



Civilisations

Revue internationale d'anthropologie et de sciences humaines

60-2 | 2012

Être ou ne pas être balkanique

Ici ça se fait, ici ça se paie !

Autorité, religion et transformation sociale dans le Nord Ceará (Brésil)

Agnès CLERC-RENAUD



Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/civilisations/3048>

DOI : [10.4000/civilisations.3048](https://doi.org/10.4000/civilisations.3048)

ISSN : 2032-0442

Éditeur

Institut de sociologie de l'Université Libre de Bruxelles

Édition imprimée

Date de publication : 27 juillet 2012

Pagination : 137-158

ISSN : 0009-8140

Référence électronique

Agnès CLERC-RENAUD, « Ici ça se fait, ici ça se paie ! », *Civilisations* [En ligne], 60-2 | 2012, mis en ligne le 30 août 2015, consulté le 02 mai 2019. URL : <http://journals.openedition.org/civilisations/3048> ; DOI : [10.4000/civilisations.3048](https://doi.org/10.4000/civilisations.3048)

Ici ça se fait, ici ça se paie !

Autorité, religion et transformation sociale dans le Nord Ceará (Brésil)¹

Agnès CLERC-RENAUD

Résumé : L'article interroge la transformation des modes d'exercice de l'autorité religieuse en postulant que celle-ci passe par un changement des représentations relatives à la mort et aux morts. Il est appuyé sur l'observation ethnographique des changements auxquels est soumise une localité littorale rurale du Nord Ceará (Brésil) passée de la pêche au tourisme. Les représentations du groupe local quant au sort post mortem des vivants sont décrites, analysées et mises en perspective avec les modalités d'exercice respectives de l'autorité religieuse et du pouvoir politique dans un contexte de transformations sociales accélérées.

Mots-clés : Brésil, Ceará, transformations sociales, morts, catholicisme populaire, autorité religieuse, pouvoir politique.

Abstract: The article questions the transformation of the exercise of religious authority in suggesting that it supposes a change in the representations of death as well as of the figures of dead people. The argument draws on the ethnographic observation of changes that have recently affected a rural coastal locality of northern Ceará (Brazil), in which the main economic activity shifted from fishing to tourism in the last decades. The local representations of the community regarding the post mortem fate of the deceased are described and analysed, before being put into perspective with the modes of exercise of religious authority as well as of political power, in a context of fast social transformations.

Keywords: Brazil, Ceara, social transformations, dead people, popular Catholicism, religious authority, political power.

1. Une précédente version de ce texte a bénéficié de l'apport collectif du Groupe de Recherche en Anthropologie, Anthropologie de la Différence (GRAAD). Que Danièle Branger, Catherine Capdeville, Corine Le Carrer, Élisabeth Luquin, Alexandra de Mersan, Delphine Ortis et Almut Schneider soient remerciées de leur participation à cette séance. Je remercie également Claudia Girola et Denis Monnerie pour les questions de fond soulevées par leur lecture critique ainsi que Véronique Boyer pour les encouragements et les remarques urticantes.

On peut imaginer que dans un contexte de transformations sociales accélérées, la question de l'autorité se pose de façon aiguë. Dans cet article, je me propose de décrire et de questionner les modalités de son exercice dans une telle situation à travers le cas de Jericoacoara.

Ce village, situé dans le nord de l'État du Ceará, est devenu un haut lieu du tourisme brésilien et international. Au début des années 1980, ses habitants, qui vivaient de la pêche artisanale côtière pratiquée dans de petites barques à voile, se sont trouvés pris dans un maelström de bouleversements. Ce groupe rural était jusqu'alors maintenu dans un relatif isolement à la pointe d'une presqu'île par un cordon de dunes migratoires qui le sépare du réseau routier. Il s'est alors trouvé confronté à de nouvelles habitudes (alimentaires, sexuelles, monétaires, etc.) amenées par des visiteurs en majorité citadins. En 1995, moins d'une génération² plus tard, un phénomène d'urbanisation et d'industrialisation touristique a entraîné le tracé de trois, puis de cinq rues parallèles le long desquelles s'alignent trois cents maisons de briques et de tuiles et quarante hôtels, venus remplacer les maisons de torchis et de palmes auparavant éparpillées dans le sable. À la population autochtone du village constituée d'environ 800 personnes sont venus s'ajouter, bon an mal an, quelques 150 'nouveaux habitants' originaires pour la plupart des grandes métropoles brésiliennes, ainsi qu'un flux de touristes variant de deux cents en basse saison à deux mille lors de certaines fins de semaines.

Les données d'une enquête ethnographique réalisée au cours de la première moitié des années 1990 font apparaître durant cette période des 'points de basculement' dans la façon dont le groupe local se représente lui-même, autrui, et le monde. Dans cet article, je décris et j'analyse les recompositions en matière d'autorité. L'analyse est rétrospective, et le présent ethnographique renvoie à ce retour sur des données.

Mais tout d'abord quel sens donner à cette notion d'autorité ? La polysémie du mot n'ayant d'égal que le nombre de travaux la concernant³, je fixerai le cadre général de mon argumentation en reprenant la réponse la plus directe proposée par Hannah Arendt à cette question complexe. Dans l'essai précisément intitulé « Qu'est-ce que l'autorité ? » elle constate que l'autorité s'exerce lorsque ne sont impliquées ni contrainte, ni persuasion (Arendt 2001 : 123). Formulée sur un mode négatif, cette définition est complétée par l'histoire du concept dans la philosophie politique occidentale dont l'auteur détaille l'origine spécifiquement romaine (*auctoritas versus potestas*). Elle déplie le contexte d'émergence de cette opposition complexe et insiste sur la proximité des activités religieuses et politiques en la matière (2001 : 160) dans la mesure où l'autorité renvoie au passé, à la fondation de la cité et à la « force

2. Environ quinze ans.

3. Dans son *Histoire de l'autorité*, Gérard Mendel remarque : « La polysémie de ce mot est exceptionnelle. Comment un signifiant peut-il ainsi maintenir son unité avec des signifiés et des référents qui diffèrent autant ? On dirait que, en dépit du flou des significations, le mot est par lui-même lesté d'un poids si lourd – *mais venu d'où ?* – que son impact psychologique l'a rendu irremplaçable. C'est peut-être l'un des derniers mots de notre vocabulaire, sinon le dernier qui porte témoignage de ce que pouvait être le sacré. » (Mendel 2002 : 24).

religieusement liante des *auspices* » (2001 : 162). Elle insiste sur sa réappropriation par l'Église qui, « quand elle se lança au V^e siècle dans sa grande carrière politique, adopta immédiatement la distinction romaine entre l'autorité et le pouvoir, revendiquant pour elle-même la vieille autorité du sénat et abandonnant le pouvoir (...) aux princes du monde » (2001 : 166).

C'est pourtant une réflexion, à première vue⁴ annexe et périphérique de son développement, que je placerais comme point de départ et fil conducteur de mon argumentation :

(...) le fait est que la conséquence la plus importante de la sécularisation de l'époque moderne est peut-être bien l'élimination de la vie publique, avec la religion, du seul élément politique de la religion traditionnelle, la peur de l'enfer. (2001 : 174-175)

En effet, cette remarque converge de façon étonnante avec certaines données recueillies sur le terrain qui laissent à penser que la reconnaissance de l'autorité et ses modes d'exercice ne sont pas sans liens avec les craintes des habitants de Jericoacoara concernant leur sort *post mortem*. Plus largement, l'hypothèse que je pose dans cet article est que la transformation des modes d'exercice de l'autorité passe par un changement des représentations relatives à la mort et aux morts. Afin de cerner la forme que revêt cet « élément politique de la religion traditionnelle » dans le contexte de mon travail, je commencerai par dégager les représentations du groupe local quant au sort *post mortem* des vivants en m'en tenant à son seul point de vue et en laissant de côté celui des groupes récemment arrivés dans le village. J'entends ici par 'groupe local' le groupe autochtone dont les membres se désignent eux-mêmes comme « gens d'ici » (*gente daqui*) et sont désignés par les touristes et nouveaux habitants comme « natifs » (*nativos*)⁵.

Je m'attacherai ensuite à établir les implications de ces représentations religieuses en matière de conduites vis-à-vis de l'autorité. Enfin, je préciserai quelques-unes des modalités d'exercice respectives de l'autorité religieuse et du pouvoir politique, en les mettant en perspective avec les transformations sociales en cours.

Les termes du débat

La nouvelle activité touristique bénéficie d'un accueil tout à fait enthousiaste de la part des autochtones⁶. Cet enthousiasme, qui m'avait surpris lors du premier

4. À première vue seulement, car Hannah Arendt relie la disparition de cette croyance aux catastrophes majeures du XX^e siècle et, explicitement, aux crimes de Hitler et de Staline (Arendt 2001 : 175).

