Les Orixas et le Saint-Esprit au secours de l'emploi

(deux stratégies d'insertion socio-économique
dans le Nordeste brésilien)

Marion AUBRÉE
Ethnologue CRBC, EHESS

RÉSUMÉ

Au Brésil, deux courants religieux (sectes pentecôtistes et cultes afro-brésiliens) offrent à ceux qui les intègrent, dont la très grande majorité appartient aux couches défavorisées, la possibilité de développer (à partir de deux visions du monde fort différentes), des stratégies particulières d'insertion sociale et économique. On verra, dans un premier temps, les spécificités doctrinaires et organisationnelles de l'un et de l'autre mouvement, afin de les situer dans le vaste champ de la religiosité populaire brésilienne et dans celui des représentations sociales. En second lieu, l'exposé de cas précis permettra, d'une part, de connaître les divers avantages matériels ou bénéfiques économiques que, selon des degrés divers, les fidèles de ces groupes tirent de leur appartenance religieuse et, d'autre part, les rapports que les uns et les autres entretiennent avec le secteur de l'emploi. Ceci permet, en outre, de mettre à jour les systèmes particuliers de reproduction simple ou élargie qui en découlent et les adhésions ou résistances qui s'y dessinent par rapport au système dominant sur le plan économique.

MOTS-CLÉS : Amérique Latine — Brésil — Religion — Cultes afro-brésiliens — Pentecôtisme — Revenus — Insertion socio-économique — Filières d'emploi — Ascension sociale.

ABSTRACT

*The Orixas and the Holy-Spirit come to the help of employment
(two strategies of socio-economic integration in the Brazilian Nordeste)*

In Brazil, two religious movements (pentecostal sects and afro-brazilian cults) offer their followers, the vast majority of whom come from the underprivileged sections of society, the possibility of developing particular strategies of social and economic insertion, based on two very different visions of the world. Initially, we consider the theoretical and organisational specifications of each movement in order to situate them in the vast field of Brazilian popular religiousness and that of social representations. Secondly, the study of specific cases enables one to learn, on the one hand, the various benefits that the devoted members of these groups gain from their membership, according to their grade, and on the other hand, the relationships that each maintains with the employment sector. This also makes it possible to bring to light

the particular systems of simple and broad reproduction that ensue and the support or resistance that emerges with regard to the dominant system on an economic level.

KEY WORDS : Latin America — Brazil — Religion — Afro-Brazilian cults — Pentecostalism — Income — Socio-economic insertion — Types of employment — Social ascension.

Le problème du revenu et celui, corollaire, de l'emploi ont été jusque récemment étudiés, tant par les économistes que par les sociologues du travail, surtout à travers les politiques du capital et ses manipulations de la force de travail, sans que soient prises en compte les capacités de résistance culturelle ou individuelle à cette réification. Ces derniers temps on voit s'affirmer, en particulier grâce à un regard plus anthropologique qui relie le monde du travail aux autres éléments de la vie quotidienne, un mouvement d'étude des savoirs sociaux et des stratégies individuelles d'insertion de la population active dans le circuit économique (1); mouvement dans lequel la subordination du travailleur au capital n'est plus considérée comme seul déterminant de son identité sociale.

L'analyse ici présentée se rattache à ce courant; elle est l'une des réflexions inspirées par un travail de terrain de type anthropologique dont le point de départ a été l'étude des rapports entre les faits de croyance et les comportements individuels et sociaux qu'ils engendrent chez les fidèles de deux mouvements religieux qui, au Brésil depuis une vingtaine d'années, emportent l'adhésion d'un nombre croissant de membres des couches défavorisées sur le plan socio-économique. Il s'agit des cultes afro-brésiliens et des sectes pentecôtistes, dont les histoires respectives et les systèmes symboliques sont très différents mais qui semblent bien répondre, à l'heure actuelle particulièrement en milieu urbain, à des besoins du même ordre: lutter contre l'anomie en produisant des «familles symboliques» capables d'aider à la restructuration des identités individuelles et collectives et, ce qui fait l'objet de cette étude, créer des réseaux de relations susceptibles de favoriser l'insertion socio-économique ou de fournir, en cas de besoin, des éléments matériels de subsistance, par exemple sous la forme de nourriture.

La première partie de cet article donnera un aperçu des spécificités doctrinaires et organisationnelles des uns et des autres; ceci permettra de les situer dans le vaste champ de la religiosité populaire brésilienne, ainsi que dans celui des représentations sociales. La seconde partie abordera l'insertion socio-économique des personnes à travers l'exposé de situations précises.

Les cultes afro-brésiliens

Les *cultes afro-brésiliens* sont, comme leur nom l'indique, des croyances d'origine africaine, provenant de diverses ethnies, qui ont été réélaborées en terre brésilienne. Elles correspondent à deux courants «migratoires». Le premier fut le déplacement massif et violent par les Portugais de contingents d'Africains réduits en esclavage qui a, durant presque trois siècles, alimenté l'expansion agricole et minière de la plus grande colonie lusitanienne. Le second, beaucoup plus récent, est lié au renvoi en Afrique d'esclaves et d'hommes libres après les soulèvements noirs de Salvador, en particulier celui de 1835. C'est à partir de là que sont établis des liens mutuels entre les deux côtés de l'Atlantique; ils ont favorisé les déplacements et, tout particulièrement, l'arrivée des familles en provenance des territoires de l'ancien empire Yoruba (Nigeria et Bénin, principalement). Cet apport africain plus récent, en particulier vers Salvador et Recife, a permis un renouveau et une certaine homogénéisation de la cosmogonie afro-brésilienne par référence au panthéon nagô (2) qui est devenu prépondérant.

En tout état de cause, quelle que soit la refonte des diverses composantes des cultes et les spécificités rituelles dues à l'atomisation chaque fois plus forte des structures communautaires, ils tendent tous à affirmer, d'une façon ou de l'autre, la participation intrinsèque de l'homme à la nature et le lien vital qui unit celle-ci au monde de l'esprit. La plupart des cultes se rattachent à un système de croyances dont les figures majeures sont les *orixás* (3), être mythiques liés aux forces de la nature et, pour certains d'entre eux, à l'histoire des ancêtres en terre d'Afrique. Ils fondent leur efficacité symbolique sur la manipulation magique d'éléments matériels. En tant que groupes sociaux ils fonctionnent, à l'heure actuelle, comme des communautés plus ou moins vastes (4) et ouvertes à tout un chacun, quelle que soit son origine ethnique. Chaque communauté se réunit pour célébrer les rites dans un lieu sacré qui lui est particulier, le *terreiro*. Ce terme désigne à la fois le lieu du culte et la famille symbolique qui y est rattachée. Chaque *terreiro* est sous la responsabilité d'un chef, homme ou femme, qui en est l'autorité suprême mais qui, en principe, dépend lui-même de qui l'a initié(e).

On devient membre à part entière d'une communauté à travers une première initiation rituelle. Celle-ci consiste en un total retrait du monde qui dure de 7 à 21 jours selon les groupes et selon les disponibilités en temps et en argent de l'initiant. En effet, l'initiation n'est pas chose gratuite ; elle comporte toute une série de sacrifices d'animaux, d'offrandes et de rituels magiques, dont la matière première est fournie ou payée par le ou la postulante (5). Après l'initiation le nouveau membre (*iaô*) a envers sa famille symbolique, naturelle et surnaturelle, différents devoirs. En premier lieu celui de répondre à l'appel de son chef pour accomplir certaines des nombreuses tâches nécessaires au fonctionnement efficace du *terreiro* pour augmenter l'*axê* (force vitale) du groupe et le sien propre, l'un et l'autre étant intrinsèquement liés. Par ailleurs, les obligations vis-à-vis de son *orixá*, le protecteur surnaturel auquel il aura été lié durant l'initiation, consistent en des offrandes de nourriture, dont le rythme varie de la semaine au mois, et en la participation aux hommages hebdomadaires rendus par le groupe aux *orixás* de tous. C'est au cours de ceux-ci que les entités divines sont censées se manifester dans le monde naturel en investissant le corps de leurs protégés lors des rituels de possession.

Après cette première étape initiatique ceux qui veulent approfondir leur connaissance de la « sagesse africaine » sont soumis à des initiations plus longues (1 à 3 mois) entre chacune desquelles devrait s'écouler, en principe, un intervalle de 7 ans. Ce n'est qu'après la seconde initiation que l'on pourra, éventuellement, devenir responsable d'un *terreiro*, soit par transmission, soit par création d'un nouveau lieu de culte. Dans ce dernier cas le lieu sacré est attaché à la demeure de qui en a la charge et même, le plus souvent maintenant en milieu urbain, inclus dans celle-ci.

Il faut ajouter que l'adhésion à ces communautés ne recouvre pas systématiquement l'appartenance à un même lieu de vie ou quartier. Elle est fondée beaucoup plus sur un système clientéliste de relations interpersonnelles que sur une proximité spatiale. C'est aussi le clientélisme qui attire vers tel ou tel *terreiro* les nombreux « consultants » qui appartiennent aux couches sociales les plus diverses. Sans être initiés, ils recourent à ce que R. MOTTA appelle les « services magico-religieux » (6) des cultes afro-brésiliens et fournissent à ceux-ci une partie de leurs revenus et une insertion sociale élargie.

Ces groupes ont été étudiés, depuis le début du siècle, par de nombreux chercheurs brésiliens et étrangers à cause de la vitalité religieuse qui est la leur et du fait que ce segment, historiquement dominé, du melting-pot brésilien apparaît, chaque fois plus, comme l'un des piliers de l'originalité culturelle du pays.

Les sectes pentecôtistes

Les *sectes pentecôtistes* ont reçu cette appellation à cause de l'une des spécificités de leur doctrine qui fait une place particulière au Saint-Esprit, entité dont la manifestation la plus connue dans les Écritures chrétiennes se produisit le jour de Pentecôte. Elles sont apparues au Brésil vers 1910 mais leur essor date des années 50. Elles représentent aujourd'hui un mouvement populaire important dont le fonctionnement et les répercussions sociales ont fait l'objet, depuis une dizaine d'années, de plusieurs études (7). Il s'agit de l'un des bourgeons de la chrétienté réformée dont elles suivent les grands axes doctrinaux en y ajoutant toutefois quelques éléments qui leur sont propres. Les plus importants sont :

a) la doctrine de la prédestination qui, plus qu'un sentiment d'élitisme, inspire au fidèle un repliement sur sa communauté causé par la certitude que le monde non-pentecôtiste est un lieu de perdition, plein d'embûches pour le salut de son âme ;

b) la mise en œuvre des « dons du Saint-Esprit ».

Cette doctrine est accompagnée d'une éthique particulièrement rigide et puritaine (8) que les « prédestinés » doivent appliquer dans ses moindres détails afin, paradoxalement, de « gagner » leur ciel. Par ailleurs, les pentecôtistes se déclarent porteurs des valeurs positivistes de progrès et de modernité.

Pour l'appartenance pleine et entière au pentecôtisme, on peut déterminer trois moments nécessaires dont le premier est un acte individuel qui consiste en une déclaration à voix haute, faite au sein d'une communauté de quartier, comme quoi l'on « accepte Jésus » (pour Sauveur). Il n'existe pas d'ordre chronologique pour les deux autres puisque l'un est le « baptême de l'eau », cérémonie collective qui a lieu une ou deux fois par an selon le nombre des adhésions nouvelles ; il correspond à la reconnaissance officielle de l'adepte par la secte. L'autre est le « baptême de feu », c'est-à-dire l'irruption de la glossolalie (9) ; celle-ci est le signe de la reconnaissance du fidèle par la divinité. Elle peut intervenir, selon les dispositions de chacun, presque immédiatement ou fort longtemps après « l'acceptation de Jésus ». Il faut toutefois signaler qu'elle est la condition *sine qua non* de l'accès à l'une ou l'autre des deux hiérarchies qui s'entrecroisent et se recoupent à l'intérieur des sectes. La première, que l'on pourrait qualifier de « spirituelle », correspond à l'accumulation des dons du Saint-Esprit (10) sur un fidèle. Elle est considérée par les pentecôtistes comme récompense divine pour le respect des interdits et la bonne mise en œuvre des préceptes ; elle est, en conséquence, preuve de « sainteté » et ceux qui obtiennent plusieurs dons jouissent de la considération de leurs coreligionnaires. La seconde hiérarchie, d'ordre plus temporel, est celle qui permet à une secte (surtout lorsqu'elle grandit) de fonctionner efficacement. Les différents degrés en sont les fonctions d'auxiliaires, diacre, vicaire et pasteur, auxquelles vient s'ajouter celle, parallèle, d'évangéliste. Les auxiliaires, presque toujours des femmes, sont des agents bénévoles mais les quatre autres postes sont rémunérés. On les trouve seulement dans les sectes importantes et de vieille implantation. Dans les sectes plus petites, généralement dissidentes des grandes dénominations, il n'existe le plus souvent pas de postes intermédiaires entre les auxiliaires et le pasteur-fondateur. En conséquence, c'est un exemple de la première catégorie qui sera analysé dans cet article car il offre une plus grande variété de situations.

Les deux hiérarchies ci-dessus évoquées ne sont en rien exclusives l'une de l'autre, bien au contraire. S'il est des fidèles qui « reçoivent » des dons et ne cherchent pas à en tirer des bénéfices autres que spirituels, il est par contre fort rare que les membres de la hiérarchie administrative ne soient pas gratifiés de plusieurs « dons du Saint-Esprit », grâce auxquels les fidèles reconnaissent chaque fois plus le bien-fondé du choix qu'ils sont censés avoir fait (11).

Du point de vue économique la survie des sectes est assurée de diverses façons. D'une part, tous les fidèles versent lors de leur « acceptation » une somme relativement modique qui scelle leur adhésion à une communauté. Celle-ci est, dans presque tous les cas, celle de leur quartier de résidence puisque chez les pentecôtistes on adhère plus généralement à une doctrine qu'à un leader ou à un groupe spécifique. Ensuite, les appels de fonds sont continuels puisque chaque communauté doit arriver à être autosuffisante sur le plan financier. Beaucoup d'entre elles reçoivent des donations, en particulier de personnes plus aisées qui ont été « guéries » par les prières d'un groupe ou le don d'un pasteur. En outre, celui qui a un salaire ou un revenu régulier doit à l'Église une contribution tout aussi régulière qui est, le plus souvent, du 10^e de la somme perçue. Certaines communautés dépendent de missions étrangères, souvent nord-américaines, qui leur fournissent un soutien logistique important, en particulier pour des émissions évangéliques à la télévision ou pour l'achat de terrains où construire des temples. Toutes, sans exception, font appel au travail bénévole de leurs fidèles, en particulier pour la construction et l'entretien des temples.

