

etnográfica

Etnográfica

ISSN: 0873-6561

etnografica@cria.org.pt

Centro em Rede de Investigação em
Antropologia
Portugal

Fialho da Costa, Livia

La rue, le marché, la nourriture et les fêtes: une étude ethnographique des interdictions
sociales et alimentaires chez les pentecôtistes brésiliens

Etnográfica, vol. 15, núm. 2, junio, 2011, pp. 213-232

Centro em Rede de Investigação em Antropologia
Lisboa, Portugal

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=372339167001>

► Comment citer

► Numéro complet

► Plus d'informations de cet article

► Site Web du journal dans redalyc.org

redalyc.org

Système d'Information Scientifique

Réseau de revues scientifiques de l'Amérique latine, les Caraïbes, l'Espagne et le Portugal

Projet académique sans but lucratif, développé sous l'initiative pour l'accès ouverte

Lívia Fialho da Costa

La rue, le marché, la nourriture et les fêtes : une étude ethnographique des interdictions sociales et alimentaires chez les pentecôtistes brésiliens

Aviso

O conteúdo deste website está sujeito à legislação francesa sobre a propriedade intelectual e é propriedade exclusiva do editor.

Os trabalhos disponibilizados neste website podem ser consultados e reproduzidos em papel ou suporte digital desde que a sua utilização seja estritamente pessoal ou para fins científicos ou pedagógicos, excluindo-se qualquer exploração comercial. A reprodução deverá mencionar obrigatoriamente o editor, o nome da revista, o autor e a referência do documento.

Qualquer outra forma de reprodução é interdita salvo se autorizada previamente pelo editor, excepto nos casos previstos pela legislação em vigor em França.

revues.org

Revues.org é um portal de revistas das ciências sociais e humanas desenvolvido pelo CLÉO, Centro para a edição eletrónica aberta (CNRS, EHESS, UP, UAPV - França)

Referência eletrónica

Lívia Fialho da Costa, « La rue, le marché, la nourriture et les fêtes : une étude ethnographique des interdictions sociales et alimentaires chez les pentecôtistes brésiliens », *Etnográfica* [Online], vol. 15 (2) | 2011, posto online no dia 26 Outubro 2011, consultado no dia 19 Maio 2013. URL : <http://etnografica.revues.org/905> ; DOI : 10.4000/etnografica.905

Editor: CRIA

<http://etnografica.revues.org>

<http://www.revues.org>

Documento acessível online em: <http://etnografica.revues.org/905>

Este documento é o fac-símile da edição em papel.

© CRIA

La rue, le marché, la nourriture et les fêtes : une étude ethnographique des interdictions sociales et alimentaires chez les pentecôtistes brésiliens

Livia Fialho da Costa

Il s'agit d'une étude ethnographique réalisée dans une ville de l'état de Bahia (Brésil) ayant pour objectif le quotidien des femmes qui se convertissent à l'Église Universelle du Royaume de Dieu. L'étude de certains éléments du quotidien de ces femmes nous aide à comprendre comment l'identité religieuse se construit à mesure que, d'un côté, il y a une incorporation progressive et intense du discours religieux et, d'un autre côté, un recul des éléments et des interactions qui étaient reconnus comme étant normaux jusqu'au moment de la conversion. La construction d'une nouvelle identité religieuse, basée sur la condition de "femmes honnêtes et pures", implique la négation des anciennes interactions. La rue, le marché, la nourriture et les fêtes sont des éléments qui intègrent un ensemble varié d'interactions sociales et alimentaires chez les pentecôtistes brésiliens.

MOTS-CLÉS : ethnographie , conversion , femmes , IURD , religiosité , identité religieuse.

"A viagem não começa quando se percorrem distâncias, mas quando se atravessam as nossas fronteiras interiores. A viagem acontece quando acordamos fora do corpo, longe do último lugar onde podemos ter casa" (Mia Couto, *O Outro Pé da Sereia*).

CERTAINES QU'OBSERVER DE L'INTÉRIEUR – CE QUE PERMET LE RECUEIL de données sur le terrain – est une des clés pour une bonne compréhension de la perspective de l'Autre, j'ai participé à la fin des années 90, à un rituel de délivrance (libération). C'était à Cachoeira, une ville de l'État de Bahia, Brésil, connue pour être traditionnellement un endroit de passages et une référence nationale et internationale pour le *povo de santo* (peuple de saint).

Après Salvador, Cachoeira abrite le plus grand nombre de *terreiros* (lieu de culte candomblé) ce qui lui rend aux yeux de tout l'état la réputation de ville des *macumbeiros* (sorciers) – l'adjectif peut être positif ou négatif, cela dépend de qui l'utilise et pourquoi. C'était au mois de janvier, un vendredi après-midi précisément à 15:00 heures, au moment où le soleil semble vouloir faire fondre le bitume. De nombreuses données avaient déjà été collectées pour la mise sur pied de l'ethnographie qui complétait un travail plus ample autour des négociations et des conflits qui sont en jeu lorsque le thème est l'identité religieuse.¹ La participation au rituel de libération est venue compléter mes observations sur les émotions et les sentiments élaborés dans la trajectoire de conversion de femmes au néopentecôtisme. Le rituel de libération, auquel je fais référence ici, est une partie des sessions connues à l'Église Universelle du Royaume de Dieu comme "sessions de libération", qui se déroulent, normalement, le vendredi.² Cet après-midi de janvier, la libération était dirigée sur des sujets qui souffraient de quelque maléfice qui perdure dans le temps malgré qu'il ait été, en d'autres occasions, l'objet d'autres rituels de la même Église. C'est à dire ceux soumis à d'autres "thérapeutiques" dont les résultats ne sont pas encore entièrement satisfaisants. La veille, bavardant avec une interlocutrice de la recherche, qui, anxieuse à cause de sa participation au rituel, me décrivait avec émotion ses sensations corporelles et spirituelles expérimentées à la session du même type qui s'était déroulée l'année d'avant. Après quelques minutes sur du gros sel, elle était impressionnée par la manière dont le démon se manifestait sur la plante de ses pieds qui, une heure plus tard, étaient encore ardentes comme des braises. Les parties extrêmes du corps sont passibles de sensations concrètes de manifestation du démon, en dehors de représenter "des points" d'absorption de bons fluides, comme ceux suscités à partir de l'imposition des mains – rituel réalisé normalement à l'intérieur des temples par des *obreiros* et *obreiras*, légitimes détenteurs du don de guérison.

Loin d'un aspect fluctuant ou peu assidu montré par la littérature comme caractéristique de la population de fidèles de cette dénomination, je rencontre à l'IURD de Cachoeira un groupe de fidèles, composé de femmes, pour qui le sens de conversion implique un choix très rigide. Les discours féminins sur

1 Il s'agit d'une ethnographie qui compose les données du travail sur le terrain réalisé pour l'élaboration de ma thèse de doctorat, défendue à l'École des Hautes Études en Sciences Sociales, en 2002, sous la direction d'André Mary (Costa 2002).

2 Le système rituel de l'Église Universelle est organisé selon les jours de la semaine. Chaque jour est consacré à un thème spécifique qui, d'ailleurs, correspond à un public précis. Mais avant d'analyser les rites de l'Église, j'aimerais donner une description générale de l'organisation du rituel. Précisons toutefois que les caractéristiques qui vont être présentées ne sont pas spécifiques aux cultes d'une ville en particulier. Bien au contraire, elles concernent généralement l'ensemble des temples de l'Église Universelle disséminés dans tout le pays. L'organisation et le contenu des cultes quotidiens obéissent à peu près à la même logique et aux mêmes objectifs.

la moralité familiale, la sexualité et la perception du lieu/rôle des genres dans la vie sociale dénotent combien le groupe de fidèles incorpore les “vérités” de la dénomination religieuse.