5. Pour cette « rhétorique de la différence », cf. Clerc-Renaud 2005.

6. Cette disposition favorable s'explique en partie par la situation préalable d'hémorragie migratoire que le tourisme est venue stabiliser. L'annuaire statistique de l'Institut Brésilien de Géographie Nationale (IBGE) fait état de l'énorme progression de la population urbaine, qui passe de 31,24 % de la population totale du pays en 1940 à 74,1 % en 1990 (IBGE 1990). Il est notable que la population urbaine de Camocim, tête de pont de l'émigration locale et ville de petite taille dans le contexte démographique brésilien ait augmenté de 5,2 % entre les recensements de 1970 et 1980 (da Silva 1985 : 209 et 234). La population urbaine du municipe de Camocim était en 1970 de 16 493 habitants, en 1980 de 25 059, et en 1991 de 34 138 habitants (IPLANCE 1994).

contact avec le terrain, a très peu faibli au fil du temps. Même les ‘nuisances’ amenées par l’absence de voirie et l’intrusion de nouveaux objets de fabrication industrielle autrefois absents mécontentent plus les nouveaux habitants qu’ils ne semblent affecter les autochtones. Les amoncellements de déchets et de sacs plastiques dans les replis des dunes des alentours, le fonctionnement nocturne de générateurs d’électricité bruyants et nauséabonds, les épidémies de staphylocoques sont peu débattus. Il y a peu de commentaires également sur l’enrichissement rapide de quelques-uns par la spéculation immobilière ou sur la confiscation rapide de la manne touristique par des industriels extérieurs à la localité.

Cet accueil favorable se manifeste aussi dans la faible place qu’occupent les bouleversements de la localité dans les conversations de tous les jours entre parents et voisins. Ils sont à peine discutés par les hommes sous les arbres de la rue principale et par les femmes sous les vérandas des maisons.

La quasi unanimité réalisée autour de la nouvelle activité contraste avec le caractère polémique de conversations pouvant de prime abord paraître assez éloignées du déroulement des événements en cours.

L’un de ces sujets de conversations porte sur le sort *post mortem* des défunts, au sujet duquel les opinions divergent. D’après discussions divisent les *Jericoacoarenses* quant à la possibilité ou à l’impossibilité de rencontrer à la nuit tombée l’âme d’un défunt au détour d’une rue.

Avant toutefois d’en venir aux termes et aux enjeux de ce débat, j’expose brièvement les constantes qui se dégagent de ces discussions. Ainsi, dans l’ensemble, les références d’inspiration chrétienne articulent des représentations communes du destin *post mortem* autour de l’existence d’un « autre monde » (*outro mundo*) et d’une autre forme de vie après la mort. Tous s’accordent par exemple sur le fait que l’homme est « pêcheur » (*pecador*), donc mortel, les deux étant intrinsèquement liés depuis la chute d’Adam et Ève et sur le fait que le « salut » d’une âme pécheresse dépend du jugement de Dieu (*Deus*, parfois de Jésus) lequel est « au ciel » (*no céu*) en compagnie des saints, et des anges.

Un autre point de convergence réside dans la représentation d’un « jour du jugement » (*dia do juizo*) devant survenir « à la fin des temps quand le monde va s’achever » (*no fim das eras quando o mundo vai acabar*). Tous partagent également une conception qualifiable en première approximation de ‘dualiste’ de la personne, composée d’un corps (*corpo*) et d’une âme (*alma*). L’unanimité se fait enfin sur le point précis de leur séparation dès l’instant de l’arrêt de la respiration, séparation effectuée par un mouvement ascendant de l’âme : « dès que la personne a donné le tout dernier soupir l’âme s’en est allée, il ne reste que le corps » (*logo que a pessoa deu o derradeiro suspiro a alma foi embora, fica só o corpo*) ; ou encore : « le corps reste dans la terre et l’âme se suspend » (*o corpo fica na terra, e a alma se suspende*).

Mais les opinions varient sur le destin de l’âme une fois « suspendue ». Les représentations oscillent sur ce point entre deux pôles qui font état pour l’un d’un jugement immédiat et pour l’autre d’un jugement différé – même si je simplifie ici quelque peu le contenu respectif des deux pôles pour n’en garder que l’essentiel. Certaines représentations sont plus complexes mais il s’agit ici de poser les termes du débat.

Pour les tenants du jugement immédiat, dès l'instant de la mort, l'âme monte directement « près de Dieu, là où est Jésus Christ ». Dieu la juge immédiatement, il édicte sa sentence et donne des « pénitences » (*penitências*) que l'âme doit accomplir, et qu'elle revient accomplir sur terre. Il s'agit pour elle de « décompter ses péchés » (*Descontar seus pecados*). L'âme est aidée en cela par les suffrages des vivants et le travail rituel des funérailles qui lui permettront éventuellement de gagner « un bon lieu », situé au ciel. Pour les tenants du jugement différé, l'âme va dans « un lieu séparé » (*lugar separado*) et elle ne sera jugée que le jour du jugement dernier. D'où le débat récurrent au village sur la question d'un commerce nocturne des vivants avec ces entités ; possible pour les uns, dénié par les autres. Disons tout de suite que la représentation d'un jugement immédiat est très largement majoritaire au village. Sans être en mesure d'affirmer qu'elle est antérieure à la représentation d'un jugement différé – le problème ne se pose pas en terme de nouveauté et il est fort probable que les deux co-existent dans la localité depuis longtemps – mon hypothèse est que le discours actuel développé par ses tenants participe des transformations en cours dans la localité. L'opposition entre jugement immédiat et jugement différé sous-tend des implications radicalement différentes sur lesquelles je reviendrai, mais que je veux d'ores et déjà esquisser.

En effet, la question du jugement *post mortem* est abordée par Hannah Arendt à propos du seul apport grec à la construction du concept d'autorité. Il s'agit de l'idée développée par Platon dans *La République* que la crainte de l'enfer joue un rôle crucial dans l'obéissance politique. Cet aspect de la pensée platonicienne sera repris par l'Église avec le succès que l'on sait et restera en vigueur jusqu'à des temps assez récents en Europe (Arendt 2001 : 168-177).

(...) chez Platon nous trouvons pour la première fois non seulement le concept d'un jugement dernier décidant de la vie éternelle ou de la mort éternelle, des récompenses et des châtiments, mais la séparation géographi[qu]e de l'enfer, du purgatoire et du paradis, aussi bien que l'idée horriblement concrète des degrés dans les châtiments corporels. (Arendt 2001 : 170-171)

On aura compris que la cosmogonie de Jericoacoara, n'est pas exactement platonicienne, pas plus qu'elle ne n'est *stricto sensu* celle des dogmes de l'Église⁷ quoique la plupart des habitants de Jericoacoara se déclarent de confession catholique.

La « géographie de l'au-delà » ne correspond pas non plus à la trilogie paradis-purgatoire-enfer issue du Moyen Âge européen dont Jacques Le Goff (1981) a décrit l'émergence. Pour les tenants du jugement immédiat, rappelons que l'immédiateté de la sentence a pour effet de ramener sur terre, dans l'espace de « ce monde » (*este mundo*) sous sa dimension temporelle nocturne, des âmes « en marche » (*andando*), « en peine » (*penando*), « errantes » (*vagando*), « souffrantes » (*sofrida*), « affligées » (*em aflição*), « en pénitence » (*em penitência*) avec lesquelles les vivants doivent compter dans leurs interactions. Le principal clivage du cosmos sépare donc « le ciel » lieu des « âmes sauvées » de la surface terrestre, elle-même subdivisée par le rythme quotidien en une face diurne, lieu des vivants et une face obscure, lieu des « âmes

7. Cf. Clerc-Renaud, 2002 pour la description et l'analyse de cette cosmogonie.

en pénitence ». Non que l'enfer soit inexistant. Il est même parfois très directement évoqué à travers insultes et imprécations « consume-toi dans tes enfers ! » (*te consume pelos teus infernos !*) ou encore « va en enfer ! » (*vai pro inferno !*). Dans la littérature de colportage régionale, les vers qui y font référence placent l'enfer dans le monde souterrain très profond (Barreira 1998 : 118-121). À travers les rares propos que j'ai recueillis de mes interlocuteurs, l'enfer est plutôt associé au séjour du « diable » (*cão*) mais il ne semble pas pris très au sérieux en tant que lieu de contention et de châtement des morts. En revanche, les nombreuses attitudes qui témoignent de la peur de la solitude et de l'obscurité, (porte barricadée à la nuit tombée, lumignons brûlant toute la nuit auprès des dormeurs, évitement de toute sortie nocturne de la maison, répugnance à dormir seul dans une pièce, appréhension de l'isolement et de l'éloignement des siens, compassion pour le sort des « personnes seules ») font de l'errance solitaire dans l'obscurité une dissuasion beaucoup plus efficace d'éventuels « péchés ». Dans ce contexte, la version locale de la « crainte de l'enfer » qu'évoque Hannah Arendt serait donc plutôt celle de l'errance solitaire et nocturne.