RELIGION ET REVENU DANS UNE MÉTROPOLÉ DU NORDESTE

Le travail de terrain mentionné plus haut a eu pour cadre la ville de Recife, 4^e région métropolitaine du Brésil (2 500 000 hab.). Son arrière-pays est situé au cœur du polygone de sécheresse. Ceci a encore accentué une expulsion rurale que le système foncier existant (latifundio) favorisait déjà. Par ailleurs, contrairement aux autres villes qui l'entourent dans le peloton de tête, l'arrivée en masse de la population rurale à Recife n'a, pour des raisons historiques et politiques, ni accompagné, ni engendré une forte expansion industrielle. Ces facteurs donnent à l'agglomération en question des caractéristiques dont nous retiendrons ici que la moitié environ de ses habitants vivent dans des *favelas* et que 45 % de sa population active n'avait pas, en 1984, d'emploi régulier. Une étude faite en 1979 par un groupe de chercheurs de l'université fédérale de la ville a mis en évidence le fait que 87,9 % d'un échantillon de 228 familles, représentatives de diverses communautés à bas revenus de la région métropolitaine, avaient un revenu mensuel global inférieur ou égal à deux salaires minimums qui permettent tout juste une économie de subsistance (12). La situation décrite alors ne s'est en rien améliorée depuis. C'est dans ce panorama socio-économique que viennent s'insérer les deux mouvements qui nous intéressent ici.

De quelle manière ces groupes religieux viennent-ils en aide à leurs membres et comment les individus se servent-ils de leur appartenance religieuse pour obtenir un revenu ou un emploi ? C'est ce que nous allons voir maintenant.

Du « *sacolão* » à la rémunération de la sainteté

Étant donné la diversité dans la taille des sectes et l'organisation différenciée qui en découle, c'est à un cas précis que je me référerai ici, celui de l'Assemblée de Dieu, la plus grande secte pentecôtiste de Recife. Elle est aussi la plus prospère sur le plan économique et développe, de ce fait, divers réseaux d'aide à ses membres.

En premier lieu et grâce aux continuels appels qu'elle fait à la charité de ses fidèles et à celle du public (en particulier sur les marchés périphériques), elle a réussi à organiser un système de distribution gratuite de ce qu'on pourrait appeler des « paniers de subsistance » (*sacolão*). Ils contiennent quelques denrées de base (riz, haricots, manioc, par exemple) et sont octroyés aux membres les plus démunis des communautés nouvellement implantées dans la périphérie. Ils sont,

par ailleurs, distribués à des adeptes potentiels durant les campagnes d'évangélisation et valent, parfois, à l'Assemblée quelques adhésions nouvelles.

Dans les communautés de plus vieille implantation, le système de redistribution est plus direct puisqu'on demande aux membres « qui le peuvent » d'apporter un peu de nourriture quand ils viennent aux nombreuses réunions qui ont lieu dans le temple. Ces requêtes sont toujours suivies d'effets car il existe entre les pentecôtistes, comme dans la plupart des autres communautés à bas revenus de Recife (13), une grande solidarité matérielle. Dans ce cas, cependant, elle est plus particulièrement orientée vers ceux qui partagent la même croyance.

Après la collecte, les comestibles sont réunis et redistribués à ceux du groupe qui en ont le plus besoin. Une autre forme de solidarité consiste en ce que les membres moins défavorisés invitent à leur table, sporadiquement ou régulièrement, un ou plusieurs de leurs coreligionnaires dans le besoin. Ainsi, dans l'une des communautés de quartier de l'A. D. que j'ai étudiées, la famille du vicaire (salarié de la secte) recevait, à tour de rôle, des enfants de familles pentecôtistes indigentes. Là encore, une femme depuis 30 ans dans l'A. D. et qui jouissait depuis quelques années d'une situation meilleure parce que son mari, petit artisan non pentecôtiste, avait réussi à se faire une clientèle régulière, conviait périodiquement à sa table deux de ses « sœurs » (14). Il s'agissait d'une femme âgée et sans ressources et d'une autre, beaucoup plus jeune, que son mari avait laissée seule avec quatre enfants. Cette dernière apportait, en échange de la nourriture, quelque aide dans le lavage et le repassage. Il y a, d'ailleurs, entre les femmes de l'A. D. (environ 2/3 des effectifs), un très grand nombre de femmes employées comme domestiques.

La secte s'est, en effet, approprié dans les dernières années à Recife une bonne part de cette catégorie d'emplois. La probité reconnue des pentecôtistes et leur « soumission à l'autorité » les a valorisés dans des professions où, d'une part, la maison des employeurs et son contenu matériel leur sont la plupart du temps confiés et où, d'autre part, on exige souvent de l'employé(e) un travail qui va très au-delà du nombre légal d'heures ouvrables. Il s'en est suivi un afflux de demandes à partir duquel se sont organisés, au sein de la secte, des réseaux d'information très efficaces qui souvent dépassent les limites de la communauté de quartier. Ces emplois domestiques sont le plus souvent des emplois féminins (laveuses, repasseuses, cuisinières, nurses, etc.) et de temps en temps masculins (gardiens, jardiniers, entre autres).

Pourtant, dans le cas des hommes, c'est à l'intérieur même de la secte qu'ils peuvent éventuellement trouver un emploi rémunéré puisque, mis à part le poste d'évangéliste dans lequel tant les femmes que les hommes peuvent exercer leur talent (15), les trois degrés de la hiérarchie « temporelle » (diacre, vicaire, pasteur) sont, à l'heure actuelle, essentiellement réservés aux fidèles du sexe masculin. Notons ici que les pentecôtistes donnent une nette préférence à l'homme pour l'emploi parce que, selon la doctrine, la femme mariée doit rester à la maison, d'un côté, pour élever les nombreux enfants que Dieu lui a envoyés ou lui enverra et, de l'autre, parce qu'elle est « plus vulnérable aux embûches du monde ».

Outre les postes dans cette hiérarchie, l'A. D. offre aux hommes divers emplois administratifs à son siège central — où, à titre d'illustration de ce qui vient d'être dit, sont employés 44 hommes et 7 femmes — ainsi que dans certains de ses établissements commerciaux (librairies, boutiques d'objets pieux, etc.). Ils peuvent y être vendeurs, employés aux écritures ou gardiens. Une fois qu'ils sont entrés dans le système salarial de la secte, seul un faux-pas d'ordre éthique peut les en exclure. Je citerai, à ce propos, le cas d'un camionneur qui devint diacre et le resta pendant quatre ans puis se vit exclu de la secte pour cause d'adultère et perdit ainsi ses deux familles (biologique et symbolique) et son emploi. Si, au contraire, ils cultivent leur « sainteté » le plus probable est qu'ils auront la sécurité de l'emploi et bénéficieront, pour monter dans la hiérarchie, des avantages offerts par l'A. D. à ceux de ses employés qui veulent se perfectionner spirituellement

(séminaires de théologie) ou techniquement (cours d'apprentissage pour des tâches administratives dont la secte a besoin : dactylographie, par exemple). Le meilleur exemple de ce type d'ascension sociale est fourni par l'actuel pasteur-président de l'A. D. qui, de jeune ouvrier agricole sans travail à 20 ans, devint grâce à « la force de sa parole » le meilleur évangéliste de la secte puis pasteur, pour occuper enfin, autour de la soixantaine, le poste qui est maintenant le sien et qui fait de lui le responsable d'un groupe religieux qui compte maintenant plus de 60 000 âmes à Recife.

A ceux qui ont des aptitudes ou des formations particulières, surtout dans les moins de 30 ans qui ont eu plus de possibilités d'étudier, la secte offre un tremplin vers la vie active en faisant jouer, là aussi, sa caution morale et ses relations hors du champ religieux. Ils sont encore peu nombreux mais, au fur et à mesure que leur nombre augmente, on voit se profiler un nouveau réseau d'organisation, en particulier au niveau des emplois de bureau dans les administrations.

Pour en terminer avec l'étude du cas des pentecôtistes, je donnerai ci-dessous la répartition, selon la profession et le sexe, des 29 « *crentes* » dont j'ai recueilli l'histoire de vie dans le cadre du travail précité :

Emplois internes : 3 pasteurs (H) ; 1 vicaire (H) ; 1 diacre (H).

Emplois externes : 1 retraité, ancien ouvrier (H) ; 1 ouvrier (H) ; 3 employés de bureau (2 H-1 F) ; 1 vendeur (H) ; 1 comptable (H) ; 1 ingénieur (H) ; 3 domestiques (F).

Sans emploi : 13 ménagères (F).

A partir des analyses et des exemples présentés, les tendances du pentecôtisme peuvent être résumées comme suit :

- favoriser l'emploi des hommes par rapport à celui des femmes ;
- orienter la recherche d'emplois salariés dans le secteur domestique, d'une part, et dans celui de l'administration publique, de l'autre ;
- fournir aux fidèles, qu'il juge satisfaisant pour sa propre reproduction idéologique et pratique, une sécurité de l'emploi et des possibilités d'ascension sociale que la société civile ne leur offrirait en aucun cas.

Du repas rituel au « *terreiro* » touristique

Du côté des afro-brésiliens on a vu que chaque *terreiro* est sous la direction d'un chef qui y détient le pouvoir (rituel et politique). Toutefois, ce pouvoir est assorti d'une contrepartie qui est d'assurer, autant que faire se peut, le bien-être moral et matériel de ceux sur qui il a autorité. Nous avons vu que les initiations sont l'occasion de nombreux sacrifices d'animaux et que les initiés sont tenus de faire régulièrement des offrandes aux *orixás*. Or, R. MOTTA, qui fréquente et étudie les cultes à Recife depuis plus de 10 ans, a corroboré mes propres observations en soulignant le fait que lors des offrandes rituelles, en particulier d'animaux, la nourriture des *orixás* est exclusivement composée des parties les moins comestibles de l'animal sacrifié telles que pattes, viscères, etc. (16). Les autres morceaux sont octroyés aux humains qui « partagent » le repas des dieux et distribués selon les préséances de la hiérarchie rituelle. De ce fait, il y a là une rentrée de denrées alimentaires qui profite à l'ensemble des membres du *terreiro* et dont ils peuvent, dans certains cas, faire bénéficier leurs proches.

La seconde source de revenu des chefs de communauté provient des « consultations » requises par des non-initiés qui désirent avoir « l'aide des *orixás* » pour régler des problèmes qui se posent à eux. Ils appartiennent aux groupes sociaux les plus divers (commerçants, hommes politiques, intellectuels, artistes, employés et ouvriers de toutes catégories) et montrent combien ces cultes sont intégrés à la vie d'une grande majorité de Nordestins. Les consultations, qui

se font à partir du lancement des buzios (cauries) sont payées en espèces et permettent donc aux personnes consultées de disposer d'argent liquide qui les aidera, le cas échéant, à subvenir aux besoins de leur famille biologique. Toujours dans le cadre des consultations, il peut s'avérer qu'un sacrifice ou une offrande à la divinité soient nécessaires ; nous nous retrouvons donc dans un cas de rentrée d'aliments. On voit ainsi comment le *terreiro* sert de centre redistributeur de nourriture pour ceux qui en sont membres et aussi de source de revenu monétaire pour celle ou celui qui en est le chef.

Ceci est probablement la raison majeure pour laquelle on a pu observer, durant les 20 dernières années, une incroyable prolifération de ces lieux de culte, sans doute au détriment de la « connaissance africaine » mais, sûrement, à l'avantage de nombreuses familles qui ont trouvé dans cette « mercantilisation du produit religieux » (17), un moyen de subsistance face à une situation de l'emploi qui, en dépit ou — mieux — à cause du « boom économique » cher aux militaires, est allée en se dégradant. De même l'augmentation du nombre d'hommes qui se font initiés peut trouver là une explication partielle car, dans ce cas, d'autres phénomènes d'ordre culturel, qui n'ont pas encore été pleinement analysés, jouent également un rôle.

Pourtant, au-delà de cette situation que l'on peut qualifier de « reproduction simple », il existe en rapport avec les cultes un réseau marchand qui dépasse très largement le cadre d'une communauté pour s'étendre sur tout le *povo-de-santo* (18). En effet, les initiés doivent lors des grandes cérémonies être habillés d'un vêtement original qui leur est inspiré, au cours de l'initiation, par leur *orixá* ; ils doivent également confectionner des colliers rituels qui les protégeront contre les forces néfastes. Par ailleurs, initiés et consultants brûlent force bougies en l'honneur des divinités et emploient, pour se purifier quand il en est besoin, des plantes de toutes sortes dont la plupart ne sont pas courantes. Ainsi donc, certains chefs de *terreiro* se sont aperçus qu'ils pouvaient créer une nouvelle source de revenus pour eux-mêmes ou leurs parents et alliés en commercialisant certains des éléments nécessaires aux offrandes ou à la confection des vêtements et ornements cérémoniels. A eux, ensuite, de trouver les moyens d'orienter le chaland vers le lieu choisi pour ce commerce. Sur six lieux de ce genre où je me suis rendue à Recife, quatre appartenaient à des chefs de *terreiro*. Parmi ceux-ci l'une des boutiques était attenante au lieu de culte qui est le plus « touristique » de l'agglomération métropolitaine. Son *pai-de-santo* (chef) est particulièrement représentatif du statut des « entrepreneurs en biens symboliques » dont parle ORTIZ dans l'article déjà cité. Cet homme, dont le *terreiro* est placé sur le site historique le plus visité de la région métropolitaine (la petite ville d'Olinda), a vu très rapidement les avantages financiers qu'il pourrait tirer du récent engouement que ressentent les touristes, tant Brésiliens qu'étrangers, pour ces expressions religieuses « exotiques ». Il a donc bouleversé les horaires ou la chronologie de certaines cérémonies collectives pour en faire profiter les voyageurs de passage. En outre, comme je l'ai mentionné ailleurs (19), il a créé de toutes pièces, à cause d'un besoin de renouvellement vis-à-vis de cette clientèle spécifique, un nouveau rite qui est maintenant repris par d'autres comme une cérémonie « traditionnelle ».

Toutefois, des cas comme celui-là sont rares et ce qui vient d'être dit est valable pour la catégorie des responsables de lieux de culte. Quant aux simples initiés, s'ils bénéficient d'un retour de nourriture, ils n'ont pas les mêmes avantages d'autonomie que leurs chefs. Dans les situations d'urgence on leur vient en aide mais celle-ci ne peut pas s'éterniser. Ils doivent trouver un emploi. Leur initiateur fera jouer et sa connaissance ésotérique et son réseau personnel de relations pour essayer de leur en trouver un mais, ce réseau étant de par la structure même des cultes beaucoup plus réduit que celui des pentecôtistes, le nombre des demandes qui lui sont faites dépassent généralement les offres. Il faudra donc faire jouer, comme dans le cas de n'importe qui, d'autres réseaux

(familial, amical, etc.), hors du champ proprement religieux. C'est pourquoi plusieurs de mes interlocuteurs ont exprimé le désir de fonder leur propre *terreiro* dès qu'il aurait été soumis à la seconde initiation. On relève d'ailleurs un nombre de plus en plus élevé de « clandestins » qui n'attendent pas la seconde, ni même parfois la première initiation pour s'auto-introniser « chef de culte ». Ceci, au grand dam des « officiels » qui ne peuvent pas, pour des raisons de survie, laisser s'établir une concurrence qu'ils ne contrôlent plus.

Voici maintenant, pour les afro-brésiliens, les chiffres de l'emploi fournis par 28 histoires de vie recueillies dans le même cadre que précédemment :

Emplois internes : 12 chefs de culte (7 F-5 H).

Emplois externes : 3 employés de bureau (2 F-1 H) ; 3 ouvriers (H) ; 2 vendeuses (F) ; 1 domestique (F) ; 1 magasinier (H) ; 1 camionneur (H).

Sans emploi : 4 personnes (2 ménagères - 2 hommes jeunes).

Au vu des situations qui ont été exposées et des chiffres ci-dessus, la mouvance afro-brésilienne apparaît comme très complexe en raison de l'autonomie et de la taille le plus souvent restreinte des communautés, ainsi que de l'absence d'un organe unificateur capable de sécréter une idéologie commune.

On peut, néanmoins, pour cette catégorie déterminer quelques grandes orientations qui s'appuient sur des données concrètes ; les voici :

— si l'on excepte les sans-emploi, on se trouve face à deux circuits, salaires et revenus autonomes, dont le poids est similaire ;

— les femmes sont représentées tout autant que les hommes dans chacun des deux circuits ;

— l'aspiration du plus grand nombre est à l'indépendance par création d'une entreprise religieuse autonome.

CONCLUSIONS

Nous nous trouvons là face à des systèmes qui permettent, du point de vue des individus, des stratégies d'insertion socio-économique différentes. Dans l'un et l'autre mouvements nous avons constaté un clivage entre deux catégories d'individus. La première utilise directement les biens symboliques et participe de leur reproduction pour obtenir des revenus. C'est ce qui constitue le « circuit interne ». Celui-ci reçoit du système plus qu'il ne lui donne. Il en tire, au pire, sa subsistance (cas le plus répandu entre les afro-brésiliens à Recife) et, au mieux, une réelle ascension sociale (plus courante chez les pentecôtistes). Les personnes de la seconde catégorie bénéficient de l'entraide mutuelle propre à chacun des deux courants et, dans certains cas, des réseaux créés grâce à la dimension religieuse, pour obtenir un emploi qui leur permettra de renouveler leur participation au système auquel elles se sont liées. Celles-là donnent plus qu'elles ne reçoivent dans le cadre de leur communauté respective ; elles constituent, du point de vue économique, l'un des éléments du « circuit externe ».

Dans le cas des pentecôtistes ces deux types de stratégies individuelles convergent pour renforcer une stratégie de groupe qui, bien qu'autonome, est en tous points calquée sur le modèle dominant d'accumulation et favorise l'entrée dans ce qu'on est convenu d'appeler le « secteur formel » de l'emploi.

Du côté des afro-brésiliens on observe une situation hétérogène dans laquelle le secteur appelé « informel » est plus largement représenté et où la mobilité sociale se fait, quand elle existe, du « formel » vers l'« informel ». Dans ce courant les stratégies apparaissent comme ayant un caractère beaucoup plus individuel encore, en ce sens qu'elles sont difficilement récupérables par le groupe puisque l'établissement d'un *terreiro* correspond à un relâchement des liens avec la communauté d'origine.

Dans les deux cas il y a captation de surplus économique à l'extérieur (donations ou consultations). Toutefois, par rapport aux pentecôtistes, s'agissant d'associations à caractère religieux, les donations qui leur sont faites ne donnent lieu, de la part de l'État, à aucun prélèvement de taxes ; en ce qui concerne les afro-brésiliens, les consultations sont de caractère privé et il n'existe aucun moyen de contrôle sur ce type de transactions.

J'en conclus que l'on trouve, dans le champ du marché des biens symboliques au Brésil, une illustration particulièrement probante de ce que C. DE MIRAS (1984) a appelé « économie populaire spontanée ». Les deux mouvements rendent compte, chacun à sa façon, de pratiques populaires « interstitielles » à travers lesquelles les individus échappent à la plupart des contraintes que voudraient faire peser sur eux l'État et le capital. Ces « interstices », devenus brèches à mesure qu'augmentait — malgré les nombreux discours sur le sujet — l'incapacité de l'État brésilien à faire face au problème de l'emploi, présentent — comme on a pu le voir — des similitudes au niveau de la recherche de solutions immédiates. Néanmoins, dans la mesure où ils correspondent à deux modes différents de rapport au système dominant, on peut s'attendre à ce qu'à plus longue échéance ils tiennent des rôles contradictoires dans le développement de solutions plus globales.

En effet, dans l'espace conquis par les pentecôtistes ceux-ci ont installé un système autonome, certes, mais qui reproduit fidèlement, à une autre échelle et un autre niveau social, les valeurs-clés du modèle d'accumulation économique et de concentration de pouvoir qui a façonné l'État moderne occidentale et celles du citoyen « idéal-typique » qui est censé l'intégrer. Autrement dit, il s'agit d'une reproduction du même par « retour aux sources ». Par contre, le système au travers duquel les afro-brésiliens ont élargi leur brèche se place, lui, dans une optique toute différente puisque, loin de s'inscrire dans une reproduction du même, il introduit, tant au niveau de l'individu qu'à celui du fonctionnement social, des valeurs autres qui ont, depuis longtemps, permis à ceux qui en sont porteurs de protéger leur différence sans pour autant s'exclure de la société.

De fait, si l'étude de ces cultes à Salvador dans les années 50 a pu faire apparaître — aux yeux de BASTIDE, entre autres — comme des enclaves culturelles, les bouleversements socio-économiques des 30 dernières années ont remis en question leur rapport à la société globale et créé une dynamique nouvelle qui les a désenclavés, permettant à leur système symbolique, fondé sur le multiple, de montrer son efficacité dans une société qui allait en se différenciant chaque fois.

La question est maintenant de savoir si, face à un système de pouvoir qui dispose de nombreux atouts pour « récupérer » ceux qui se tiennent à ses marges, ceux-ci ont plus de chances de faire prospérer leur indépendance en se posant comme concurrents « purs et durs » du système en place ou bien si le fait de brouiller les cartes dominantes par introduction d'une nouvelle donne, qui crée un mouvement centrifuge, renforce l'autonomie déjà existante ou l'affaiblit. Seule l'étude à plus long terme permettra de voir les transformations des deux mouvements et de répondre à cette question.

Manuscrit accepté par le Comité de Rédaction le 14 octobre 1986

BIBLIOGRAPHIE

- AGIER (M.), 1986. — « Usines, Familles et Ouvriers au Cameroun » in AGIER (M.), COPANS (J.), MORICE (A.) : *Classes ouvrières d'Afrique noire*, Karthala, Paris.
- AUBRÉE (M.), 1984. — « Les nouvelles tribus de la chrétienté », *Raison Présente*, n° 72, Paris : 71-87.

- AUBRÉE (M.), 1985. — *Voyages entre corps et esprits*, thèse de doctorat, Paris.
- CARTAXO ROLIM (F.), 1976. — *Pentecostalismo - Genese, Estrutura e Funções*, thèse de doctorat, Rio de Janeiro.
- CHAMBLISS HOFFNAGEL (J.), 1978. — *The Believers : Pentecostalism in a Brazilian City*, thèse de doctorat, Indiana University.
- MIRAS (C. de), 1984. — « De la formation de capital à l'économie populaire spontanée », *Politique Africaine*, n° 14, Paris.
- MOTTA (R.), 1977. — « Proteína, pensamento e dança », *Comunicações do PIMES*, n° 16, Recife : 13-28.
- MOTTA (R.) et SCOTT (P.) (org.), 1983. — *Sobrevivência e Fontes de Renda*, Recife.
- ORTIZ (R.), 1980. — « Religiosos populares e Industria cultural », *Religião e Sociedade*, n° 5, Rio.
- PHARO (P.), 1983. — « Soumission ou détournement : l'efficacité pratique des savoirs sociaux », *Critiques de l'économie politique*, n°s 23/24, Paris.
- REYES NOVAES (R.), 1979. — *Os escolhidos — Doutrina religiosa e pratica social*, thèse de doctorat, Rio de Janeiro.

Notes

- (1) Voir en particulier P. PHARO (1983) et M. AGIER (1986).
- (2) Ce terme est utilisé au Brésil pour désigner la dimension religieuse liée à la culture Yoruba.
- (3) Ce terme provient lui aussi de la constellation nagô.
- (4) Le nombre des initiés de chaque communauté est très variable. Dans celles que j'ai, personnellement, fréquentées il allait de 8 (groupe récemment implanté) à plus de 100 personnes (communauté ancienne ou réputée).
- (5) Il y a actuellement environ 3/4 de femmes pour 1/4 d'hommes parmi les initiés mais le nombre des hommes est en augmentation pour plusieurs raisons dont certaines apparaîtront plus avant.
- (6) Cf. R. MOTTA et P. SCOTT (1983), p. 15.
- (7) Cf. en particulier : F. CARTAXO ROLIM (1975), J. CHAMBLISS HOFFNAGEL (1978) et R. REYES NOVAES (1979).
- (8) Pour plus de détails sur cette éthique voir M. AUBRÉE (1984).
- (9) Sorte de transe verbale qui se caractérise par l'émission spontanée d'une séquence plus ou moins longue de sons qui ne font pas sens hors du champ mystique.
- (10) Au nombre de huit ils sont, par ordre croissant d'importance, les dons de langues (glossolalie), d'interprétation (desdites langues), d'évangélisation, de guérison, de prophétie, de sagesse, de discerner les esprits (= lire les pensées), de faire des miracles.
- (11) Si la nomination pour l'un ou l'autre des postes se fait selon des critères de sélection relevant du conseil régional de la secte, celui-ci prend toujours soin de faire acclamer la personne désignée, par la communauté de quartier, pour les diacres et les vicaires, par celle de la ville, s'il s'agit d'un pasteur.
- (12) Voir R. MOTTA et P. SCOTT (1983), en particulier pp. 18 et 39-40.
- (13) Voir MOTTA et SCOTT, *op. cit.*, chap. VII.

- (14) Les membres d'une même secte s'appellent « frère » et « sœur ».
- (15) Toutefois, si le nom d'une ou deux évangélistes a été mentionné au cours de la recherche, il se trouve qu'aujourd'hui les 42 évangélistes employés par l'A. D. sur la région métropolitaine de Recife sont tous des hommes.
- (16) Cf. MOTTA (1977).
- (17) Selon l'expression employée par R. ORTIZ (1980) dans une étude de ce qu'il nomme « l'industrie culturelle ».
- (18) Ce terme recouvre l'ensemble des consultants, initiés et sympathisants des cultes.
- (19) M. AUBRÉE (1985), p. 216.