Cet article présente des données ethnographiques collectées sur le terrain et fait la lumière sur des aspects de la réalité de fidèles qui passent par l’expérience de la conversion. Toutes les interlocutrices sont des femmes, fidèles, converties à l’Église Universelle du Royaume de Dieu (IURD au Brésil) à l’époque du travail de terrain et sont originaires des zones rurales et urbaines. Toutes les femmes interrogées ont eu avant la conversion à l’IURD des expériences religieuses évangéliques, fait qui facilite l’absorption des valeurs identitaires de la “nouvelle” communauté religieuse.

L’argument qui a inspiré ce travail est que l’étude de certains éléments du quotidien de ces femmes nous aide à comprendre comment l’identité religieuse va se construire, de fait, à mesure que, d’un côté, il y a une incorporation progressive et intense du discours religieux, et de l’autre, il y a un recul des éléments et interactions qui étaient reconnus comme étant normaux jusqu’au moment de la conversion – ce qui ne signifie pas pour autant un chemin sans retour, plusieurs histoires de reconversions entre fidèles pentecôtistes ayant déjà été vues (Costa et Jacquet 2006).

C’est le consensus entre les spécialistes et les intéressés à la thématique identitaire que “les identités sont construites”. J’ai donc cherché à comprendre, à partir d’un intense travail ethnographique réalisé pendant huit mois, quelle était la configuration réelle et concrète de cette (re)construction identitaire. Or, “identité” est en même temps ce que les individus vivent et l’instrument qui les met dans un endroit du monde ; c’est, aussi, une catégorie opérante, à partir de laquelle nous pouvons parler de ce qu’ils sont, où ils sont, qui ils sont, et comment ils opèrent – et, bien sûr, dans le même sens, en contre-position, et en comparaison, “l’identité” nous définit, nous limite, nous inscrit. Le terrain m’a montré que pour affronter le thème de “l’identité religieuse” il fallait la comprendre comme étant une reconstruction qui implique aussi une déconstruction, dans la mesure où tous les fidèles connaissent les références venues d’autres religions ou dénominations : spiritistes, afro-brésiliennes, catholiques, protestantes, classiques, rénovées, pentecôtistes. L’ethnographie a été ainsi composée à la lumière de la proposition de comprendre comment la (re) construction identitaire est menée dans le quotidien des fidèles. Je mets ainsi dans cet article quelques éléments de la vie quotidienne des fidèles – ceux que Geertz (1984) appelait des “éléments de l’expérience proche” – visant à savoir comment se mène la construction de la personne. La perception et la compréhension de ce que la vie en dehors du temple et de la maison familiale devient dramatique pour les fidèles m’a fait regarder de plus près de quelle manière ces fidèles se reconstruisaient comme personnes en niant leurs anciennes interactions et en renforçant ainsi leur nouvelle condition de “femmes honnêtes et

pures”. La rue, le marché, la nourriture et les fêtes sont quelques-uns de ces éléments qui intègrent un ensemble varié d’interdictions sociales et alimentaires entre pentecôtistes brésiliens.

LE PENTECÔTISME ET LA VAGUE NÉOPENTECÔTISTE AU BRÉSIL

Dans cet article, on n’as pas l’intention de procéder à une présentation exhaustive du pentecôtisme, de ses origines, caractéristiques et distinctions. Je veux donner une idée générale de cet univers religieux dont la croissance a été suffisamment importante pour donner naissance à diverses polémiques.

Dans la littérature spécialisée sur le pentecôtisme ont été évoquées son implantation et son expansion en Amérique Latine. Plus tard, son extension vers les continents africain, européen et asiatique intéressera les spécialistes, particulièrement dans son extraordinaire capacité pour s’adapter à d’autres réalités sociales et culturelles, et même sa tendance à se transnationaliser³ (Corten 1995; Mary 1999). Cependant, ce n’est que depuis quelques décennies que les chercheurs commencent à s’y intéresser vraiment. Le pentecôtisme “moderne” naît au début du XX^{ème} siècle mais il n’attire l’attention des chercheurs qu’à partir des années 1960 (Willems 1967; La Ruffa 1969; D’Epinay 1970). Dans ces premiers travaux, les chercheurs étudient surtout les formes et les motifs qui contribuent à la fixation des diverses dénominations pentecôtistes dans différentes villes ou centres urbains. Ce n’est que postérieurement que les travaux abordent les facteurs rendant possible l’existence et la permanence de groupes pentecôtistes dans certains pays de l’Amérique Latine. Peu à peu, à mesure que l’on produit de nouvelles données, des statistiques, des interprétations et des avis tournant autour des thèmes en rapport avec le pentecôtisme, on dévoile des contours assez peu connus jusqu’aux années 1970. Dans cette décennie, aux spéculations sur l’organisation interne de chaque dénomination pentecôtiste s’ajoute un intérêt pour l’examen de la place du pentecôtisme dans la société et dans le champ politique. Avec les années 80/90, plutôt que de chercher à discerner et à comprendre des discours, des doctrines et des liturgies propres à chaque dénomination, on va prêter attention au sens attribué par ceux qui “consomment” ce discours, à savoir la grande masse des convertis qui depuis quelques années remplissent des milliers de temples pentecôtistes et néopentecôtistes dans le monde (Aubrée 1985). Des thèses comme celles de Marion Aubrée (1985), Regina Novaes (1985), Cecília Mariz (1994), entre

3 L’expression “transnationaliser” est souvent utilisée pour faire référence à l’une des caractéristiques du mouvement pentecôtiste, à savoir, son expansion rapide vers d’autres continents, s’adaptant à la réalité de chaque pays où il s’implante, subissant ainsi une “contamination constitutive”. Phénomène religieux transnationalisé, le pentecôtisme envoie dans d’autres pays des missionnaires qui fondent chaque fois plus de nouveaux temples.

autres, plutôt que de voir le pentecôtisme comme une expression symbolique “aliénante”, préfèrent souligner la conversion au pentecôtisme comme potentiellement positive parce qu’elle provoque un changement significatif dans la vie des adeptes et des convertis.

À la fin des années 1990, et dans les décennies suivantes, apparaît un ensemble important de travaux portant sur le néopentecôtisme (Birman *et al.* 1997; Mariano 1995, 1998; Campos 1997; Oro *et al.* 2003). Le néopentecôtisme est le mouvement apparu vers la fin des années 70 et dans lequel s’inscrit l’Église Universelle du Royaume de Dieu. Ricardo Mariano (1995: 28) observe qu’il y a très peu de différences théologiques entre les premières vagues pentecôtistes installées au Brésil, mais si on les compare à la troisième vague (le néopentecôtisme), il y a une distance considérable. Pour lui, les principales ruptures théologiques sont: a) l’accent mis sur la guerre contre le démon, celui-ci correspondant aux entités des cultes afro-brésiliens et au spiritisme kardéciste; b) la diffusion et l’application de la “Théologie de la Prospérité”; c) la remise en question de l’éthique quotidienne rigide qui caractérisait ses prédécesseurs. Ari Pedro Oro (1992) relève d’autres caractéristiques propres au néopentecôtisme, dont celles fondamentales de l’utilisation des moyens de communication de masse, l’accent sur la guérison, les rituels d’exorcisme, une position anti-œcuménique et donc la promotion d’une sorte de “guerre sainte”.

Sans doute, parmi les églises de la vague néopentecôtiste des années 70/80, l’Église Universelle du Royaume de Dieu est-elle la plus représentative, un grand nombre de ses temples s’installant dans les principales villes brésiliennes (Freston 1994). Ce n’est que vers la moitié des années 80 que l’Église Universelle s’installe dans les petites villes ou à la campagne. Malgré la participation toujours plus nombreuse d’individus issus des couches moyennes, le public attiré par ces cultes appartient en priorité aux couches les plus défavorisées de la société; c’est une masse populaire affectée par la pauvreté, la misère, une protection sociale défailante, voire inexistante, et l’exclusion d’un système d’éducation efficace. Les membres de l’Église Universelle sont en général très pauvres. Dans une enquête réalisée à Salvador (Bahia) sous la coordination de Wilson Gomes (1994), on a constaté que presque 90% des fidèles sont des femmes, parmi lesquelles 69,67% sont femmes au foyer, sans aucun revenu mensuel. Parmi les 30% de femmes exerçant des activités rémunérées, seules 5% gagnent entre un et deux salaires minimums. Le néopentecôtisme s’impose naturellement à eux, grâce à un discours qui leur permet de redonner un sens à leur vie, sens qu’ils avaient perdu au cours de leur trajectoire d’exclusion: le discours de la “possibilité”, voire même de la “potentialité”, où chaque fidèle peut changer son destin en utilisant les moyens adéquats, le “vrai chemin”, celui qu’enseigne l’Église. Il est vrai que l’Assemblée de Dieu, par exemple, véhiculait ce même discours depuis le début du XX^{ème} siècle. Cependant, à la

différence de l'Assemblée de Dieu, l'Église Universelle proposera aux fidèles un accès moins difficile au "vrai chemin", c'est-à-dire une éthique moins rigoureuse : l'IURD propose aux adeptes une version de la rédemption qui est accessible à tous ceux qui se *délivrent* de leurs démons personnels – cette *délivrance* n'impliquant pas un complet abandon des aspects mondains, comme le propose le pentecôtisme "classique". Depuis les années 80, cette nouvelle vague pentecôtiste est de plus en plus visible sur la scène religieuse brésilienne. Les grandes villes du Brésil voient apparaître un nouveau "style" de *crentes* (croyants). Au lieu des jupes longues et des chemises de couleurs discrètes des femmes de la première vague, les *crentes* des "nouvelles" dénominations portent pantalons, tee-shirts et sandales. Les hommes ont également remplacé l'ancienne veste bleu foncé et la cravate par leur tenue habituelle. Comme les *crentes* d'autres dénominations, ils portent leur Bible sous le bras et leur prosélytisme est toujours caractéristique. Ils sont partout, par multitudes dans les stades, dans les émissions de radio et de télévision. En dehors des temples, sur les places et dans les jardins, on peut souvent assister à leurs prédications. De façon similaire, le prosélytisme intensif pratiqué par les néopentecôtistes s'exprime par une utilisation intensive des moyens de communication de masse, mais aussi par des campagnes d'évangélisation menées dans tout le pays. Lors de l'apparition de ces églises, appelées plus tard néopentecôtistes, l'image et la représentation que la société brésilienne avait des évangéliques était toujours celle d'une éthique stricte et d'un comportement austère. Dans les églises classiques, de la première vague, toutes sortes d'interdits menaçaient le *crente* : interdiction de boire, fumer, regarder la télévision, aller au cinéma, assister à des événements culturels publics, participer aux fêtes populaires, aller à la plage... En ce qui concernait le corps, les exigences éthiques, surtout vis-à-vis des femmes, étaient très rigoureuses : interdiction de danser, de se faire coiffer, de se maquiller, de porter un pantalon ou des vêtements très collants et, enfin, tout ce qui pouvait mettre le corps en valeur faisait l'objet d'interdits. Ainsi, en raison de ces us et coutumes évangéliques, la société avait développé un stéréotype qui ne reflétait pas l'image des "nouveaux" *crentes*. D'autres ruptures concernent surtout l'accent mis sur la "guérison divine", les églises de la troisième vague centrant leur discours sur l'idée de la guérison à travers les dons du Saint-Esprit. En effet, c'est plutôt l'association entre la guérison par le Saint-Esprit et la "libération" (*délivrance*) du mal qui distingue le néopentecôtisme de la deuxième vague. Dans le discours néopentecôtiste la "libération" est fondamentale. Elle concerne l'émancipation d'un individu qui, par son éloignement de Dieu, est tombé dans le malheur, se laissant envahir par les forces du mal. Selon les représentations néopentecôtistes, ce mal qui doit être combattu sans cesse, c'est le "mal diabolique" qui a pour vecteurs de propagation les cultes afro-brésiliens. Par extension, les lieux de culte afro-brésiliens, *terreiros de candomblé* et *umbanda*, sont donc censés porter malheur

(Birman *et al.* 1997). Fondées sur la triade *guérison-exorcisme-prospérité*, les églises néopentecôtistes considèrent les “cultes de possession” comme l’expression la plus évidente du mal. La pratique de la *guérison* de ces églises est en rapport avec l’idée d’une *libération* du mal. Guérison et libération sont ainsi synonymes dans la mesure où “le corps malade est un corps possédé” et où “la guérison est le résultat d’une libération de ce qui le possède”. Au sein des différentes dénominations pentecôtistes, l’Église Universelle du Royaume de Dieu centre ses activités rituelles sur le combat contre le mal, la guérison passant par l’exorcisme du corps ; en effet, la non-prospérité est révélatrice de la présence du démon, démon représenté par les entités des cultes afro-brésiliens (Costa 2002).

UN REGARD SUR DES IMAGES QUOTIDIENNES :

LA VIE ENTRE LES *CHOSES DÉMONISÉES* ET LES *CHOSES EXORCISÉES*

La religiosité semble être partout à Cachoeira. La ville compte une dizaine d’églises catholiques, de nombreux *terreiros de candomblé* et d’*umbanda*, plusieurs temples évangéliques, pentecôtistes, néopentecôtistes et quelques centres spirites kardécistes. Au milieu de cette pluralité religieuse, on trouve l’Église Universelle du Royaume de Dieu qui se considère comme le messager de la “vraie foi”, s’engageant à libérer les individus du mal répandu par de faux prophètes. Pendant ses cultes, on entend le pasteur et les *obreiros* accuser toutes les autres formes de religiosité de mettre en valeur de fausses images, ne cessant de trouver parmi les manifestations religieuses de la ville des éléments symboliques sur lesquels ils émettent de sévères critiques. D’ailleurs, avant tout, c’est déjà parce qu’il s’agit d’une manifestation religieuse non rattachée à l’Église Universelle du Royaume de Dieu qu’elle devient une manifestation passible de critiques sévères de la part des *crentes*. Le fondement de la critique repose toujours sur le même point : les maux, la misère, les catastrophes sont la conséquence de la “victoire” du démon sur un individu qui, par la force des circonstances, s’est éloigné de Dieu. Pour cet individu, Dieu n’est qu’un être éloigné de sa vie et de ses attentes. Plus précisément, cet éloignement est provoqué par de “fausses croyances”, celles qui sont à leurs yeux des véhicules du démon. Ainsi, les autres religions ne sont que des faux, des sources d’échecs : de faux prophètes, de faux guides spirituels et des conceptions “artificielles” de Dieu camouflant la présence du démon en stimulant son intervention néfaste dans le monde (Macedo 1996: 43-44). Cependant, il y a aussi une infinité de choses considérées comme dangereuses, notamment des objets dont l’appartenance est soi-disant de l’ordre de la manipulation du démon : les objets et symboles des rituels du *candomblé* (statues, amulettes, instruments musicaux), un certain type de plats cuisinés (*caruru*, *acarajé*...), certains animaux et certains endroits de la ville socialement concernés par

d'autres religions. Telle semble être la raison pour laquelle les fidèles évitent de les toucher, de les manger, d'y passer.

On peut donc remarquer que lorsque certains éléments sont accusés d'appartenir au domaine de l'idolâtrie, ils font l'objet de précautions plus concrètes de la part des fidèles. Démonisés,⁴ exorcisés ou possédés, ces éléments que je qualifie de "proches de l'expérience" (Geertz 1984)⁵ des fidèles forment un ensemble qui fait l'objet d'une interprétation très systématisée. Ils sont en effet très présents dans le discours des enquêtées et sont souvent repérés comme des éléments annonciateurs du malheur, du mal et du démon : un ensemble qui se nourrit évidemment de l'univers d'interprétation néopentecôtiste du monde.

Parmi les éléments considérés comme "démonisés" par l'Église Universelle, on peut en distinguer certains qui sont inscrits dans un registre plus générique ou "éloignés de l'expérience" des fidèles, comme c'est le cas des guerres ou des catastrophes naturelles. D'autres éléments sont intégrés à un spectre "moins éloigné", ce sont ceux qui font partie de l'actualité nationale (par exemple, la maladie d'un acteur connu de la télévision ou un grave accident automobile qui a eu des répercussions dans tous les médias). D'autres éléments encore touchent des particularités de la ville ou du quartier où est installé le temple de l'Église Universelle. En effet, cet ensemble d'éléments "proches de l'expérience des fidèles", éléments concrets ou abstraits (tels un crucifix ou le son d'une chanson), peuvent être "démonisés" ou "exorcisés" suivant tout un processus d'associations. Bien entendu, en raison des associations et des rapports opérés entre un élément et un événement spécifique, une chose, un fait, un objet ou une situation donnée peuvent facilement devenir sujets ou objets d'insultes et de mépris de la part des fidèles. Dans *Folha Universal* par exemple, on voit paraître fréquemment des reportages dont le titre suggère un rapprochement entre un événement donné et les "forces sataniques".⁶ En outre, pendant les cultes

4 J'utilise l'adjectif "démonisés" (du lexique des enquêtées *endemoniados*) pour définir les éléments dont le contenu est compris par les converties comme rattaché directement au démon, possédé par lui ou sujet à son action effective. Dans ce cas, d'après les informatrices, quelqu'un ou quelque chose peut être "démonisé" (*endemoniado*). Les éléments "exorcisés" – également du lexique des enquêtées, *exorcizado* – sont ceux qui ont subi un processus d'extirpation du démon et dont le contenu originel a été supprimé pour être remplacé (par les pasteurs ou à travers des prières) par un nouveau contenu plus sain. Le qualificatif "possédé" ne s'adresse qu'aux personnes et signifie que celles-ci sont temporairement habitées par des entités du mal.

5 Le *near-experience concept*, d'après Clifford Geertz, est ce que les gens perçoivent, sentent et pensent. Autrement dit, c'est tout ce qui peut être compris par des individus immergés dans un même contexte socioculturel.

6 Dans le n.º 412 de *Folha Universal*, semaine du 27 février au 3 mars 2000, l'un des principaux reportages concernait les autres doctrines religieuses les rattachant à la force de persuasion et au don d'illusion propre au démon. Dans le même numéro du journal, d'autres reportages font les mêmes rapprochements, comme c'est le cas de cet article traduit ici littéralement "La Mairie veut mettre un *Exu* dans une rue de Rio de Janeiro". La polémique concerne une sculpture de 12 mètres [à suivre]

ou à travers la radio locale, le pasteur fait souvent référence aux événements quotidiens négatifs de la ville en les associant au démon. Ces événements, liés à la vie locale, sont transformés par les fidèles en exemples de l'existence "concrète" du démon. Ainsi, des objets, des lieux et même la nature sont devenus de ce fait des objets possédés, menaçants ou simplement interdits. Puisqu'ils leur sont familiers, ces éléments plus "proches de l'expérience" des fidèles sont les premiers à faire l'objet de critiques, de tabous et d'interdits.

À partir de la conversion à l'Église Universelle, l'individu redéfinit plusieurs éléments de son quotidien, de la vie de tous les jours. Ce peut être, par exemple, l'aspect intérieur et extérieur de sa maison ou les programmes regardés à la télévision. Ces changements concernent d'abord l'individu lui-même puis son entourage, c'est-à-dire sa sphère familiale, ses voisins et ses amis. La conversion implique une nouvelle structuration de la vie, un nouveau regard sur soi, sur les relations avec les autres et avec la vie quotidienne. Il en résulte donc un changement graduel de soi, de son rapport avec la famille ainsi qu'une modification de tout ce qui touche à la sociabilité.

LE MARCHÉ, LA NOURRITURE, LES TABOUS

L'homme se nourrit de nutriments, mais aussi de signes, de symboles, de rêves et de mythes [...] manger est incorporer" (Poulain 1997).

On dit que pour arriver à Cachoeira il faut aimer l'escalade. Pour accéder à la ville par la voie terrestre, on monte et on descend plusieurs vallées et collines.⁷ Le chemin est considéré comme très difficile par ceux qui se déplacent à pied ou à cheval. Ce dernier constitue pourtant l'un des moyens de transport les plus courants parmi la population qui habite la zone rurale de Cachoeira. Au moins trois fois par semaine, des hommes, des femmes et des enfants partent en direction du centre-ville transportant des fruits, des légumes, des feuilles médicinales qui sont vendus sur le marché libre. Parmi les commerçants, on trouve quelques fidèles de l'Église Universelle et leurs familles, et pour certains d'entre eux le marché représente leur unique source de revenus. Cependant, pour d'autres, le travail sur le marché n'est qu'une activité parallèle, voire annexe à leur activité principale. Pendant les trois jours de marché en plein air, on vend non seulement des produits alimentaires, mais aussi des vêtements, des chaussures, des hamacs ou des produits de beauté. Installé au cœur de la ville et envahissant les rues à l'alentour, le marché du mercredi réunit le plus

réalisée par un architecte représentant *xu* et qui doit être placée dans une rue de Rio de Janeiro à l'occasion de son inauguration.

7 On peut accéder à Cachoeira par voie terrestre, mais il est aussi possible de s'y rendre en bateau par la rivière Paraguaçu dont le cours est accessible à la navigation jusqu'à la Bahia de Todos os Santos (Baie de Tous les Saints).

grand nombre de négociants. Ceux-ci viennent de la zone rurale de la ville ou bien d'autres villes qui se trouvent dans les environs de Cachoeira, comme c'est le cas de Governador Mangabeira, Maragogipe et São Félix.

Sur la Place Maciel, où a lieu le marché, on distingue deux grandes concentrations : un marché ouvert appelé aussi "le marché de la rue" ; et un marché couvert, centre commercial destiné à la vente de viande de bœuf, de porc, de poulet frais et de saucisson. Le marché couvert, appelé Mercado Municipal, a été construit au début du siècle et a certainement été à l'origine du marché de Cachoeira. Il ne fonctionne plus aujourd'hui que les jours où a lieu le "marché de la rue". Au début, il servait exclusivement à la vente de la viande, mais à partir de l'agrandissement du "marché de la rue", il s'est diversifié et l'on y vend d'autres produits tels que farine de manioc, haricots, riz. C'est pour cette raison qu'il est aussi appelé marché de produits secs et frais (*mercado de secos e molhados*).

C'est sur le "marché de la rue" que l'on peut trouver une grande variété de produits : des ustensiles domestiques, du tabac, des disques, du fromage, des animaux, des vêtements, des fruits – les marchés du vendredi et du dimanche sont toujours plus petits que celui du mercredi. Évidemment, comme partout ailleurs, la commercialisation des produits est invariablement subordonnée à d'autres facteurs externes, comme la saison, la sécheresse, la période des récoltes. Toutefois, parmi ces facteurs externes déterminants, une place assez importante est donnée au calendrier liturgique des cultes de possession. Autrement dit, quelques commerçants en raison des fêtes du *candomblé* ajoutent à l'ensemble de leurs produits ordinaires d'autres produits qui seront surtout vendus et utilisés dans les cultes afro-brésiliens (Bastide 1958 ; Verger 1982 ; Lody 1998).

Ainsi, si la vente des fruits, pour ne citer que cet exemple, est considérée comme une chose tout à fait naturelle parce que liée aux saisons, aux intempéries, on constate que d'autres raisons, plus culturelles et religieuses, influent sur la commercialisation d'autres produits, par exemple les animaux : il s'agit d'une logique commerciale en liaison directe avec la demande d'animaux qui servent au sacrifice dans les cultes afro-brésiliens.⁸ De ce fait, au moment du cycle liturgique d'*Oxalá*, on trouve sur le marché des animaux – comme les pigeons, par exemple – qui sont généralement offerts à cet *orixá* du *candomblé*. La même chose peut être observée en ce qui concerne la vente des objets en plastique et la prédominance accordée à certaines couleurs suivant la période où l'*orixá* est fêté. Des objets ordinaires tels que les cuvettes, les seaux (objets régulièrement utilisés dans les rituels comme ornementation et pour la préparation de la fête de l'*orixá*) sont proposés à la vente en respectant la couleur qui caractérise l'*orixá* de la période. La vente des produits qui concernent particulièrement

8 Fait partie du cycle festif du *candomblé* le sacrifice d'animaux comme offrandes aux *orixás* et cela semble être l'un des éléments qui exacerbent le discours des fidèles sur le mal diabolique.

la consommation cérémonielle montre à quel point le candomblé est présent dans différents aspects de la vie quotidienne de la ville.

Si la commercialisation de produits fondamentaux à la pratique rituelle des afro-brésiliens peut séduire et attirer l'attention de certains groupes de consommateurs, elle peut aussi écarter et susciter des commentaires négatifs de la part de ceux qui appartiennent à d'autres univers religieux comme c'est le cas des pentecôtistes. "Sales", "contaminés", "possédés", tels sont les adjectifs utilisés par les enquêtées pour qualifier les produits exposés à l'étalage de ceux qui sont identifiés comme des "marchands de choses maudites". Des commentaires comme ceux-ci sont fréquents :

"Si tu vas au marché, tu vas y voir beaucoup de choses liées au démon... Il y a des gens qui vendent des pigeons, des feuilles, des chèvres qui servent au sacrifice pendant les cultes... Moi, pour ma part, quand je suis au marché, j'évite de passer devant ce truc-là. Tu sais, parfois les gens qui vendent n'ont aucun rapport avec la *macumba*, mais le seul fait de vendre ces choses les rapprochent, même sans le savoir, du démon" (Amélia, 39 ans, *obreira*, femme au foyer).

Le marché est encore un lieu de rencontres, d'interactions, où les gens parlent de leur vie en même temps qu'ils discutent les prix. Comme la majorité des femmes de la ville, les femmes *crentes* demandent à leurs aînés de les aider à rapporter les achats à la maison. En ce qui concerne l'achat du produit, la logique du choix est presque immanquablement liée à son prix. Toutefois, si les prix sont identiques chez plusieurs marchands, on choisit ceux qui sont vendus par un *cristão*⁹ et, dans ce cas précis, peu importe qu'il s'agisse d'un baptiste ou d'un fidèle de l'Assemblée de Dieu. Le fait d'être *cristão* donne ainsi une certaine valeur de "propreté" et de pureté qui s'étend, d'une certaine manière, jusqu'au produit commercialisé, surtout s'il s'agit de plats cuisinés. Selon les *crentes*, parmi les produits comestibles, il faut encore faire plus attention aux "plats cuisinés". À la différence des fruits et des légumes, produits naturels, les "plats cuisinés" semblent être plus dangereux, car plusieurs ingrédients entrent dans leur préparation et dans leur composition. A ce sujet, une *obreira* dira :

"Je dis toujours à mes enfants et à mon mari qu'on ne doit pas manger n'importe quoi dans la rue parce qu'on ne sait pas qui a préparé ce plat ni à quoi sert ce truc préparé. Écoute bien l'histoire que je vais te raconter. Il y avait

9 *Cristão* est la catégorie utilisée par les pentecôtistes pour se référer, d'une manière générale, aux *crentes* de différentes dénominations (protestantes, pentecôtistes). Parfois, les protestants historiques sont aussi placés dans cette catégorie. Par contre, il est intéressant de noter que les néopentecôtistes n'y englobent pas les catholiques qui pourtant, historiquement, sont les premiers chrétiens.

une femme qui vendait du *mingau* [purée faite avec du mandioc et du lait] au marché. Quand il n’y avait pas de marché, elle vendait à côté de la mairie, aux employés de la mairie ou sinon elle s’installait à la sortie de l’école [...]. Tout le monde disait que son *mingau* était délicieux. Par conséquent, elle avait toujours des clients, [...] alors elle était presque riche. As-tu déjà entendu parler de quelqu’un qui est devenu riche en vendant du *mingau* à cinquante centimes le verre?! [...] Pas tout à fait riche, riche, riche, mais quand même, elle avait suffisamment d’argent pour s’arrêter de travailler [...]. Voilà, c’était son cas. Et pourtant, ce qui était bizarre, c’était qu’elle continuait à vendre du *mingau*. [...] Finalement, sais-tu pourquoi elle continuait à en vendre? Parce qu’elle était prisonnière du démon. On dit qu’elle a fait une promesse au démon dans le but de devenir riche. Voilà, elle est devenue riche, mais elle était prisonnière du démon” (Zélia, *obreira*, 36 ans, mariée, femme de ménage).

Ce type de raisonnement amène les néopentecôtistes à prendre la décision de manger ou de ne pas manger certains plats préparés vendus dans les rues de la ville. Ce type d’interdit alimentaire concerne principalement la consommation d’*acarajé*, d’*abará* et de gâteaux vendus par les *baianas d’acarajé* (vendeuses d’*acarajé*), notamment celles liées au candomblé.

L’ACARAJÉ ET LE CARURU

Pratiquement dans tout l’état de Bahia on peut trouver des *baianas d’acarajé*. Activité singulièrement concentrée dans cet état et généralement développée par des femmes, la vente d’*acarajés* et d’*abarás* consiste à installer dans les rues de petites tables couvertes de plats typiques. Parmi ces plats, le plus connu est l’*acarajé* – d’où dérive le nom donné aux vendeuses : *baianas de acarajé* – sorte de beignet fabriqué à partir de farine de haricot et frit dans de l’huile de palme. L’*acarajé* était pourtant à l’origine un plat préparé et offert pendant les rites sacrificiels du candomblé. Il était d’ailleurs surtout offert aux entités *nagôs* dans les *terreiros de candomblé* de Salvador. Encore aujourd’hui, l’*acarajé* fait partie des offrandes données à certains *orixás* du panthéon Yorubá intégré au système religieux afro-brésilien, comme *Iansã* et *Oyá*. Peu à peu, l’*acarajé* est sorti du *terreiro* et est devenu un plat “profane” commercialisé par des vendeuses ambulantes (v. Lima 1988; Verger 1992). De ce fait, à cause du lien très étroit qui existe entre les *baianas de acarajé* et les cultes de possession, et du fait que la vente de ce type de plats fait partie depuis longtemps de certaines obligations rituelles concernant les *orixás*, le comportement des *crentes* va de soi. Plat *trabalhado*,¹⁰ c’est ainsi qu’est qualifié l’*acarajé* par Edir Macedo, leader religieux de l’Église Universelle :

10 Dans un sens précis, un plat *trabalhado* (plat travaillé) est un repas préparé avec une intention autre que purement alimentaire. On le dit généralement des plats qui servent d’offrande [à suivre]

“ Toutes les personnes qui se nourrissent des plats vendus par les fameuses *baianas* sont condamnées, tôt ou tard, à souffrir de l'estomac. Presque toutes ces *baianas* sont des filles de saint ou des mères de saint qui ‘travaillent’ le plat pour faire de bonnes ventes. Certaines personnes en arrivent même à vomir les choses, même longtemps après les avoir mangées ” (Macedo, 1996: 48).

Pour comprendre cette interdiction alimentaire pentecôtiste, il convient d'approfondir les représentations relatives aux conséquences néfastes de l'ingestion de l'*acarajé* ou d'autres plats préparés par les *baianas*. Manger l'*acarajé* ne constitue pas exactement un “interdit alimentaire”, mais généralement les pasteurs donnent des conseils par rapport à l'ingestion de certaines nourritures préparées et commercialisées dans les rues, principalement celles préparées par les *baianas* de *acarajé* dont le rapport avec les cultes afro-brésiliens est si évident. Manger une nourriture normalement “offerte” aux *orixás*, c'est surtout se fragiliser face aux actions du démon. Le fait de les manger risque de rapprocher le *crente* de l'univers où opèrent le démon et le mal qui, d'une façon générale, se rapportent à toutes sortes de manifestations liées aux cultes afro-brésiliens. A ce titre, le récit d'une *obreira* semble révélateur des significations qui font de l'*acarajé* un plat non-mangeable :

– “ J'ai déjà été victime de l'*acarajé*. J'ai mangé et j'ai failli mourir. J'ai commencé à suer et mes collègues me disaient ‘qu'est-ce qu'il y a, Monica?’ J'avais mal au cœur et une sensation d'évanouissement. [...] Je voulais vomir mais je n'y arrivais pas.

– Tu penses vraiment qu'on peut attraper des mauvaises choses avec ce plat ?

– Tu peux en être sûr. Moi, je n'en mange pas. Manger de l'*acarajé offert* déplaît à Dieu et nous fait mal aussi. Après cette histoire-là, je n'ai plus mangé d'*acarajé*. Sauf s'il s'agit d'*acarajé* préparé par une *cristã* ” (Monica, 25 ans, *obreira*, célibataire, sans emploi).

Pratiquement à chaque coin des rues principales du centre-ville de Cachoeira, on trouve une *baiana d'acarajé*. Normalement, les *baianas* commercialisent leurs produits en fin de journée, vers 17 heures, elles installent alors leur *tabuleiro*¹¹ dans chaque point de vente et commencent les préparatifs pour la friture de l'*acarajé*. Certaines, dont le point de vente est situé en un lieu

aux *orixás*. En fait, les adjectifs *travaillé* ou *offert* sont souvent utilisés pour désigner tout les plats ou nourritures préparés à l'intention des *orixás* et donc préparés selon les règles rituelles des cultes afro-brésiliens (Lody 1998).

11 Petite table où sont exposés les *acarajés*, *abarás*, *cocadas* et toutes sortes de nourritures vendues par les *baianas*.

privilegié, arrivent à travailler toute la journée et en font leur principale source de revenus.¹² Puisqu'il s'agit d'une nourriture très appréciée dans cet état, la vente d'*acarajés* est devenue une alternative permettant de faire face à la crise économique. C'est d'ailleurs une activité qui ne demande pas de formation spécifique. Pour toutes ces raisons, les *crentes* depuis quelques années s'investissent, elles aussi, de plus en plus dans ce marché de vente d'*acarajés*. Mais comment les *crentes* peuvent-ils effacer le lien de l'*acarajé* avec les cultes afro-brésiliens et lui donner une nature *cristã*? Selon Milu, une convertie, vendeuse d'*acarajé* depuis quatre mois, l'*acarajé* est un plat comme les autres, mais le démon s'est approprié son contenu :

“ Je vends de l'*acarajé* d'abord parce que je ne vois aucun mal dans l'*acarajé* en soi. J'adore l'*acarajé* et il y a beaucoup de filles de l'Église qui aiment manger un *acarajé* après les cultes. J'ai une grande clientèle, tu vois? D'ailleurs, je vends moins cher que les autres vendeuses et mon *acarajé* tu peux le manger sans aucun souci : tout est propre, je ne fais pas ce truc 'd'offre' de l'*acarajé* au démon et je ne porte pas ces *balangandãs*¹³ possédés que portent couramment celles de la *macumba* [...]. As-tu déjà remarqué qu'à côté de la table des *baianas* la quantité de petits *acarajés* jetés par terre? Là ce sont des *acarajés* 'offerts' et donc tout le *tabuleiro* est 'compromis' avec Satan ” (Milu, 44 ans, mariée, vendeuse d'*acarajé*).

Parmi les plats touchés par des “interdits” pentecôtistes, on découvre un plat qui demande autant de précautions que l'*acarajé* : le *caruru*. Il s'agit d'un plat préparé à base de gombos hachés menu, cuisiné dans de l'huile de palme et auquel on ajoute des crevettes sèches.¹⁴ Le *caruru* est aussi un des plats typiques de la cuisine bahianaise. Il est aussi offert aux *orixás*, et fait partie de la tradition des fêtes de *candomblé*, quand les personnes – même les non-initiées – se réunissent pour fêter et manger du *caruru* et d'autres plats dans les *terreiros*, plats qui d'ailleurs sont d'abord servis aux *orixás*. Dans le “catholicisme populaire”, on offre du *caruru* aux saints jumeaux catholiques représentés par São Cosme et São Damião.¹⁵ Connue sous le nom de *caruru* de São Cosme, c'est

12 Chaque *baiana* possède son point de vente, c'est-à-dire, un endroit fixe de commercialisation. Les points les plus privilégiés de la ville sont le coin du pont D. Pedro II, le terminus des autobus, la porte des hôtels, la place principale de la ville.

13 *Balangandãs* est le nom donné à l'ensemble des bijoux, colliers et amulettes qui caractérisent la tenue typique des *baianas*.

14 Voir à ce sujet Vivaldo da Costa Lima, “Etnocenologia e Etnoculinária do Acarajé”, III Colóquio Internacional de Etnocenologia, Salvador, septembre 1997, multigraphié.

15 Dans le candomblé São Cosme et São Damião sont des *ibejis* – *orixás* des enfants. Les repas offerts aux *orixás* respectent eux aussi des tabous alimentaires. Ainsi quelques *orixás* ne “mangent” pas d'huile de palme ni de sel, comme c'est le cas d'*Oxalá* (R. Lima 1972).

une véritable tradition dans certains états du pays, et principalement dans les états du Nord-Est. La fête de São Cosme (le 27 septembre) est très répandue et concerne principalement les enfants. Le *caruru* de São Cosme attire l'attention des enfants grâce à la variété du repas qui symbolise la fête – car en fait on appelle *caruru* non seulement le plat fait à base de gombos mais aussi l'ensemble d'un repas composé de *vatapá*, de maïs blanc, d'ignames, de poulet à l'huile de palme, de pop corn, de farine de manioc, d'*acarajé*, d'*abará*, de canne à sucre, de riz, de haricots blancs et de haricots noirs. Après le repas, on distribue aux enfants différentes sortes de gâteaux, de fruits, de bonbons, de chocolats. Un grand plat composé d'un peu de chacun de ces ingrédients est offert en premier à sept enfants (mâles) qui doivent manger ensemble dans le même plat en utilisant leurs doigts. Les autres invités ne peuvent se servir que lorsque les enfants ont fini le plat. Les saints Cosme et Damião “mangent” avant les enfants, c'est-à-dire qu'un peu de chaque ingrédient est déposé dans de petits plats qui restent au pied des statuettes des deux saints jumeaux (Carneiro 1978).

“ Quand j'étais petite, j'allais souvent aux *caruru* de São Cosme. A cette époque, j'étais dans l'erreur... mais quand on est enfant on ne sait pas discerner le bien du mal. [...] depuis que je suis *cristã*, je ne mets pas ces choses dans ma bouche [...] Mon mari est mort à cause d'une assiette de *caruru* qu'une voisine lui a offerte. Comme il ignorait les intentions, il a mangé cette saloperie. Elle [la voisine] était *macumbeira* [sorcière], ou mieux, elle est *macumbeira*, elle n'est pas encore morte. Bien, mon mari était un homme très rude, il ne me croyait pas. Il disait 'arrête de faire la *crente* tout le temps!' Il a vu, le pauvre! Après avoir mangé ce truc “démonisé” [*endemoniado*], il a commencé à dire 'Benta, j'ai l'impression que je n'ai pas bien digéré le *caruru* que je viens de manger. Donne-moi un anti-acide!' [...] 15 jours après il était mort [...]. Je ne dis pas que ça a été seulement causé par le *caruru*, mais, un homme qui est déjà malade – il avait du diabète – ne peut pas vaciller. Le démon est toujours là pour voir la personne souffrir jusqu'à la mort ” (Benta, 58 ans, veuve, retraitée).

En eux-mêmes, l'*acarajé* comme le *caruru* ne représentent pas un problème pour les *crentes*. Dans leur fabrication, il n'y a pas d'ingrédients “démonisés”. Ce qui en fait des “nourritures contaminées”, c'est de les utiliser comme offrandes aux *orixás* ou aux saints. Fortes de cette idée, les femmes *crentes* s'orientent vers la vente d'*acarajés* et d'autres plats bahianais en leur donnant un sens *cristão*. Avec l'appui de l'Église et de ses membres (car eux aussi sont des consommateurs), deux femmes de l'Église Universelle ont installé leurs *tabuleiros* à deux points de vente différents. Leurs petits commerces sont encouragés

par les fidèles, qui, en tant que dégustateurs de ces plats bahianais, préfèrent consommer ceux préparés par une *crente* plutôt que de prendre des risques ailleurs en les achetant à une non-*cristã*.

Ces exemples semblent être révélateurs du lien établi par le consommateur entre la nourriture et la personne qui la prépare, ce qui, de ce fait, montre combien les individus classifient certains aliments selon une logique du “mangeable” et du “non mangeable”, ou plutôt du “non-contaminé” et du “démonisé”. L’exclusion de certains aliments du menu est ainsi un acte tout à fait compréhensible si l’on part du constat que ce n’est pas le produit lui-même qui est en cause, mais plutôt la personne qui le prépare et surtout le système de représentations auquel la personne est rattachée. La nourriture peut camoufler la présence du démon en introduisant le mal directement à l’intérieur du corps humain. Néanmoins, l’inclusion de certaines nourritures dans le menu peut être effectuée à partir d’une modification des liens indésirables – dans ce cas, entre la nourriture et l’offrande à l’*orixá* – et en les remplaçant par d’autres liens, eux, assurément favorables.

LES FÊTES

Le “vrai croyant” est celui qui est heureux, fortuné et qui sait plaire à Dieu. Deux raisons peuvent rendre les individus malheureux : soit ils servent le démon (par la pratique de la prostitution, de la consommation d’alcool, de la *macumba* dans les *terreiros*), soit ils ne suivent pas comme il faut les commandements de Dieu. Néanmoins, servir le démon peut aussi être le résultat d’un acte involontaire et non conscient, puisque le démon peut se camoufler derrière des choses qui en apparence sont belles et dont les attributs sont mensongers. Il semblerait donc ainsi que le mal soit partout. En dehors des *terreiros*, le mal et son incarnation, le démon, se manifestent de plusieurs façons : à travers la nourriture, à travers les images et à travers les manifestations festives. De ce fait, le tabac, les drogues, la prostitution, l’infidélité, mais aussi les fêtes populaires, et tout particulièrement le carnaval, sont des exemples frappants de la présence du démon envahissant divers contextes de la société moderne.

Pour ce qui est des fêtes populaires, c’est le carnaval, fête se déroulant dans les rues de certaines villes brésiliennes et caractérisée par un grand rassemblement de personnes, qui est principalement visé. Dans ce cas, l’interdit posé par l’Église et relatif à la participation des fidèles, va de soi, car, c’est dans l’espace de la fête que l’individu est le plus vulnérable au contact corporel avec les autres :

“C’est une foule qui reste agglutinée, les gens se frottent les uns aux autres, les corps toujours proches les uns des autres... il s’agit d’une troupe

de fous, de bêtes qui suivent un *trio elétrico*...¹⁶ tous avec le démon dans le corps ” (pasteur Jonas, 28 ans).

Objet de diverses interdictions, la fête est vue par l'IURD comme la manifestation du mal, rattachée à l'univers du péché. Le risque d'avoir un contact avec le péché est plus évident lorsque les individus qui ne partagent pas des intérêts (religieux) communs se rencontrent dans les festivités populaires, car parfois le démon est si fort et si camouflé qu'il peut même conduire les innocents sur un chemin maudit en laissant croire qu'il s'agit du meilleur chemin :

“ Il faut alors éviter les espaces d'action du démon, comme c'est le cas des fêtes : il ne faut jamais vaciller... Sinon le démon en profite. Il est comme ça, s'il trouve une brèche, il rentre tout de suite ” (pasteur Jonas, 28 ans).

C'est pendant les fêtes qui ont lieu dans la ville que les pentecôtistes deviennent la cible des commentaires négatifs de la part des non fidèles – c'est-à-dire de ceux qui sont en dehors des significations construites par les pentecôtistes par rapport à la vie quotidienne. Les plaisanteries tournent généralement autour de l'idée que les pasteurs dissimulent leurs véritables objectifs et manipulent la croyance des gens, ce qui constitue aussi un point de conflit.

CONCLUSION

Si le fait de partir d'une analyse des éléments “ de l'expérience proche ” est un excellent moyen pour s'approcher des catégories natives de la pensée, cela permet également de mettre en évidence les différences que les femmes converties font avec la vie antérieure à la conversion : une vie marquée par un contact avec le monde de la rue et où les préoccupations pour la famille et l'espace domestique occupaient une place secondaire. En outre, partir d'une analyse ethnographique rendant compte des concepts et des interprétations locales permet de comprendre comment se construisent les associations entre certains éléments de la “ vie locale ” et les définitions et règles générales de l'Église Universelle. Pour toutes ces raisons, j'ai choisi de faire une ethnographie focale, centrée sur des éléments de la vie quotidienne qui attirent particulièrement l'attention des néopentecôtistes. Il s'agissait en conséquence de repérer la nature positive ou négative de chaque élément et de voir comment dans le cas d'un élément *démonisé* celui-ci pouvait changer de nature et devenir neutre, dynamique inaugurée à partir de la délivrance rituelle. Dans tous

16 Camions sonorisés utilisés à l'occasion du carnaval de Bahia. Sur les *trios elétricos* sont placés des groupes de musiciens qui animent la foule. Généralement les gens suivent ces camions en dansant sur des musiques populaires jouées.

les cas, la nature “exorcisée” ou “démonisée” attribuée aux éléments par les converties est définie par les circonstances dans lesquelles s’établissent les rapports : les différentes circonstances contribuant à la configuration, séparation, classification des choses.

Observer la dynamique d’application des restrictions dans le quotidien des *crentes* nous aide à comprendre l’une des stratégies que l’Église Universelle utilise avec succès, soit son adaptation aux orientations locales, à tout ce qui touche son public. Cette ethnographie montre que derrière la représentation et le sens de chaque interdit se trouvent des mesures de prévention et d’évitement des éléments indésirables liés à l’espace de la rue. En effet, il est intéressant de noter que la logique de l’interdit nous renvoie au thème des comportements désirables, ceux d’un *vrai croyant* : celui qui ne doit pas fréquenter n’importe qui ; qui doit savoir faire la différence entre les comportements dignes du “monde” et ceux d’un *crente* ; qui doit se méfier de tout et de tous ceux qui ne font pas partie de la “brigade” de Dieu.

Dans les récits, il est possible d’identifier quelques éléments caractéristiques du discours néopentecôtiste, à savoir : le pouvoir du Saint Esprit en tant qu’élément essentiel de la libération de l’individu ; la critique et la négation de la religiosité traditionnelle, responsable de la divulgation de “fausses conceptions religieuses” ; les malheurs et les crises comme résultats de l’adoration des faux prophètes ; l’interprétation littérale du texte biblique en tant que ligne directrice légitime de l’expérience humaine ; enfin, la nécessité d’adhésion et de conversion afin d’être libéré du mal. Ainsi, bien que le démon soit soumis au pouvoir et à la force de Dieu, sa présence ne peut être dévoilée qu’à partir du moment où l’individu prend soin de sa vie spirituelle. Pour chasser le démon, cet être dissimulateur qui se cache derrière le “rideau” du bien, il faut que l’individu reconnaisse les signes caractéristiques de son action. Ce n’est qu’ensuite qu’il pourra le dominer et l’expulser. C’est la conversion qui permet l’identification du bien et du mal. Le monde pour l’Église Universelle est ainsi caractérisé par ce dualisme entre les forces du bien *versus* les forces du mal : d’un côté Dieu, de l’autre le démon. La proximité entre Dieu et le démon suggérée par le pentecôtisme révèle une conception du monde dans laquelle ces deux entités opposées gèrent la vie des hommes. La conception de “personne” sur laquelle l’IURD s’appuie proclame une déresponsabilisation de l’individu : les souffrances, les accidents, les maladies, le chômage et toutes sortes d’expériences sociales indésirables sont dues aux actions démoniaques qui utilisent comme véhicules le *candomblé* ou le spiritisme. La guerre spirituelle commence à partir de cette prise de conscience. En revanche, cela ne suffit pas à obtenir la libération complète de l’individu, car il faut se rassembler pour maîtriser de façon adéquate l’action du démon. Il faut aussi se soumettre entièrement à la volonté de Dieu parce qu’il représente l’unique moyen d’instaurer le bien face au désordre du monde.

J'ai essayé d'analyser les "interdits" imposés par l'Église et la façon dont les informateurs séparent et classifient les choses. Cette discussion montre que les interdits ainsi que les attitudes des convertis ne sont que le résultat d'une négociation symbolique aux contenus diversifiés. Au centre de cette négociation se trouve l'individu, celui qui reflète en même temps qu'il participe à la classification, à la séparation et à la configuration des événements. J'ai ainsi observé que les femmes pentecôtistes qui font l'objet de mon analyse sont celles qui, au-delà de l'étiquette de *crentes* de l'Église Universelle, cherchent à donner une nouvelle orientation à leur vie, retirant du néopentecôtisme tout ce qui est favorable à leur bien-être physique, moral et spirituel.

BIBLIOGRAPHIE

- AUBRÉE, Marion, 1985, *Voyages entre Corps et Esprits : Étude Comparative entre Deux Courants Religieux dans le Nord-Est Brésilien*. Paris, Université de Paris VII, thèse de doctorat.
- BASTIDE, Roger, 1958, *Le Candomblé de Bahia, Rite Nagô*. Paris, Mouton.
- BIRMAN, Patricia, *et al.*, 1997, *O Mal à Brasileira*. Rio de Janeiro, Eduerj.
- CAMPOS, Leonildo, 1997, *Teatro, Templo e Mercado: Organização e Marketing de Um Empreendimento Neopentecostal*. Petrópolis, Vozes.
- CARNEIRO, Edison, 1978, *Candomblés da Bahia*. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira.
- CORTEN, André, 1995, *Le Pentecôtisme au Brésil: Émotion du Pauvre et Romantisme Théologique*. Paris, Karthala.
- COSTA, Livia Fialho, 2002, *Qu'est-ce Qui Fait Crier les Crentes? Émotion, Corps et Délivrance à l'Église Universelle du Royaume de Dieu (Bahia, Brésil)*. Paris, École des Hautes Études en Sciences Sociales, thèse de doctorat.
- COSTA, Livia Fialho, et Christine JACQUET, 2006, "La souffrance comme désordre", *Anthropologie et Sociétés*, 30 (3): 201-218.
- D'EPINAY, Lalive, 1970, *El Refugio de las Massas*. Santiago, Editorial del Pacifico.
- FRESTON, Paul, 1994, "Breve história do pentecostalismo brasileiro", en Alberto Antoniazzi *et al.* (orgs.), *Nem Anjos, nem Demônios: Interpretações Sociológicas do Pentecostalismo*. Petrópolis, Vozes, 67-159.
- GEERTZ, Clifford, 1984, "From the native's point of view: on the nature of anthropological understanding", en Richard Shweder et Robert LeVine (orgs.), *Culture Theory: Essays on Mind, Self, and Emotion*. New York, Cambridge University Press, 123-136.
- GOMES, Wilson, 1994, "Nem anjos, nem demônios: o estranho caso das novas seitas populares no Brasil da crise", en Alberto Antoniazzi *et al.* (orgs.), *Nem Anjos, nem Demônios: Interpretações Sociológicas do Pentecostalismo*. Petrópolis, Vozes, 225-270.
- LA RUFFA, Anthony, 1969, "Culture change and Pentecostalism in Puerto Rico", *Social and Economics Studies*, 18: 273-281.

- LIMA, Rossini Tavares de, 1972, *Abêcê do Folclore*. São Paulo, Ricordi.
- LIMA, Vivaldo Costa, 1988, “A cozinha baiana: uma abordagem antropológica”, communication à Fundação Casa de Jorge Amado. Salvador, Bahia, non publié.
- , 1997, “Etnocenologia e etnoculinária do acarajé”, communication au III Colóquio Internacional de Etnocenologia. Salvador, Bahia, non publié.
- LODY, Raul, 1998, *Santo também Come*. Rio de Janeiro, Ed. Pallas.
- MACEDO, Edir, 1996, *Orixás, Caboclos & Guias: Deuses ou Demônios?* Rio de Janeiro, Editora Gráfica Universal.
- MARIANO, Ricardo, 1995, *Neo-Pentecostalismo: Os Pentecostais Estão Mudando*. São Paulo, Universidade de São Paulo, thèse de maîtrise.
- , 1998, “L’Eglise Universelle du Royaume de Dieu: de la banlieue de Rio de Janeiro à la conquête du monde”, *Cahier du Brésil Contemporain*, 35/36: 209-229.
- MARIZ, Cecília, 1994, *Coping with Poverty: Pentecostals Churches and Christian Base Communities in Brazil*. Philadelphie, Temple University Press.
- MARY, Andre, 1999, “Culture pentecôtiste et charisme visionnaire au sein d’une Église indépendante africaine”, *Archives de Sciences Sociales des Religions*, 105: 29-50.
- NOVAES, Regina, 1985, *Os Escolhidos de Deus*. Rio de Janeiro, ISER/Marco Zero.
- ORO, Ari Pedro, 1992, “Religions pentecôtistes et moyens de communication de masse au Brésil”, *Social Compass*, 39 (3): 423-434.
- ORO, Ari Pedro, et al., 2003, *Igreja Universal do Reino de Deus: Os Novos Conquistadores da Fé*. São Paulo, Paulinas.
- POULAIN, Jean-Pierre, 1997, “La nourriture de l’autre: entre délices et dégoûts”, *Internationale de l’Imaginaire*, n.s., 7: 115-139.
- VERGER, Pierre Fatumbi, 1982, *Orisha: Les Dieux Yoruba en Afrique et au Nouveau Monde*. Paris, Ed. Métailié.
- , 1992, “A contribuição especial das mulheres ao candomblé do Brasil”, en *Artigos*. São Paulo, Corrupio, vol. 1: 98-101.
- WILLEMS, Emilio, 1967, *Followers of the New Faith: Culture Change and Rise of Protestantism in Brazil and Chile*. Nashville, Tennessee, Vanderbilt University Press.

A rua, o mercado, a comida e as festas: uma etnografia de interdições sociais e alimentares entre pentecostais brasileiros ♦ Lívia Fialho da Costa ♦ Universidade Católica do Salvador-UCSAL; Universidade do Estado da Bahia-UNEB, Bahia, Brasil ♦ livia.fialho@yahoo.com.br

Trata-se de uma etnografia realizada numa cidade do estado de Bahia (Brasil) e que tem por foco o quotidiano de mulheres que se converteram à Igreja Universal do Reino de Deus. O estudo de certos elementos do quotidiano dessas mulheres nos ajuda a compreender como a identidade religiosa vai se construindo à medida que, por um lado, há uma incorporação progressiva e intensa do discurso religioso e, por outro, um afastamento dos elementos e interações reconhecidos como usuais até o momento da conversão. A construção de uma nova identidade religiosa, baseada na condição de “mulheres honestas e puras”, implica a negação de antigas interações. A rua, o mercado, a comida e as festas são elementos que integram um conjunto variado de interdições sociais e alimentares entre pentecostais brasileiros.

PALAVRAS-CHAVE: etnografia, conversão, mulheres, IURD, religiosidade, identidade religiosa.