L'autorité à la source

Revenons maintenant aux divergences repérées entre le jugement immédiat qui décide d'un tel sort et le jugement différé. Quelles sont les implications de ce dernier et que peut-on en inférer en matière d'autorité ?

Les tenants du jugement différé développent l'idée d'une sorte de contention, de 'stockage' des âmes dans un « lieu séparé » dans l'attente d'un jugement final.

Je pense, je crois qu'il va y avoir un jour, un jour final de tout, de tous les jugements. Ça, je peux le croire, mais qu'une personne meure et reste à apparaître [comme l'affirment ceux qui prétendent avoir rencontré une âme en disant :] « Untel vient dans le monde ici ! » Ça, je ne crois pas à ça, non ! Je crois qu'il se peut que les personnes qui ont fait des choses bonnes ici restent dans leur petit coin, là-bas. (...) Et que seulement un jour il va y avoir tous les jugements, n'est-ce pas ?⁸ (Maria, environ 30 ans, mère de 5 enfants, ex-institutrice)

Le « petit coin là-bas » évoque l'idée d'une salle d'attente, close, qui coupe toute possibilité de relation entre les vivants et les morts. Poussée dans ses conséquences ultimes, cette représentation tend également à diminuer, voire supprimer, la possibilité de décompte après la mort des « péchés » commis pendant la vie. De façon corollaire, elle tend aussi à ramener les « pénitences » sur terre pendant la vie, ainsi que l'exprime une interlocutrice d'une trentaine d'années :

Il y a [ceux qui disent] : 'Un tel est mort, alors il reste à errer'. Je ne pense pas comme ça. Je pense que pour ce que tu fais dans ce monde de bon et de mauvais, tu le paies ici. Comme ça : si tu es bon, tu vas avoir des choses bonnes, si tu es mauvais, tu vas avoir des choses mauvaises, ici ! Donc, après que tu meurs,

8. « Eu acho que vai ter um dia, eu acredito que tem um dia, um dia final de tudo, de todo julgamento. Isso posso acreditar, mas que uma pessoa morre fica aparecendo « fulano de tal vem no mundo » aqui ! Não acredito isso aí não. Eu acredito que pode que as pessoas que fez coisas boa aqui, que fica no seu cantinho lá. (...) E que só um dia vai ter todo julgamento, né ? »

*il va falloir que tu ailles dans un endroit là-bas, tu ne vas pas rester ici ! (...) Mais je ne pense pas qu'elle [l'âme] soit comme les personnes [le] disent dans un enfer. Ça, je n'y crois pas. Ici ça se fait, ici ça se paie*⁹ (Maria, environ 30 ans, mère de 5 enfants, ex-institutrice)

On voit poindre dans ce discours des thématiques de prédilection de la Réforme protestante, telles que la prospérité terrestre comme reflet de la droiture morale ou encore la responsabilité individuelle dans « ce monde » (*este mundo*)¹⁰.

Ce thème soulève aussi une contradiction propre au hiatus entre infraction et sanction qu'un autre partisan du jugement différé relève au cours de la même discussion :

*Ici ça se fait, ici ça se paie ! Mais parfois ça arrive à un point ! (...) je vois de ces personnes tellement pleines de méchanceté que je ne sais pas même comment ces personnes vivent avec elles-mêmes, comment leur tête le supporte. Comment elle a plein de mille choses et autres, de richesses, tout ce qu'il peut y avoir de bon ici, elle l'a (...) Et telle autre [qui] déplore : 'Pourquoi suis-je si bon ? Je sais que mon comportement est ainsi ; et pourquoi n'ai-je pas profité de cela dont cette personne qui est si mauvaise profite ?' Alors c'est là le hic, retour à la case départ ! N'est-ce pas Agnès ?'*¹¹ (Francisco, environ 30 ans, ex-pêcheur, gérant d'un commerce)

Pour l'instant, à défaut de sanctions *post mortem*, les tenants du jugement différé s'en tiennent à l'invocation de la volonté divine. La plupart des réponses apportées à la délicate question de la prospérité terrestre des crapules et au sentiment d'injustice qu'elle peut provoquer vont dans le sens de celles-ci :

Il y a des moments où je pense comme ça : 'Pourquoi untel a-t-il tellement de choses ? Et moi ? Pourquoi certains ont-ils tellement et d'autres rien ? Pourquoi untel a-t-il ceci et ceci et ceci et moi non ?' Mais après je pense

-
9. « Que tem esse : « fulano de tal morreu aí fica vagando. » Eu não acho assim. Eu acho que pelo que você faz aqui nesse mundo de bom e de ruim você paga aqui. Assim : Se você foi bom, você vai ter coisas boa, se você foi ruim você vai ter coisas ruim aqui. Aí depois que você morre você vai ter que ter que ir num lugar lá, você não vai ficar aqui. (...) Mas eu acho que não ficou como as pessoas diz num inferno, isso aí não acredito não ! (...) Aqui se faz, aqui se paga ! »
 10. Notons que la notion de responsabilité individuelle précède de loin la Réforme dans la chrétienté. Cependant, le fait qu'une telle responsabilité soit assumée par l'individu dans « ce monde » (et non hors du monde) participe, selon l'analyse de Louis Dumont, de cette « longue chaîne de glissements [qui] aboutira à la complète légitimation de ce monde, en même temps qu'au transfert complet de l'individu *dans* ce monde » (Dumont 1983 : 58, c'est lui qui souligne). De cette série de glissements, la Réforme sous sa forme calviniste constitue « le stade terminal du processus » (Dumont 1983 : 59).
 11. « Aqui se faz, aqui se paga ! Mas às vêzes chega um ponto[...], eu vejo outras pessoas 'tão cheio de maldade que eu não sei como que essas pessoas vivem com ela própria, como que a cabeça dela aguenta como que ela 'tá cheia de mil outras coisas, riquezas, de todo o que ela pode ter de bom aqui ela tem, (...) e aí aquela outra se lástima : 'Porque que eu sou tão bom, eu sei que o meu comportamento é assim ; e porque que eu não tenho disfrutado disso que essa pessoa que é 'tão mal 'tá disfrutando ?' Aqui aí é, aí bola, bola no meio de campo, né Inês ? »

*comme ça : ' Ah ! Puisque je ne l'ai pas c'est parce que Dieu n'a pas voulu que j'aie cela'.*¹² (Francisco, environ 30 ans, ex-pêcheur, gérant d'un commerce)

Rappelons que la représentation d'un jugement immédiat est nettement prédominante au village, quant au nombre de ses tenants tout au moins. Il est pourtant vraisemblable que celle d'un jugement différé soit amenée à progresser, ne serait-ce que par la scolarisation. Il faut en effet souligner qu'elle est le fait des personnes du village (instituteurs, commerçants, émigrés de retour de São Paulo) à même d'avoir une référence directe aux Écritures. Leur qualité de lettrés¹³ les désigne aux fonctions de laïcs catéchistes. Elle en fait les interlocuteurs privilégiés du prêtre lors de ses visites annuelles depuis le siège plus ou moins lointain de la paroisse. Ces personnes se trouvent de ce fait investies du devoir de pourfendre les écarts au dogme dans leurs manifestations les plus criantes, au premier rang desquelles figure l'apparition nocturne des âmes.

Par ailleurs, la représentation d'un jugement immédiat assorti de la sanction de l'errance risque bien de perdre du terrain en ce que les « âmes » auxquelles il arrive de « se présenter » aux vivants le font dans l'obscurité de la nuit. Et il n'est sans doute pas anodin que la discussion quant à la possibilité d'un tel commerce intervienne au moment où les rythmes sociaux sont malmenés. Ils sont bousculés tout à la fois par la raréfaction des sorties de nuit des pêcheurs¹⁴, l'irruption d'une vie nocturne intense de la part des touristes et des jeunes gens qui dansent toute la nuit au *forró*¹⁵ et la multiplication des générateurs de courant électrique. Jusqu'à quel point de rupture tiendra la représentation d'une temporalité nocturne comme moment de rencontre des âmes ?

Il n'est sans doute pas anodin non plus que les représentations de « l'autre monde » soient affectées au moment où des bouleversements importants marquent le quotidien de « ce monde ». Quel sens et quelle portée donner à ces débats, et quels ajustements sociaux expriment-ils ?

De façon paradoxale, le renversement constitué par le passage d'un jugement immédiat à un jugement différé ne traduit-il pas le franchissement d'un pas vers l'individualisation, au moment où l'adoption par le groupe du salariat ou du commerce touristique est venue distendre la forte interdépendance entre ses membres qu'impliquait l'activité nourricière de la pêche ?

Une telle hypothèse peut sembler contradictoire si l'on se souvient que la représentation d'un jugement immédiatement après le décès le conçoit comme

12. « Tem hora que eu penso assim 'Porque que fulano tem tanta coisa ? e eu ? Tem uns com tanto e outros com nada ? (...) Porque que fulano tem isso isso isso e eu não tenho ?' Mas depois eu pensou assim : 'Ah ! já que não tenho é porque Deus não quis que eu tivesse isso'. »

13. Leur proportion représente en 1992 approximativement dix à quinze pour cent de l'ensemble des habitants du village.

14. Le meilleur moment pour sortir en mer consiste à profiter de la conjonction entre reflux de la marée et levée du vent de terre du petit matin, forcément de nuit.

15. Désigne à la fois le bal, l'espace où il se tient, un type particulier de musique régionale et une danse apparentée à la polka.

individuel, tandis que la représentation d'un jugement différé implique la dimension collective d'une attente.

Pourtant, les écarts entre ces deux positions, dans leurs implications spatiales comme temporelles, inclinent en ce sens de plusieurs façons.

D'un point de vue spatial, la tendance s'en dessine si l'on considère que les représentations des tenants du jugement immédiat, caractéristiques d'une société à forte intégration, renvoient la dimension individuelle de l'existence *post mortem* dans l'espace de « l'autre monde ». Par contraste, en affirmant « ici ça se fait ici ça se paie », les représentations des tenants du jugement différé affirment la portée individuelle des actes dans l'espace de « ce monde », connotant une plus grande place faite à l'individu dans la société.

En quelque sorte, ces représentations n'attestent-elles pas d'une expulsion, d'un rejet de la dimension collective de l'existence de « ce monde » vers « l'autre monde » sous la forme du « petit coin là-bas » de la 'salle d'attente' du jugement dernier. De surcroît, un tel rassemblement évoque plus une « collection d'individus » (ces derniers en l'occurrence figés dans l'attente de leur jugement) ainsi que la définit D. de Coppet (1992 : 115, *cf. infra*), qu'une société présentant une forte intégration entre ses membres. Et l'on peut se demander si cette forme 'non viable' n'est pas aussi le signe d'une moindre valorisation des dimensions sociales de l'existence au profit d'une plus grande valorisation de ses dimensions individuelles¹⁶.

Sous l'angle de leur temporalité, les décalages des représentations du jugement entre les deux pôles décrits vont aussi dans ce sens. D'un côté, l'immédiateté du jugement exercé par l'autorité divine est assortie d'une récompense (le « ciel »), ou d'une sanction, l'errance solitaire et nocturne de l'âme jusqu'à décompte de ses « péchés » ; de l'autre, la sanction est différée jusqu'au « jour de tous les jugements », c'est-à-dire dans une temporalité hors de l'échelle d'une vie humaine. Placer le destin ultime des défunts dans l'atemporalité d'un futur lointain ne revient-il pas en quelque sorte à aménager la sanction ? En tout cas, elle l'oblitére puisque ni enfer, ni errance terrestre solitaire et nocturne ne sont à redouter dans l'immédiat. En supprimant « la crainte de l'enfer », la représentation des tenants du jugement différé n'ouvrirait-elle pas la voie vers une autre étape, que Hannah Arendt pose comme irréversible :

Superficiellement parlant, la perte de la foi en des états futurs est politiquement, sinon certes spirituellement, la distinction la plus importante entre la période présente et les siècles antérieurs. Et cette perte est définitive. (Arendt 2001 : 177)

16. En ce sens, le processus d'individualisation que l'on tente de caractériser ne relève pas de la capacité des personnes à « juger et évaluer les règles sociales qui les orientent » qui comme le rappelle Marc Piault (2003 : 370, ma traduction) est reconnue dans toutes les sociétés. Il concerne le degré de valorisation et la place faite à l'individu dans l'échelle des valeurs, dont nous relevons à travers les représentations en jeu que celles-ci se modifient, parallèlement à une situation de transformation impliquant la modification « des appartenances locales et naturalisées et le surgissement d'autres modalités plus diffuses et plus vastes d'insertion et de contrôle de l'individu (...) » (*Ibid.* : 371).

Le respect comme marque de l'autorité

Le constat de Hannah Arendt s'applique à des sociétés sécularisées. Or si divergences il y a dans la représentation des « états futurs », il serait abusif de parler de sécularisation pour ce qui concerne le groupe local. Pour les Jericoacoarenses, rien ne peut se faire sans l'assentiment et l'approbation des puissances célestes (principalement Dieu, Notre-Dame et São Francisco) sans cesse rappelées par des formules propitiatoires tout au long du jour. Toute situation difficile s'accompagne d'un appel à leur appui et protection sous forme d'un sonore « Dieu me protège ! ou « Notre-Dame me protège ! » ou encore « São Francisco me protège ! » (*Vale meu Deus ! Vale meu São Francisco ! Vale minha Nossa Senhora !*). La moindre allusion à une éventualité néfaste soulève immédiatement un chœur exclamatif de « Dieu m'en délivre ! » (*Deus me livre !*). Un souhait de « bonne journée ! » ou un « à demain ! » lancé en prenant congé suscite invariablement la réponse « Si Dieu le veut ! et Notre-Dame ! » (*Si Deus quiser ! E Nossa Senhora !*).

À l'exception de quelques hommes mûrs à qui il arrive de tenir des propos provocateurs entachés d'un scepticisme jouisseur, généralement accueillis avec force cris de réprobation et signes de croix de la part de leurs auditeurs, les attitudes sont assez homogènes. Tout ce qui relève du domaine de l'action ou de la préservation, qu'il s'agisse de pérennité – maintenir la personne à qui l'on dit bonne nuit en vie jusqu'au lendemain – ou bien de projets, est soumis à la volonté de Dieu. C'est aussi le cas du jugement immédiat ou différé, et c'est encore le cas de l'ordre du monde :

Ma fille, de tous temps il y a eu des riches et des pauvres et ceux qui disent qu'ils vont changer ça sont des menteurs. Comment vont-ils changer ce que Dieu a fait et qui a toujours été ?! (Francisco, plus de 80 ans, ex-pêcheur, *repentista*, ancien officiant)

Le propos de cet ancien condense la façon qu'ont les Jericoacoarenses d'envisager l'autorité car il pose d'emblée Dieu comme l'un des termes du problème. La référence à « ce qui a toujours été » ramène à la fois au passé, et au passé immuable de la fondation. L'argument employé place cette représentation dans la droite ligne de la « religion » au sens romain qui, ainsi que l'explique Hannah Arendt, a pour caractéristique d'en appeler au passé et à la fondation. Il s'agit ici de la fondation du monde, « fait » par Dieu, son ordre étant transmis de génération en génération. Signalons au passage que si Dieu est placé à la source de toute autorité, les formules propitiatoires témoignent que Notre-Dame n'en est jamais bien loin, pas plus que les saints, ces « morts très spéciaux » ainsi que les nomme Peter Brown (1996). De par leur proximité céleste avec Dieu, les saints sont aussi détenteurs d'autorité. En ce sens, ils partagent avec lui les prérogatives dévolues dans d'autres sociétés aux ancêtres en accordant leur protection et en dispensant des sanctions (de Coppet 1970 : 34 ; 1981 : 177).

En tant que spécialiste des rites, le prêtre bénéficie lui aussi d'un grand crédit. L'attitude vis-à-vis de la fonction ne peut être mieux décrite qu'elle ne l'a été par le folkloriste régional José Carvalho : « Le prêtre au Ceará, est une entité sacrée ; il est le représentant de la divinité ; et comme tel, le Cearense le respecte »¹⁷.

17. « O padre, no Ceará é uma entidade sagrada ; é o representante da divindade ; e como tal, o cearense o respeita. » (Carvalho 1930 : 93).

L'incitation au respect (*respeito*) est extrêmement usuelle et la notion est employée à tout propos dans la vie quotidienne de la localité. Pour une femme, respecter son mari consiste à ne pas lui « mettre de corne » (être fidèle), tandis que pour un mari, respecter sa femme consiste à ne pas la battre. Respecter la maison de quelqu'un consiste à s'y comporter de façon pacifique. Le respect est en général invoqué dans des situations où menacent le désordre ou le conflit ouvert. Son opposé, le « manque de respect » (*desrespeito*), est synonyme d'infraction à l'étiquette ou au bon usage. Pour Durkheim, le sentiment du respect est lié à « l'autorité morale » dont la société est investie sous sa forme religieuse :

On dit d'un sujet, individuel ou collectif, qu'il inspire le respect quand la représentation qui l'exprime dans les consciences est douée d'une telle force que, automatiquement, elle suscite ou inhibe des actes, abstraction faite de toute considération relative aux effets utiles ou nuisibles des uns et des autres.
(Durkheim 1994 : 296)

C'est l'auteur qui souligne, en insistant sur le détachement de la notion de toute trace d'utilitarisme. Ainsi des anciens préoccupés par la multiplication des vols et larcins à Jericoacoara expliquaient-ils en 1991 qu'il n'était pas utile d'agir puisque tout allait rentrer immédiatement dans l'ordre dès l'installation annoncée comme imminente du prêtre au bourg voisin, promu siège de la paroisse.

Le respect tel que le définit Durkheim¹⁸ paraît donc tout à fait adéquat pour repérer les faits d'autorité, au point qu'il peut en être considéré comme la marque. Là où il y a respect, il y a autorité, pourrait-on dire sans grande chance de se tromper. De l'autorité, Durkheim écrit encore :

L'opinion, chose sociale au premier chef est donc une source d'autorité et l'on peut même se demander si toute autorité n'est pas fille de l'opinion¹⁹.
(Durkheim 1994 : 298).

Et nous avons vu que l'opinion de Jericoacoara débat largement de la temporalité du jugement divin.

« Dieu au ciel, lui sur la terre »

Les modifications des représentations qui précèdent ne sont certainement pas sans incidence sur les modes de reconnaissance de l'autorité, en l'occurrence celle de Dieu, si l'on ne voit comme Durkheim « dans la divinité que la société transfigurée et pensée symboliquement » (Durkheim 1996 : 75). Avant d'être en mesure de proposer une interprétation de la divergence des temporalités du jugement dans cette perspective plus générale se pose une autre question. Si l'autorité procède de la fondation, et rien moins que de la fondation du monde, c'est-à-dire d'un passé mythique, comment cette source à caractère religieux s'accommode-t-elle du pouvoir politique ?

18. Il est intéressant de relever que la formule ici employée par Durkheim est fort proche du caractère de « contrainte », comme 'marque' des faits sociaux qu'il développe ailleurs (Durkheim 1973 : 6-11).

19. Affirmation que Durkheim nuance en note en expliquant : « C'est du moins le cas de toute autorité morale reconnue comme telle par une collectivité. » (Durkheim 1994 : 298, note 1).

Le processus de transformation sociale rapide et complexe évoqué en introduction inclut l'arrivée de pans entiers de la société brésilienne jusque-là lointains ou absents qui affectent l'organisation sociale, les pratiques et les représentations. Tout autant que le phénomène touristique, la croissance démographique a amené une nouvelle proximité des instances politiques et administratives. Certaines se sont rapprochées, voire installées à l'intérieur du village, et modifient du même coup le rapport du groupe local avec l'État et le pouvoir politique²⁰. Ainsi, dès 1984, la presqu'île à la pointe de laquelle est situé le village a été classée « Zone de Protection de l'Environnement » et une instance gouvernementale (l'Institut Brésilien de l'Environnement) y fut installée à demeure. En 1992, un nouveau découpage du territoire des municipes²¹ a rapproché le siège de la mairie dont dépend le district de Jericoacoara : auparavant situé dans la petite ville de Cruz (à une soixantaine de kilomètres), le siège de la mairie est désormais établi dans le bourg de Gijoca distant de vingt-cinq kilomètres. À cette nouvelle proximité des instances politico-administratives est venue s'ajouter celle de l'Église. Au début des années 1990, le siège de la paroisse auparavant situé à plusieurs heures de voyage sans liaison terrestre directe s'est installé dans le même bourg que la mairie. L'accès au prêtre s'en est trouvé considérablement facilité. Jusqu'alors le contact avec les représentants du catholicisme officiel était très limité, tout comme leur influence. Qu'en est-il de l'autorité dont bénéficient ces instances et leurs représentants auprès du groupe local ?

La représentation de l'organisation politique du municipe, énoncée par un agriculteur de l'arrière-pays à l'occasion d'un récit de la Genèse me paraît significative de l'intrication de ce qu'il est convenu de nommer « le politique » et « le religieux » réputés séparés dans la configuration singulière qui est celle de l'Occident contemporain²² :

J'ai une Bible ici (...) elle raconte un tas de choses, un tas d'histoires n'est-ce pas ? Donc nous sommes des humains et nous vivons dans le monde parce que Dieu a consenti. Dieu a consenti n'est-ce pas, que nous vivions dans le monde parce qu'anciennement le monde était désert (...) Mais il [Dieu] a compris qu'il avait besoin... de... Comme ça, [c'est] comme un gouvernement, un président n'est-ce pas ? Il met en place un tas d'amis, conviés pour que si par hasard il venait à manquer, ses amis agissent. [C'est] comme le maire, il y a le maire, et il y a l'adjoint [au maire] et il y a les conseillers municipaux, donc je

-
20. Pouvoir politique est ici entendu au sens commun et usuel de détenteur de la force coercitive, c'est-à-dire, ainsi qu'y insiste Clastres, comme « un cas particulier, une réalisation concrète que peut prendre le pouvoir politique en certaines cultures, telle l'occidentale (...) » (Clastres 1974 : 20) ; quelle que soit par ailleurs la critique qui peut être faite à l'œuvre de Clastres, pour son dualisme, voire son manichéisme dans le « grand partage » opéré entre sociétés à État et sociétés sans État (cf. Terray 1989 : 8-9). Je ne discuterai pas du fait de savoir si l'État moderne peut et doit être défini avant tout par la force de coercition qu'il détient, ce qui sort des limites de cet article, même si ces problématiques sont à l'évidence liées.
21. Division administrative territoriale, comparable pour ce qui est de son organisation à une commune française et pour ce qui est de l'échelle à un canton (dont le chef-lieu serait le « siège » *sede*) Pour des explications plus complètes en français, cf. Barreira 2001.
22. La séparation de l'Église et de l'État a été décrétée au Brésil en 1890 (cf. Azzi 1983 : 18).

crois que Dieu aussi avait besoin de quelque compagnie pour... être à ses côtés n'est-ce pas ? »²³.

Cette représentation de l'exécutif local est exprimée dans le registre de la délégation d'une autorité vers des pairs, les « amis ». Non sans un brin d'humour, cet ancien fait valoir la configuration politique locale comme le 'modèle' de la fonction divine. En résumé, les hommes sont à Dieu ce que le conseil municipal est au maire. Ses paroles font écho au proverbe « Dieu au ciel, lui sur la terre ! » (*Deus no céu, ele na terra*) appliqué ailleurs au Brésil à une personne puissante pour signifier sa capacité d'action illimitée. Aucune référence n'est faite à une quelconque notion de représentativité d'un maire, d'un maire adjoint et de représentants municipaux pourtant élus au suffrage universel²⁴.

La personnalisation des relations sociales s'applique aussi aux autres instances politiques ou administratives²⁵. Elle se traduit par l'évocation quasi systématique des instances en question sous la forme du titre (incarnant la fonction) par lequel est désignée la personne de leurs représentants. L'État fédéral sera désigné par « le président » (des États Unis du Brésil), l'État du Ceará par « le gouverneur », la municipalité par « le maire ». Il en va de même pour la dénomination des différentes instances politico-administratives nouvellement arrivées dans la localité. Même lorsque leur nom est connu et utilisé au quotidien, celles-ci ne sont pas toujours reliées à un rôle précis, ni à une notion de représentativité. Tel est par exemple le cas de l'IBAMA, (Institut brésilien de l'environnement) chargé de l'application locale des textes de loi relatifs au classement de la presqu'île en Zone de protection de l'environnement en 1984 et de sa gestion directe depuis 1991. L'IBAMA est en général situé à juste titre comme une instance de niveau fédéral, mais sa transformation phonétique plusieurs fois entendue en IBAMBAMA, plus sonore, laisse à penser que ce qui se cache derrière ce sigle²⁶ ne

23. « Tenho uma biblia aqui, (...) conta um bocado de coisa, um bocado de história né ? Entonce nos somo humano nos vivemo no mundo porque Deus consentiu (...) Mas entendeu que precisava... dum... assim como um governo, um presidente não é ? Botam um bocado de amigo convidado pra se por acaso chega a faltar os amigo, agir. Como o prefeito, tem o prefeito e tem o vice e tem os vereador, entonce acredito que Deus também precisava de algumas companhia pra... 'tar custado a ele, não é ? »

24. La forme du modèle exécutif ainsi présenté n'est pas sans évoquer la pyramide, que Hannah Arendt propose comme la forme typique du gouvernement autoritaire, qu'elle commente ainsi : « Cette image, il est vrai, ne peut servir que pour le type chrétien de régime *autoritaire* tel qu'il s'est développé par et sous la constante influence de l'Église au Moyen Âge, quand le foyer au dessus et au-delà de la pyramide fournissait le point de référence au type chrétien d'égalité, nonobstant la structure strictement hiérarchique de la vie terrestre (...) » Arendt 2001 : 130.

25. La personnalisation des fonctions politico-administratives est typique d'un « système oscillant entre l'application de la loi et le respect de la personne » ainsi que Roberto Da Matta caractérise la société brésilienne dans l'article intitulé « Savez-vous à qui vous parlez ? » (1983 : 207). Il n'est pas indifférent à mon propos que dans ce même article l'auteur définisse comme « rite autoritaire de différenciation des positions sociales » (*Ibid.* : 191, c'est moi qui souligne) l'énonciation du « Savez-vous à qui vous parlez ? » La question surgit de façon rémanente dans des situations variées d'infraction ou de conflit qui ont pour dénominateur commun d'être caractérisées par l'anonymat.

26. À quelques milliers de kilomètres sur le même littoral, une transformation phonétique proche en *Imbamba*, est mentionnée par Rosane Prado (2003) dans une autre Zone de protection de

renvoie pas toujours à une réalité autre que celle de « l'homme du IBAMBA », celui qui incarne l'institution à Jericoacoara.

Couramment, la multiplicité des instances politico-administratives a pour effet d'instaurer un rapport à la loi variable selon le niveau auquel on a affaire. Dans les pratiques, la référence à l'universalité de principe d'une loi est contredite par les niveaux d'applications variables mis en oeuvre par les différentes instances. De ce fait, les conflits locaux sont plutôt entretenus que résolus par une telle multiplicité, et des tensions se manifestent de façon récurrente notamment autour de la délimitation, de la vente et de la constructibilité des terrains. Pour n'en donner qu'un exemple, la mise en place par une instance fédérale de l'interdiction de construire dans certaines zones au titre de la protection de l'environnement est en contradiction avec l'édification décidée par l'instance municipale d'une école dans la zone en question. Bien que la gradation des instances fédérales, étatiques et municipales soit perçue par les acteurs dans cet ordre décroissant, les représentations quant à leur rôle, prérogative et fonction varient. Dans l'ensemble, plus l'instance est géographiquement éloignée, plus son prestige politique est perçu par les acteurs comme prééminent et moins son aptitude à faire respecter la loi est reconnue comme effective au plan du village. Autrement dit, si les institutions politiques ne sont pas forcément créditées par les acteurs du pouvoir qui leur est dévolu par la Constitution, il n'en va pas toujours de même pour la personne de leurs représentants.

Se pose alors la question de l'autorité des élus ou des fonctionnaires ; autorité dont j'ai montré qu'elle est pour le groupe local avant tout représentée comme émanant de Dieu et ses saints. Quelles sont les institutions et les pratiques sociales qui permettent à ces personnages d'en bénéficier et en quelque sorte de relayer 'Dieu sur terre' ?

Des pratiques politiques fort catholiques

La marque de l'autorité qu'est le respect nous met sur la voie. J'ai souligné la prégnance de cette notion dans le quotidien. Cependant, certaines situations publiques exceptionnelles sont dites « de respect ». Ainsi en est-il des rites, catholiques, mais aussi profanes. Une réunion d'information administrative sur des projets gouvernementaux d'incitation à la pêche pourra être qualifiée de réunion « de respect » pour autant qu'y participe par exemple un fonctionnaire de l'État venu exprès pour l'animer. L'attitude convenable pour les participants consistera alors à éviter de prendre la parole sans y être invité par l'orateur.

L'attitude respectueuse est aussi extrêmement marquée dans la relation entre compères, nouée entre les parents et parrains d'un enfant par le baptême catholique. Le « respect » revient comme un *leitmotiv* dans les descriptions de ce que doit être un compérage accompli²⁷ au point de constituer ce type de relation en véritable cadre institutionnel. La grande visibilité du compérage est due à la stricte codification des attitudes qu'il induit (termes d'adresse et de référence spécifiques, échanges de

l'environnement de la région de Angra dos Reis, dans l'État de Rio de Janeiro.

27. Ceci n'est pas spécifique aux discours de mes interlocuteurs, la notion de respect est mentionnée dans de très nombreuses études relatives au compérage, quelles que soient les époques et les aires culturelles concernées.

prestations, évitement des conflits, etc.), justement destinée à signifier le respect. Toutefois, une telle visibilité ne doit pas faire oublier que cette relation est établie par un rite dont elle tire sa force²⁸. Ce rite fait aussi et d'abord du compère un parrain, habilité par le baptême à bénir ses filleuls « au nom de Dieu ». De surcroît, l'un des attributs du parrain, et non le moindre, est précisément d'éviter à son filleul le sort des âmes errantes. Ainsi que l'a établi Agnès Fine pour l'Europe chrétienne : « Le parrain n'est-il pas celui dont on dit qu'il 'ouvre le ciel à son filleul' ? » (Fine 1987 : 128). Or les hommes politiques, élus ou candidats, sont souvent sollicités pour être parrains et certains le sont de plusieurs dizaines d'enfants, comptant ainsi de nombreux compères²⁹.

En quelque sorte, le 'compère-parrain-homme politique' envers qui tant de respect est témoigné approche l'autorité à sa source (Dieu) de plusieurs côtés. Sa figure condense différentes facettes en lien direct avec le problème posé dans cet article : la traduction de faits d'autorité dans les représentations du destin *post mortem*, du jugement et de la crainte de l'enfer.

Bien qu'elle se manifeste de façon privilégiée et quasi 'prototypique' à travers ce complexe de relations, la collusion du religieux et du politique – soit en raccourci la caution du pouvoir politique par l'autorité – ne s'établit pas par la seule institution du parrainage et du compérage. Elle est aussi repérable dans d'autres pratiques, comme la dénomination de la nouvelle école municipale. Publique et non confessionnelle, elle est pourtant nommée « Groupe Scolaire Notre-Dame de la Consolation » [*Grupo Escolar Nossa Senhora da Consolação*]. Le cas de l'église du village est quant à lui légèrement différent. Commencé dans les années cinquante, le bâtiment resta inutilisable, car sans toiture, jusqu'en 1991. L'investisseur hôtelier qui s'offrit de la couvrir fut récompensé par voie électorale en devenant maire l'année suivante. Il est vrai que ce mécène avait également réparé le mur du cimetière au moment de l'implantation de sa première entreprise hôtelière dans la localité. Ce fut ensuite au tour de la mairesse, marraine de plusieurs enfants du village, d'acheter et de ramener de la ville la statuette de la sainte patronne destinée à orner l'église³⁰ recouverte par son époux.

De même que les hommes politiques se livrent à des incursions hors du domaine d'action que leur prévoit la Constitution, le clergé n'est lui non plus pas toujours là où on l'attendrait. Ainsi à l'occasion de la fête annuelle de la sainte patronne d'un village de la région, la « superstition » (*superstição*) et « l'idolâtrie » (*idolatria*) ont constitué

28. L'accent trop fort mis par de nombreux travaux sur la seule dimension du compère au détriment de celle du parrain, du rite et de la nature du lien qu'il fonde est relevé et déploré par des auteurs travaillant en Amérique Latine (Arantes 1975 : 10; Christinat 1989 : 218 ; Losonczy 1997 : 105).

29. Tel est le cas à Jericoacoara, mais aussi dans le cas de la commune amazonienne d'Uruará étudiée par Roberto Araújo (1993 : 175-176) qui met en évidence la fonction paternelle et redistributrice de ces figures politiques et mentionne leur dimension de « fondateur ».

30. Une église est avant tout considérée comme « la maison » du saint ou de la sainte qui y est installée et qui protège la localité et ses dévots, représentation qui n'est pas propre à la micro-région mais aussi en vigueur dans le sertão du Rio Grande do Norte (Cavignac 1994 : 205).

les thèmes centraux du sermon de la grand-messe d'un prêtre visiblement peu enclin à encourager la ferveur de ses ouailles pour la patronne de leur village³¹.

Sans préjuger de la foi catholique des élus successifs de Jericoacoara, la démonstration de piété en général et l'hommage aux saints en particulier semblent être des pratiques électorales aussi récurrentes qu'efficaces. L'article de Júlia Miranda (2001) sur les pratiques politiques de l'État voisin du Piauí est à cet égard très éclairant. Son gouverneur doit ses mandats successifs en grande partie à son sobriquet de « Main Sainte » (*Mão Santa*), repris sur son logo électoral, une main tendue surmontée d'une auréole – pour bénir et / ou distribuer ? Appliqué par son équipe de communication sur tout le matériel de campagne (affiches, chemisettes, casquettes, etc.), il contribue à lui assurer une identification immédiate et d'immanquables réélections (Miranda 2001). On ne peut trouver illustration plus explicite des observations de Christian Geffray qui a pour sa part décrit le fonctionnement du corps politique dans la région amazonienne de Marabá :

(...) l'accès et le maintien au pouvoir lui-même [d'un élu], procède aussi de la capacité de son détenteur à se prévaloir des fonctions redistributives de l'État, pour en faire le vecteur d'une autorité reconnue dont les ressorts sont, là encore, paternalistes. (Geffray 1995 : 102, italiques de l'auteur)

Un mode de fonctionnement similaire est décrit, en Amazonie également, dans la région de Altamira, par Roberto Araújo qui l'analyse au sens weberien « d'autorité charismatique » du leader politique redistributeur et souligne :

Les institutions sont structurellement asservies au besoin de fournir au leader les moyens d'exercer ses compétences : devenir le vecteur d'une redistribution partielle des moyens qu'il reçoit. (Araújo 1993 : 52)

Au Ceará cette fois, une description recueillie au cours d'un entretien informel auprès d'un visiteur de passage à Jericoacoara est elle aussi parlante. Il s'agit du plan de campagne que ce fonctionnaire de l'État envisage en vue d'une éventuelle candidature au mandat de « maire adjoint » (*vice-prefeito*) du bourg du sertão où il est en poste. Dans cette petite ville, une statue du saint patron a été érigée en haut d'un mont. L'oeuvre monumentale se trouve cependant inachevée car il manque la tête :

Le rêve de tout le monde là-bas est de la voir terminée. Il faut juste envoyer un architecte la construire, faire un bon éclairage et un bon travail d'arborisation. Le type qui réussit ça est maire pour le restant de sa vie. (Francisco, 53 ans, commissaire de la police civile)

En me gardant de statuer sur le degré de généralisation de ces pratiques, il apparaît qu'elles ne sont ni récentes ni spécifiques à la région de Jericoacoara si j'en crois la gigantesque statue du Cristo Redentor qui culmine bras ouverts sur les hauteurs de

31. En ce sens, le rôle du clergé est assez proche de celui relevé ailleurs dans le nouveau monde colonial ibérique du XVII^e siècle : il aboutit à séculariser ce qu'il ne peut contrôler (Bernand et Gruzinski 1988 : 114).

Rio de Janeiro³², et des figures saintes érigées sur les éminences de nombre de villes brésiliennes, petites et grandes.

Il faut aussi nuancer le propos sur un autre point afin de rectifier le biais que pourrait introduire le développement précédent. Les attitudes décrites traduisent bien une volonté de la part d'hommes politiques d'asseoir leur pouvoir en se plaçant délibérément en position de relais de l'autorité de « Dieu sur terre ». Cela n'autorise pas pour autant à affirmer que tous les hommes politiques régionaux pratiquent le cynisme ou dévoient l'institution politique dont ils sont les représentants ; pas plus que je ne pourrais prétendre que tous les Jericoacoarenses sont dupes de la 'sainteté' que manifeste la dévotion ostentatoire de leurs élus. Questionnée sur la raison pour laquelle elle avait fait allégeance à un candidat local qu'elle n'estimait pas, une ancienne a répondu pensivement : « Personne ne sait... un jour on peut avoir besoin » (*Ninguém sabe... um dia pode precisar*) ; réflexion qui laisse affleurer que la force n'est jamais bien loin, force brute de la coercition ou force de la nécessité du recours aux instances politiques personnalisées, lorsqu'il s'agit d'être emmené en ambulance à l'hôpital, d'obtenir un document administratif ou d'établir ses droits à la retraite.

Ces nuances apportées, il reste que les gestes décrits, qu'il s'agisse d'édifier une église, d'installer l'image d'une sainte, de placer une auréole sur son logo électoral ou de terminer la construction monumentale d'un saint, constituent autant d'éléments religieux de la politique traditionnelle' pourrait-on dire en paraphrasant Hannah Arendt.

« L'élément politique de la religion traditionnelle »

Il est temps de reposer le problème de « l'élément politique de la religion traditionnelle » qu'est la « crainte de l'enfer » à la lumière de ce qui a été développé. Comment comprendre les décalages observés dans les représentations locales du destin *post mortem* et que traduisent-ils au plan de l'autorité et de son exercice ?

Tout d'abord, les incursions et les emprunts des candidats et des hommes politiques au registre du religieux marquent une tendance du politique à s'appuyer sur l'autorité religieuse. Cette collusion de domaines en principe séparés par la constitution nationale traduit la personnalisation des relations politiques à l'échelle municipale et étatique – instaurée et entretenue par des pratiques et institutions telles que le parrainage et le compéage – mais elle traduit aussi des modalités sociales particulières d'interprétation du suffrage universel. Dans l'une de ses variantes les plus crues, ces modalités se manifestent dans les pratiques du « corral électoral » (*coral eleitoral*). L'expression désigne une masse d'électeurs fournissant à un candidat le vote collectif négocié par un « caporal électoral » lors d'une campagne (Leal 1975). Au contraire de

32. Cf. Enders 2000 : 253-256 pour les circonstances historiques et politiques de sa construction et de son éclairage en haut du Corcovado. Selon une déclaration de l'évêque de Porto Alegre lors de son inauguration en 1931, Rio de Janeiro étant alors capitale fédérale : « la statue est [décrite] comme un rappel que 'le Christ devra être le Rédempteur de la Nation (...)'. » (Enders 2000 : 256).

ce que pourrait suggérer ce registre de langage, ces pratiques ne sont pas limitées aux régions rurales et pastorales et s'appliquent aussi dans les villes³³.

Est-il hasardeux de corréler l'existence de ces modalités particulières de suffrage politique, qui apportent à des candidats des votes 'collectifs', à l'existence d'un autre type de suffrages : ceux des vivants pour les morts ? La réflexion de Jacques Le Goff nous invite à y regarder de plus près. Il souligne en effet la fonction de cohésion sociale des « suffrages »³⁴ apportés par les vivants aux morts (Le Goff 1981 : 24) depuis l'invention dans l'Europe du Moyen Âge de ce « troisième lieu » entre paradis et enfer qu'est le purgatoire.

Qu'il s'agisse de messes, de prières, de bougies brûlées, ces actes rituels sous-entendent en effet une forme de commerce possible entre les vivants et les défunts ; possibilité aujourd'hui discutée à Jericoacoara. Toutes choses égales par ailleurs, c'est dire que d'une certaine façon l'enjeu de ce débat autour du sort des « âmes », et du jugement divin susceptible ou non de les renvoyer dans « ce monde » terrestre et nocturne est l'inclusion ou l'exclusion des défunts de la société ; et ce à un moment où l'individualisme gagne du terrain. De cette société, occidentale et monothéiste, Daniel de Coppet écrivait :

La société, vécue comme un tout comprenant les relations socio-cosmiques, n'a cessé depuis le Moyen Âge, en passant par les Lumières d'être graduellement dévalorisée, sinon complètement oblitérée. Au bout de ce lent cheminement, la société a fini par être séparée du cosmos et pensée comme simple collection d'individus (...). (de Coppet, 1992 : 115)

Au plan des représentations locales, le renversement que marque le passage du jugement immédiat au jugement différé pourrait bien être une étape de ce « lent cheminement ». Pour l'heure, les deux pans du cosmos que sont « le ciel » et la surface terrestre de « ce monde » subsistent à Jericoacoara. La « collection d'individus » y est encore reléguée à la 'salle d'attente' du jugement dernier que se représentent les tenants du jugement différé. Mais cette relégation, qui signifie la rupture de la société d'avec ses morts ne marque-t-elle pas à coup sûr une étape de cette gradation ?

Ne serait-elle pas aussi une étape conduisant vers « la perte de la foi en des états futurs » que Hannah Arendt donne comme irréversible et passant par la disparition de la « crainte de l'enfer » ? L'analyse du propos des tenants du jugement différé montre en tous cas une oblitération de la sanction des actes commis pendant une vie humaine, renvoyée au temps lointain du jugement dernier. Cette atemporalité a pour corollaire un renforcement de l'agir à l'échelle de cette même vie humaine : « Ici ça se fait, ici ça se paie ! » ; discours dont j'ai signalé la tonalité 'protestante'. Or ainsi que le remarque Norbert Elias :

33. A Fortaleza, les 'achats' collectifs de votes sont en régression au profit de négociations plus individuelles. Cf. Barreira 2001. Je ne suis pas en mesure d'évaluer précisément ce qu'il en est pour la région de Jericoacoara où je n'ai jamais pratiqué d'observation directe en période électorale.

34. L'emploi du terme *sufragio* dans les annonces nécrologiques relevées par José Witter (1983 : 95-99) dans divers quotidiens de São Paulo de l'époque 1920-1940 montre que la notion de « suffrage » des vivants pour les morts mise en avant par Le Goff est à prendre à la lettre.

Ce que Max Weber présentait comme l'éthique protestante fut sous sa forme initiale, au XVII^e siècle, plutôt un symptôme que la cause d'un changement dans l'habitus social des individus – en l'occurrence plus particulièrement de commerçants en train de s'élever dans l'échelle sociale, ou désireux de le faire – en train d'évoluer dans le sens d'une plus grande individualisation. (Elias 1991 : 265, note 2)

Bien que la plupart des habitants de Jericoacoara se présentent comme catholiques, un renforcement de l'agir est exprimé par le « ici ça se fait, ici ça se paie » prôné par les tenants du jugement différé. Ainsi qu'il a été mentionné, ces derniers sont plutôt des personnes lettrées du groupe³⁵. Au plan des « transformations de l'équilibre 'nous-je' » développées par Elias, ceci pourrait bien traduire un affaiblissement du 'nous' au profit du 'je' ; processus qui passe, explique le même auteur, par un accroissement de l'intériorisation des contraintes et du contrôle des sentiments.

Je terminerai cette exploration rétrospective en rappelant les continuités et les discontinuités repérées dans les données de ces années charnières du début des années 1990, et en revenant sur leurs implications en matière d'autorité.

Au-delà de leurs divergences une constante se dégage des représentations analysées. L'autorité est toujours considérée comme émanant de Dieu, c'est-à-dire d'une source religieuse au sens large. Or si la religion est bien comme l'affirme Durkheim « (...)] avant tout, un système de notions au moyen desquels les individus se représentent la société dont ils sont membres et les rapports, obscurs mais intimes, qu'ils soutiennent avec elle » (Durkheim 1994 : 323), il faut alors en inférer que ces rapports bougent. Ce mouvement n'a rien pour nous surprendre, dans le contexte d'un groupe au mode de vie bouleversé, à la fois de l'intérieur par la recomposition des relations d'interdépendance entre ses membres et de l'extérieur par le rapprochement d'institutions autrefois lointaines.

Quant à la manière dont ce « système de notions » qu'est la religion bouge, ses modalités entrent en résonance avec ce qu'écrivait Daniel de Coppet des :

« très riches années, à l'origine de l'anthropologie et de la sociologie [qui] ont vu (...) Durkheim faire de la société le premier principe, le dieu d'ici-bas ». (de Coppet 1992 : 116).

Dans la nouvelle configuration telle que la font valoir les tenants du jugement différé, Dieu reste la source de toute autorité³⁶ mais l'exercice de celle-ci est en quelque sorte limitée, dans sa temporalité tout au moins, par rapport à la configuration précédente. Le jugement sur la portée des actes commis par chacun est alors laissé en

35. En ce sens, l'expansion fulgurante des dénominations protestantes, notamment évangéliques, au Brésil pays très majoritairement catholique dans les trente dernières années n'a rien de surprenant (cf. chiffres nationaux in Garcia, Rivron et Bouvier 2000 : 33, tableau I.3.7 et régionaux in Lopes Júnior 2000 : 292. La tendance ici observée corrobore l'analyse que fait Marion Aubrée de la valorisation de l'alphabétisation dans les trajectoires d'ascension sociale des fidèles pentecôtistes de la région de Recife (Aubrée 2000 : 328).

36. N'oublions pas que selon un proverbe bien connu (plutôt entendu en milieu urbain), « Dieu est brésilien » (*Deus é brasileiro*).

dernier ressort à l'appréciation – et aux limites – des consciences individuelles, et du secret de l'isolement.

Faut-il en inférer que la voie ainsi ouverte sera suivie, ou bien d'autres, empruntées par exemple par les mouvements évangéliques, « fournissant des instruments pour transformer [l]es enjeux politiques en les exprimant dans un langage religieux » (Boyer 2007 : 172) ? Une nouvelle enquête serait nécessaire pour en préciser aujourd'hui les recompositions, stabilisations et contigüités dans le contexte considéré hier.

Pour finir, j'insisterai sur un autre corollaire de ce renforcement de l'agir à l'échelle d'une vie humaine : l'impossibilité du commerce avec les morts. Car si les nouvelles représentations signifient une autre façon pour les vivants de se représenter leur propre destin *post mortem*, la coupure des vivants d'avec les morts ainsi instaurée traduit à un certain degré une rupture, elle aussi temporelle, avec le passé dont ils ont été les témoins.

Références citées

- ARANTES, Antonio Augusto, 1975. « A Sagrada familia : Uma Análise estrutural do Compadrio », *Cadernos do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Estadual de Campinas* 5 : 3-38.
- ARENDET, Hannah, 2001 [1954]. *La crise de la culture*. Paris : Gallimard (coll. Folio / Essais).
- ARAÚJO, Roberto, 1993. *La cité domestique. Stratégies familiales et imaginaire social sur un front de colonisation en Amazonie brésilienne*. Thèse de Doctorat de l'Université de Paris X.
- AUBRÉE, Marion. 2000. « Pentecôtisme, éducation et ascension sociale au Brésil », *Lusotopie* 1999 : 321-328. Paris : Karthala.
- AZZI, Riolando, (éd.) 1983. *A vida religiosa no Brasil. Enfoques históricos*. São Paulo : Edições Paulinas.
- BARREIRA, César, 1998. *Crimes por encomenda*. Rio de Janeiro : Relume Dumará, Núcleo de Antropologia da Política.
- , 2001. « Fraudes électorales au Brésil. Au dessus du bien et du mal », in Jean-Baptiste Martin (éd.) *Usages sociaux de la mémoire et de l'imaginaire en France et au Brésil*, 31-48. Lyon : Presses universitaires de Lyon.
- BERNARD, Carmen et Serge GRUZINSKI, 1988. *De l'idolâtrie. Une archéologie des sciences religieuses*. Paris : Seuil.
- BOYER, Véronique. « La communauté catholique et la congrégation évangélique : contigüité et concurrence des modèles », 171-185, in J.-P. Bastian (éd.) *Religions, valeurs et développement dans les Amériques*. Paris : L'Harmattan.
- BROWN, Peter, 1996. *Le culte des saints : Son essor et sa fonction dans la chrétienté latine*. Paris : Cerf.
- CARVALHO, José, 1930. *O matuto Cearense e o caboclo do Pará : Contribuição ao folk-lore nacional*. Belem : Oficinas Gráficas Jornal de Belém.
- CAVIGNAC, Julie, 1994. *Mémoires au quotidien. Histoires et récits du sertão du Rio Grande do Norte (Brésil)*. Thèse de doctorat nouveau régime d'ethnologie et sociologie comparative. Université de Paris X - Nanterre. 3 t.
- CHRISTINAT, Jean-Louis, 1989. *Des parrains pour la vie. Parenté rituelle dans une communauté des Andes péruviennes*. Neuchâtel / Paris : Institut d'ethnologie / Maison des Sciences de l'Homme.
- CLASTRES, Pierre, 1974. *La société contre l'État. Recherches d'anthropologie politique*. Paris : Minuit.

- CLERC-RENAUD, Agnès, 2002. *L'ici-bas et l'au-delà dans un village du Nord Ceará (Brésil). Ébauche d'un système cosmogonique et changement social*. Doctorat d'anthropologie sociale et ethnologie, Paris : École des Hautes Études en Sciences sociales.
- , 2005. « Le 'natif', le touriste et la protection de l'environnement : la rhétorique de la différence dans une localité du Nord Ceará », *Lusotopie* 12(1-2) : 3-20.
- DA MATTA, Roberto, 1983. *Carnavals, bandits et héros Ambiguïtés de la société brésilienne*. Paris : Seuil.
- DA SILVA, Marlene Maria (coord.), 1985. *O Norte Cearense*. Recife : SUDENE (Superintendência do Desenvolvimento do Nordeste).
- DE COPPET, Daniel, 1970. « 1,4,8 ; 9,7. La monnaie : Présence des morts et mesure du temps », *L'Homme* 10 (1) : 17-39.
- , 1981. « The Life-Giving Death », in S.C. