs très peu centralisées et fonctionneraient comme un système de franchise – on reprend le nom d'Assemblée de Dieu auquel on ajoute un qualificatif et on se développe de façon à la fois homologue et parallèle). Les chercheurs ont traité ces questions d'argent différemment en Afrique et en Amérique latine. Le phénomène des pasteurs-businessmen (Marshall-Fratani 2001) semble plus généralisé en Afrique. La prospérité apparaît d'abord être le fait de pasteurs qui ont réussi avant d'être un fantasme pour le commun des croyants. En Amérique latine, le lien entre

argent et sacré est plus volontiers souligné pour de grandes églises, dont l'Église universelle du royaume de Dieu. Beaucoup de petites églises se rattachent à de plus grandes (parfois d'origine nord-américaine) dans un but purement financier ou, de la part des pasteurs, dans des stratégies virtuelles de migration. La réussite est éventuellement celle de l'Église, même si les fantasmes de réussite individuelle constituent la chaîne qui rassemble le tout.

De deux façons, selon la pensée de Callois et celle de Castoriadis, ces flux financiers marquent l'entrée dans une nouvelle forme de sacré, insufflant à l'espace une organisation nouvelle. Premièrement, si on considère le sacré, comme Caillois (1994), en tant que rapport singulier à un différent irréductible, les transactions d'argent pentecôtistes introduisent un nouveau sacré parce que le rituel d'expressivité duquel elles sont indissociables est une forme nette de différenciation. Soulignons que ce rituel, véritable catharsis d'émotion témoignant du contact avec l'Esprit saint, n'est pas l'enrobage ou l'accompagnement *ad hoc* d'un contenu original qu'on pourrait être tenté de voir dans la transaction d'argent comme telle. Pour s'inscrire dans la perspective de Castoriadis, l'argent est ici similaire à la première strate sur laquelle la société fait un *étayage* et qu'elle transforme en l'investissant de sens (le corps, les catastrophes naturelles ou la frontière des exemples précédemment mentionnés). De ce point de vue, la transaction financière n'a pas une valeur en elle-même, elle n'a pas de substance indépendante du rituel et du magma de significations imaginaires sociales qui la font être en tant que cette transaction.

Par ailleurs, nul besoin de se concentrer sur les croyances religieuses pour voir que le rituel excède souvent la chose ritualisée, qu'au bout du compte il fait *être* celle-ci. Le Droit romain, tel qu'il est présenté dans la Codification de Justinien, offre des exemples non-religieux de ce «débordement» du rituel. «Ce qui est le noyau fonctionnel de toute transaction, la volonté et l'intention des parties contractantes, joue pendant longtemps un rôle mineur à l'égard de la loi ; ce qui domine c'est le rituel de la transaction, le fait que telles paroles aient été prononcées, tels gestes accomplis» (Castoriadis 1975:180). Ici, le rituel déborde la dimension fonctionnelle, il dépasse le but de la transaction. De la même manière, la transaction d'argent des réseaux interdénominationnels est transcendée par le rituel qui la fait être comme cette transaction-là et non une autre. Aussi incongrus ou surprenants que puissent sembler les rituels pentecôtistes (mains tendues vers le ciel dans une posture d'extase, lancement spontané d'alléluias, «prières fortes» et son immense brouhaha, intervention impromptue de prophéties de la part

de simples fidèles – parfois même des enfants, etc.) pour l'observateur habité par la tradition du recueillement et du silence, ils relèvent du domaine du sacré dans la mesure où ils se construisent dans un rapport au différent. Comparée à la distanciation du sacré et du profane qui fait encore la pompe des rituels catholiques, la proximité, pour ne pas dire le mélange entre sacré et profane ne ramène néanmoins pas à une immanence première. Des rituels pentecôtistes aussi triviaux que cette mise aux enchères observée dans les temples de l'Église universelle (qui va donner 100 reias...50 reias...20 reias...?) construisent un rapport au différent, précisément parce qu'ils sont des rituels. Généralisant cette proposition, on peut dire que la transnationalisation des réseaux monétaires pentecôtistes se fait par et pour cette production de sacré. Autrement dit, l'argent sanctifié ne se déplace pas de pays en pays, il crée son propre espace. En s'agrandissant, ces réseaux monétaires répandent un rapport au différent et stimulent l'auto-reproduction du sacré sans égards aux frontières étatiques.

Reprenons plus en détail, et à partir d'exemples, les modes d'analyse inspirés de Caillois et de Castoriadis. Le rapport au différent institué par les transferts d'argent demeure fondamentalement paradoxal. L'argent donné en offrande devient à la fois un défi lancé à Dieu et un défi que le croyant se lance à lui-même. Le premier tend à rendre Dieu débiteur et à l'obliger à rendre au centuple à ceux qui «osent» tout donner. Le second est adressé au croyant parce qu'il se met lui-même en danger, risquant un manque absolu de liquide pour sa subsistance ou l'insolvabilité. L'argent dans ce double défi devient différent de l'argent qui fait le sordide du quotidien, il devient du sacré. Plus globalement, la manipulation d'argent par les églises surtout «néo-pentecôtistes», jugée scandaleuse par les églises chrétiennes et pentecôtistes, désigne un rapport à du différent face à ces mêmes églises «traditionnelles». Ce caractère scandaleux s'avérera producteur de sacré et porteur d'une nouvelle croyance. Reliant cette conception à celle de Bataille dont Caillois était le compagnon au Collège de sociologie, le sacré comme différent peut être pensé en termes de sortie du désordre. On se souvient, pour Bataille, le profane est la sortie du sacré dans le sens de la sortie du désordre et de l'immanence de l'animalité. Pour Bataille (Bataille 1973; Carrier 2005), cette sortie est aussi une déchéance. Pourtant c'est dans l'expérience du profane, dans l'invention de l'outil qui le pose en extériorité, que l'humain accède à la conscience de la mort. Le sacré n'apparaît totalement que dans son rapport au profane, il n'apparaît que dans la sortie du désordre et de l'effroi, mais au profit d'un ordre désenchanté. Vis-à-vis du désordre, le «néo-pentecôtisme»,

dont l'Église universelle du royaume de Dieu est une forme emblématique, a un rôle fondamental de révélateur. Il institue, à travers l'argent qu'il sacralise, un rapport global au désordre, c'est-à-dire, dans la perspective de Bataille, un rapport global au sacré. Par ailleurs, en se posant en situation scandaleuse vis-à-vis des Églises établies, il prend une part du rôle du sacré que celles-ci ont perdu dans leur acceptation du monde profane.

Suivant cette fois la pensée de Castoriadis, l'argent est une nouvelle forme de sacré dans la mesure où il est un *simulacre institué de l'Abîme*, pour reprendre les termes de l'auteur. Dans cette perspective, le sacré rappelle le désordre, l'immensité de ce qui nous échappe – les forces invisibles, l'effroi de l'univers infini, la force brute d'une foule réunie – mais en même temps il le couvre en prétendant le saisir, en lui donnant un visage, une existence, un repère. Le fracas entre apparition et négation du Chaos constitue la moelle du sanctifié.

[La religion] réalise et satisfait à la fois l'expérience de l'Abîme et le refus de l'accepter – en prétendant le circonscrire – en lui donnant une ou plusieurs figures, en désignant les lieux qu'il habite, les personnes qu'il incarne, les paroles et les textes qui le révèlent. Elle constitue une *formation de compromis*... Le Sacré est le simulacre chosifié et institué de l'Abîme : il se donne comme présence *immanente*, séparée et localisée, d'un *transcendant*. [Castoriadis 1986:473]

L'argent qui circule dans les réseaux pentecôtistes correspond à cette tension entre stigmatisation du désordre et sentiment de maîtrise de celui-ci qui, selon Castoriadis, caractérise le sacré. L'argent fait partie d'innombrables ensembles fantasmatiques, se déplaçant à l'horizontalité, en même temps qu'il est un fétiche qui s'impose en extériorité. Il concrétise ce qui nous domine, nous écrase, nous réduit en esclavage, mais simultanément il circule entre toutes les mains et, à ce titre, est bien le contraire de quelque chose qui « nous dépasse ». Fondamentalement, l'argent situe par rapport au temps et par rapport à l'espace. Il est le lien avec les membres de la famille émigrés aux États-Unis ou au Canada. À tel point que les remises de fonds en provenance de l'émigration constituent aujourd'hui, pour plusieurs pays, la première source de devises. Elles sont aussi vertige face au sous-développement interne. Ainsi, il est tout à la fois ordre dans le désordre et désordre dans l'ordre. Si le pentecôtisme semble faire éclater la distinction entre profane et sacré, cet éclatement n'équivaut pas à une évacuation du rapport entre les deux dimensions. Celles-ci se vivent plutôt de nouvelle manière, selon que le sacré soit désordre (Bataille) ou semblant de maîtrise du désordre (Casto-

riadis). C'est dans ce rapport paradoxal que l'argent comme sacré donne une unité au monde qu'il conçoit comme totale anarchie et qu'il institue, à travers les réseaux transnationaux, des identités en continuel déplacement. L'unité spatiale obtenue par l'argent comme simulacre de l'abîme est axe d'organisation du désordre qui entoure l'instituant, injection de cohérence qui me permet de vivre dans, et en faisant, le réel.

## L'unité de la vie ordinaire

La mondialisation semble faire fi de tout étayage. Le bâti d'immenses usines ne lui résiste pas : non concurrentiel, ce « donné » n'a plus aucune valeur. On pense par exemple à Buenos Aires en ce début des années 2000. Tout autour de la ville un cimetière industriel. Un peu plus à l'extérieur, à perte de vue des quartiers paupérisés où les chômeurs vivent leur privation d'emploi comme une déchéance. En périphérie, en grand nombre, des autochtones du Chaco ou du Paraguay et leurs « chamans de Dieu », ils vivent le quotidien de tout un chacun, mais à travers leurs pasteurs ils ont un contact avec un autre monde. Parmi les Argentins de souche européenne, la culture catholique reste forte et le malheur économique est vécu comme un châtiment de Dieu (Míguez 1998). Même lorsque la cause de leur malheur n'est pas attribuée à une vengeance transcendante, elle semble tout de même d'origine extrasociale. Elle paraît redevable à l'économie mondiale. La mondialisation est conçue comme une loi aveugle et insensible à tout argument. Dans les cas où les débouchés paraissent moins improbables et les décisions économiques plus proches, ils se présentent néanmoins sous l'angle de la contrainte, voire de la violence. Même si une part importante de la population ne trouve pas à se convertir en force de travail, la vie quotidienne est devenue une lutte constante où même la survie signifie essayer de toujours produire plus. Le monde est alors ainsi fait que d'un côté ceux qui ont un emploi, quel qu'il soit, travaillent de plus en plus et ceux qui n'en ont pas consacrent tout leur temps à en chercher. La logique économique s'est imposée partout. Le temps tout entier, dans son plus court terme comme dans son long terme, à l'échelle locale comme mondiale, est quadrillé par l'imaginaire hétéronomisé de la main invisible du marché économique.

Mais l'économie est aussi formée de rapports tout à fait concrets dans lesquels sont placés des sensations, des sentiments, des attentes, des regards, de la souffrance. Le croyant qui a investi autrement de sens son rapport au transnational y voit également sa vie quotidienne autrement. Quand on songe à église ou à secte, on pense, il est vrai, que cette logique de la main invisible de la loi économique est remplacée par une logique tout aussi « hété-



ronomisée». Désormais, le rituel des cultes scande la vie de tous les jours et la fréquentation d'autres personnes place le croyant dans un nouveau cloisonnement. Quoi qu'il en soit, en donnant une valeur à l'émotion collective, à la joie spirituelle et à la croyance au miracle, de nouveaux investissements de sens sont faits. Il se construit un nouvel imaginaire de la vie quotidienne, sur lequel il est vain de poser des jugements de valeur. Ce nouvel imaginaire correspond paradoxalement à ce que Taylor (1998) théorise, pour les sociétés industrialisées, sous le nom de «vie ordinaire». Pour lui, la vie ordinaire est marquée par l'expressivisme romantique de l'authenticité et se conjugue à un individualisme souvent rendu, par ailleurs, responsable des malheurs de la mondialisation. Il correspond à «la conscience que la signification [de la vie humaine] vient du dedans. Elle [cette conscience] est une impulsion intérieure ou une conviction qui nous enseigne l'importance de notre propre épanouissement naturel et de notre solidarité avec celui des créatures auxquelles nous sommes apparentés. C'est la voix de la nature en nous» (Taylor 1998:463). Le pentecôtisme offre une espèce de cadre néo-communautaire où peuvent se vivre individualisme et expressivisme romantique. On l'a parfois qualifié de post-moderne (Hurbon 2001). Il apparaît dans des régions en période d'urbanisation ou de posturbanisation accélérées comme un cadre dans lequel chacun peut investir de sens ce qu'il voit. En particulier, investir de sens son rapport au transnational, vécu à travers la circulation de «missionnaires»/ prédicateurs, mais aussi dans son fantasme de partir ailleurs. Le pentecôtisme affermit l'identité non seulement du converti, mais également de ses voisins, que ces derniers le regardent avec condescendance ou avec respect. Le converti est vu comme appartenant à un autre monde qui n'est plus simplement extramondain.

En bref, l'imaginaire social de la transnationalisation prend la forme d'un imaginaire social de la vie ordinaire. Celui-ci est notamment marqué par la «banalisation du miracle» s'opérant à travers des chaînes transnationales de narration, qu'elles soient médiatiques ou orales. Le miracle n'a plus aucun caractère exceptionnel dont l'authenticité devrait être reconnue par une autorité supérieure, il peut arriver à n'importe qui (il peut nous arriver à nous!) et chacun voit autour de lui des manifestations de miracles. Le monde quotidien devient merveilleux mais en même temps banalisé – et par-là à la portée de tous. Il ne se heurte plus aux frontières. Ainsi, le pentecôtisme transforme la perspective de la «mondialisation» et l'investit de sens. C'est cette capacité de transformation immanente qui rend compte aussi de son immense succès. Cette expansion «miraculeuse» touchant la vie quotidienne donne au monde des croyants une *unité*.

## Guerre spirituelle et politique planétaire

Apparemment, l'engagement des pentecôtistes dans la politique s'opère en référence à l'État-nation, surtout depuis qu'en 1986, les électeurs brésiliens ont envoyé des dizaines de députés évangéliques au Congrès fédéral (aujourd'hui plus d'une cinquantaine). Les candidats évangéliques, soit dans des partis chrétiens, soit sur des listes d'autres partis, se sont présentés et souvent se sont fait élire, au niveau local, régional ou national dans plusieurs autres pays d'Amérique latine (Venezuela, Équateur, Bolivie, Guatemala, Salvador, Costa Rica, Haïti, Pérou, etc.). Au Brésil, aux élections présidentielles de 2002, parmi les quatre candidats, l'un était évangélique et, arrivé en troisième position au premier tour, a obtenu 16 %; de plus, Lula, président élu, a choisi comme vice-président le sénateur d'un parti (le Parti libéral) dont la moitié des députés appartiennent à l'Église universelle du royaume de Dieu. Ari Pedro Oro (2003) montre qu'une fois dans les assemblées législatives, les élus pentecôtistes qui se réclamaient lors de la campagne électorale d'une transcendance éthique, se plient, dans leur travail parlementaire, au même pragmatisme «immanent» que les autres députés. D'un autre côté, Jean-Pierre Bastian souligne la signification de «guerre spirituelle» de certaines actions, comme cette avionnette au Costa Rica, aspergeant d'huile bénite la capitale, pour en évacuer les forces du mal (Bastian 2001:220). En Afrique, les évangéliques jouent un rôle bien connu dans l'entourage des présidents que ce soit en Côte d'Ivoire, au Bénin, en Zambie ou au Kenya. Ils peuvent lutter pour un changement de régime politique. Au Nigéria, ils sont devenus une composante majeure des luttes intercommunautaires.

En dehors de leur pays d'origine, les Églises se gardent bien d'influer ouvertement sur la vie politique des pays dans lesquels elles sont implantées. Même lorsqu'elle est bien établie, l'Église universelle du royaume de Dieu, cette Église multinationale brésilienne, reste discrète par rapport à la politique intérieure. Une seule exception, discutée d'ailleurs, celle du Mozambique (Cruz e Silva 2003:115-117). D'autres Églises multinationales pentecôtistes jouent parfois un rôle transnational régional. C'est le cas de plusieurs Églises africaines dont la *Church of Pentecost*, d'origine ghanéenne mais celle-ci joue surtout un rôle de relais dans les phénomènes migratoires.

Prenons l'exemple de l'Afrique du Sud où les pentecôtistes et les «zionistes» (Églises indépendantes africaines qu'Anderson (2000) associe au pentecôtisme) représentent près de 40 % de la population. Leur rôle «politique» dans la coupure radicale vis-à-vis de l'apartheid a été faible et pourtant ils ont joué un rôle essentiel

dans la «réconciliation» à partir de l'imaginaire de la guérison, en l'occurrence ici la guérison d'un corps social profondément blessé par l'apartheid (Corten 2003). C'est justement au niveau de l'imaginaire de la guérison que les pentecôtistes jouent un rôle non négligeable dans non pas la politique, mais le «vivre ensemble» de plusieurs pays d'Afrique et d'Amérique latine. Ce rôle est certes ambivalent dans la recherche de la justice ou de la lutte contre l'impunité, mais il est effectif au niveau des mentalités.

L'investissement de sens du transnational se fait par une projection de la division du monde entre personnes «libres» et «non libres», entre personnes «libérées du démon» et «possédées par le démon». Cet investissement s'inspire du prémillénarisme dans ses formes classiques et aboutit à cartographier l'ensemble du monde en zones libérées et possédées par le démon. Une guerre spirituelle est déclarée à l'échelle de la planète. Ce qu'on appelle le sionisme chrétien (Gifford 2001), distinct du «zionisme» sud-africain, a dès lors marqué l'interprétation de cette «guerre spirituelle» dans la mesure où il donne à l'État d'Israël un rôle clef dans l'histoire de la fin des temps. Dans cette croyance, le retour des Juifs de la diaspora en Israël constitue une étape décisive (avant leur conversion au christianisme) dans l'annonce du retour du Christ. Il va sans dire qu'aux États-Unis, cette croyance a un impact direct sur la politique étrangère américaine (Fath 2004). Mais ce qui nous intéresse ici plus particulièrement c'est la signification que prend Israël au sein des imaginaires des communautés paupérisées d'Amérique latine et d'Afrique. Le retour du peuple Juif en Terre sainte organise les images à travers lesquelles les évangéliques des bidonvilles autant que des dirigeants politiques voient l'espace international. Dans certaines dénominations, ces images se polarisent sur des pèlerinages organisés à Jérusalem qui font le pendant des pèlerinages des musulmans à la Mecque. Dans des pays comme le Nigeria ou la Côte d'Ivoire où les conflits passent souvent par le filtre confessionnel, ces images canalisent les investissements de sens et peuvent même les bloquer. Dans d'autres cas, elles constituent une manière de donner un sens à des événements planétaires. Si dans la cathédrale «mondiale» de Rio de Janeiro, l'Église universelle du royaume de Dieu a une maquette miniature de Jérusalem, c'est que celle-ci mobilise l'imagination.

## Conclusion

Les significations imaginaires sociales émergentes et les images signifiantes qui leur donnent corps, telles la construction du soi par l'expansion, l'argent comme forme de sacré, l'unité de la vie ordinaire et la guerre spirituelle planétaire, qui investissent de sens la transnationalisa-

tion, ne sont pas, comme pourrait le prétendre une approche fonctionnaliste, des réponses à des *besoins* réels que les institués en place ne seraient plus capables de satisfaire. La transnationalisation ne fait pas le remplacement de pièces défectueuses du système territorial établi, elle n'est pas une nouvelle option *imaginée* par la société en raison d'une quelconque caducité de l'État-nation. Le cas échéant, nous ne sortirions pas d'une vue de l'Histoire comme progression en ligne droite, comme ordre pré-déterminé qui ne ferait que se réaliser en enclenchant une nouvelle étape. Affirmer que l'imaginaire surgit comme réponse à un besoin, qu'il a une fonction compensatrice face aux incongruités du réel, prête le flanc à des besoins en soi, fixes et universaux, alors que la nécessité est elle-même «crée» par l'imaginaire.

Des problèmes réels ne peuvent être problèmes, ne se constituent comme ces problèmes-ci que telle époque ou telle société se donne comme tâche de résoudre, qu'en fonction d'un imaginaire central de l'époque ou de la société considérée. Cela ne signifie pas que ces problèmes soient inventés de toutes pièces, surgissent à partir du néant et dans le vide. Mais ce qui pour chaque société forme problème en général est inséparable de sa manière d'être en général, du sens précisément problématique dont elle investit le monde et sa place dans celui-ci. [Castoriadis 1975:202]

Dans cette perspective, la dite crise de l'État-nation n'a pas d'existence propre. Elle est *pour* l'Occident, par le magma de significations imaginaires sociales que constitue celui-ci. Ainsi, elle ne peut être le grain de sable dans l'engrenage, le besoin insatisfait, qui nous pousserait à inventer autre chose, qui pousserait le pentecôtisme à investir l'espace planétaire d'un sens autre que celui habituellement reçu.

Mais pourquoi le transnational est-il «inventé» au niveau religieux? En effet, il n'a évidemment pas simplement un aspect religieux, parmi d'autres aspects se trouvent les dimensions technologiques, environnementales, culturelles, et cetera. Mais dans tous les cas, la transnationalisation instituée par l'imaginaire pentecôtiste n'est pas la simple conséquence au niveau religieux d'une transformation qui se ferait ailleurs. Comme l'atteste le titre d'un dossier paru en 2004 dans le *Courrier international*, «Les fous de Jésus : les évangéliques à la conquête du monde», les journalistes commencent à s'intéresser à l'investissement de sens donné par les évangéliques au transnational, que ce soit en Chine, en Irak, à Gaza ou encore au Nigeria et au Brésil. Des chercheurs découvrent que des groupes ultra-orthodoxes juifs ainsi que des mouvements musulmans sont pris par la contagion. En fait, à

travers la recherche d'émotion, c'est un sens qui non seulement est donné à une nouvelle organisation de l'espace mais qui produit cette organisation. De moins en moins, ce sens est interprété comme une valeur refuge. De moins en moins aussi, il est interprété uniquement comme un repli sur une spiritualité purement individuelle. De moins en moins, en tout cas en dehors des États-Unis, on l'assimile purement et simplement à une idéologie ultraconservatrice. Il y a une construction sociale de soi qui se fait par le biais d'une dispersion dans l'espace et cette construction conduit parfois à une volonté de changer les choses ou de changer de régime politique. Il y a un sens nouveau donné à la vie ordinaire qui pourrait bien contester à un moment la tyrannie des lois économiques. Il y a un rapport à l'argent qui à la fois place les croyants de plain-pied dans la «mondialisation», mais qui les situe aussi dans un rapport de différence à travers le défi de l'offrande et la spécificité des rituels. Il y a un intérêt des masses paupérisées, surtout les femmes, pour les questions planétaires; intérêt qui naît sous la bannière d'une guerre spirituelle à laquelle il faut être attentif. L'univers imaginaire de ces masses n'est ni leur localité, ni leur région, ni leur pays, ni même leur continent.

Dans une période où on s'interroge sur le dépérissement du politique qui est souvent la simple prise de conscience de la fin de la transcendance de celui-ci, l'imaginaire social religieux n'est pas une compensation qui réinjecterait de la transcendance. Le pentecôtisme, religion de l'émotion – plutôt marquée par l'immanence –, n'offre pas cette ressource de compensation. On l'a dit, l'imaginaire n'est ni de l'ordre de fonctionnalité, ni de l'adaptation. Par contre, peut-être le pentecôtisme permet-il aux populations de donner un sens à cette immanence et d'y développer une certaine autoconstruction d'eux-mêmes. Au-delà des caractérisations conservatrices ou progressistes accordées aux évangéliques, on peut penser que ce nouveau religieux permet aux populations marginalisées de vivre l'immanence du politique (et la «crise» qu'on croit reconnaître dans celui-ci, du fait de cette immanence) en donnant un sens à leur univers ambiant, en organisant l'espace dans une autre perspective et rendant ainsi compréhensible la désacralisation de l'État.

*André Corten, Département de Science politique, Université du Québec à Montréal, C.P. 8888, Succ. Centre-Ville, Montréal, Québec, H3C 3P8, Canada. Courriel : amcorten@hotmail.com*  
*Vanessa Molina, Département de science politique, Université de Montréal, C.P. 6228, Succ. Centre-Ville, Montréal, Québec, H3C 3J7, Canada. Courriel : van\_molina2004@yahoo.ca*

## Notes

- 1 Recherche subventionnée par le Fonds québécois de recherche sur la société et la culture (FQRSC).
- 2 Le Renouveau charismatique catholique (RCC) a d'abord été appelé «pentecôtisme catholique». Né au cours des années 1960 dans des milieux catholiques américains, le «nouvel esprit de Pentecôte» a d'abord été salué par Jean XXIII, puis par Paul VI, tout en étant tenu en méfiance en particulier par le courant de la théologie de la libération, en raison de ce qui était jugé comme un abandon des préoccupations sociales au profit d'une spiritualité émotionnelle et purement individuelle. À partir des années 1990, le Renouveau charismatique est reconnu par les conférences épiscopales de différents pays, notamment latino-américains, et est vu comme la stratégie vaticane pour lutter contre l'hémorragie des catholiques au bénéfice des «sectes» protestantes.

## Références

- Anderson, Allan  
 2000 *Zion and Pentecost: The Spirituality and Experience of Pentecostal and Zionist/Apostolic Churches in South Africa*. Pretoria: University of South Africa Press.
- Appadurai, Arjun  
 1997 *Modernity at Large. Cultural Dimension of Globalization*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Bastian, Jean-Pierre  
 1994 *Le protestantisme en Amérique latine. Une approche socio-historique*. Genève: Labor et Fides.  
 2001 *Confessionnalisation de la politique au Costa Rica. Dans Imaginaires politiques et pentecôtismes: Afrique/Amérique latine*. André Corten et André Mary, dirs. Pp. 213-232. Paris: Karthala.
- Bastian, Jean-Pierre, Kathy Rousselet et Françoise Champion, dirs  
 2001 *La globalisation du religieux*. Paris: L'Harmattan.
- Bataille, Georges  
 1973 *Théorie de la religion*. Paris: Gallimard.
- Beyer, Peter  
 1994 *Religion and Globalization*. London: Sage.
- Boudewijnse, Barbara, André Droogers et Frans Kamsteeg, dirs.  
 1998 *More Than Opium. An Anthropological Approach to Latin American and Caribbean Pentecostal Praxis*. Lanham, MD: Scarecrow Press.
- Caillois, Roger  
 1994 *L'homme et le sacré*. Paris: Gallimard.
- Cantón Delgado, Manuela, Cristina Marcos Montel, Salvador Medina Baena, Ignacio Mena Cabezas  
 2004 *Gitanos Pentecostales. Una mirada antropológica a la Iglesia Filadelfia en Andalucía*. Sevilla: Signatura Demos.
- Carrier, Michel  
 2005 *Penser le sacré*. Montréal: Liber.
- Castoriadis, Cornelius  
 1975 *L'institution imaginaire de la société*. Paris: Seuil «Points Essais».  
 1986 *Domaines de L'homme. Les carrefours du labyrinthe 2*. Paris: Seuil «Points Essais».

- Champion, Françoise, et Danièle Hervieu-Léger  
1990 De l'émotion en religion. *Renouveaux et traditions*. Paris: Centurion.
- Corten, André  
1995 Le pentecôtisme au Brésil. Émotion des pauvres et romantisme théologique. Paris: Karthala.  
1998 Un mouvement religieux rebelle en Haïti: l'Armée Céleste. *Conjonction* 203:53-68.  
2001 Le discours de la réconciliation et les nouvelles Églises au Rwanda. *Afrique contemporaine* 200(oct.-déc.):65-81.  
2003 Afrique du Sud: les pentecôtistes dans le recodage du politique par le religieux. *Religiologiques* 26:257-280.  
2004 L'armée céleste en Haïti: une stratégie de marronnage? *Dans* Les raisons de la ruse: une perspective anthropologique et psychanalytique. Serge Latouche, Laurent Pierre Joseph, Michael Singleton et Olivier Servais, dirs. Pp. 233-248. Paris: La Découverte.
- Corten, André, et Ruth Marshall-Fratani, dirs  
2001 Between Babel and Pentecost. *Transnational Pentecostalism in Africa and Latin America*. London: Hurst.
- Corten, André, et André Mary, dirs.  
2001 Imaginaires politiques et pentecôtismes: Afrique/Amérique latine. Paris: Karthala.
- Corten, André, Jean-Pierre Dozon et Ari Pedro Oro, dirs.  
2003 Les nouveaux conquérants de la foi: l'Église Universelle du Royaume de Dieu (Brésil). Paris: Karthala.
- Courrier international  
2004 Dossier, «Les fous de Jésus: les évangéliques à la conquête du monde», *Courrier international* 735, 2-8 décembre: 44-51.
- Cruz e Silva, Teresa  
2003 Mozambique. *Dans* Les nouveaux conquérants de la foi. L'Église universelle du royaume de Dieu (Brésil). Corten, André, Jean-Pierre Dozon et Ari Pedro Oro, dirs. Pp. 109-118. Paris: Karthala.  
2004 L'armée céleste en Haïti: une stratégie de marronnage? *Dans* Les raisons de la ruse: une perspective anthropologique et psychanalytique. Serge Latouche, Laurent Pierre Joseph, Michael Singleton et Olivier Servais, dirs. Pp. 233-248. Paris: La Découverte.
- de Surgy, Albert  
2001 Le phénomène pentecôtiste en Afrique noire. Le cas béninois. Paris: LHarmattan.
- Dozon, Jean-Pierre  
1995 La cause des prophètes. *Politique et religion en Afrique contemporaine*. Paris: Seuil.
- Durkheim, Émile  
1991 Les formes élémentaires de la vie religieuse. Paris: Livre de Poche.
- Fath, Sébastien  
2004 Militants de la Bible aux États-Unis: Évangéliques et fondamentalistes du Sud. Paris: Éditions Autrement Frontière.
- Freston, Paul  
2001 Evangelicals and Politics in Asia, Africa and Latin America. Cambridge: Cambridge University Press.
- Gauchet, Marcel  
1985 Le désenchantement du monde: une histoire politique de la religion. Paris: Gallimard.  
2003a La condition historique. Paris: Stock.  
2003b Le politique et la religion: douze propositions en réponse à Alain Caillé. Numéro thématique, «Qu'est-ce que le religieux: Religion et politique», Alain Caillé, dir. *Revue du MAUSS* 22(second semestre): 325-328.
- Gifford, Paul  
2001 The Complex Provenance of Some Elements of African Pentecostal Theology. *Dans* Between Babel and Pentecost: Transnational Pentecostalism in Africa and Latin America. André Corten et Ruth Marshall-Fratani, dirs. Pp. 74-77. London: Hurst.
- Godelier, Maurice, et Jean-François Dortier  
2001 L'imaginaire, le symbolique et le réel. Entretien avec Maurice Godelier. *Sciences humaines: hors-série* 35.
- Hirst, Paul, et Grahame Thompson  
1996 Globalization in Question. Cambridge: Polity Press.
- Hollenweger, Walter  
1972 The Pentecostals. London: MSM.
- Hurbon, Laënnec  
2001 Pentecôtisme et transnationalisation dans la Caraïbe. *Dans* La globalisation du religieux. Jean Pierre Bastian, Françoise Champion et Kathy Rousselet, dirs. Pp. 125-138. Paris: LHarmattan.
- Mariano, Ricardo  
1999 Neo pentecostais. *Sociologia do novo pentecostalismo no Brasil*. São Paulo: Edições Loyola.
- Marshall-Fratani, Ruth  
2001 Prospérité miraculeuse: les pasteurs pentecôtistes et l'argent au Nigéria, *Politique africaine* 82(juin):24-44.
- Marshall-Fratani, Ruth, et Didier Péclard  
2002 Introduction au thème: la religion du sujet en Afrique. *Politique africaine* 87(octobre):5-19.
- Martin, David  
1990 Tongues of Fire: The Explosion of Protestantism in Latin America. Oxford: Blackwell.
- Míguez, Daniel  
1998 Spiritual Bonfire in Argentina: Confronting Current Theories with an Ethnographic Account of Pentecostal Growth in a Buenos Aires Suburb. Amsterdam: CEDLA.
- Oro, Ari Pedro  
2003 Acteurs religieux, leurs représentations et pratiques politiques au Sud du Brésil. Communication présentée au 27<sup>e</sup> Congrès de la Société internationale de sociologie des religions, Turin, 24 juillet 2003.
- Oro, Ari Pedro, et Carlos Alberto Steil  
1997 Globalização e religião. Petrópolis: Vozes.
- Pédrón-Colombani, Sylvie  
1998 Le pentecôtisme au Guatemala. Conversion et identité. Paris: CNRS.
- Stoll, David  
1990 Is Latin America Turning Protestant? The Politics of Evangelical Growth. Berkeley: University of California Press.
- Taylor, Charles  
1998 Les sources du moi: la formation de l'identité moderne. Paris: Seuil.

Van Dijk, Rijk

- 2001 Time and Transcultural Technologies of the Self in the Ghanaian Pentecostal Diaspora. *Dans Between Babel and Pentecost: Transnational Pentecostalism in Africa and Latin America*. André Corten et Ruth Marshall-Fratani, dirs. Pp. 216-234. London: Hurst.

Védrine, Hélène

- 2000 Le Sujet éclaté. Paris: Le livre de Poche.

Willaime, Jean-Paul, dir.

- 1999 Le pentecôtisme. Les paradoxes d'une religion transnationale de l'émotion. *Archives de sciences sociales des religions*. Numéro thématique. 105, janvier-mars.

Williams, Cyril

- 1981 *Tongues of the Spirit. A Study of Pentecostal Glossolalia and Related Phenomena*. Cardiff: University of Wales Press.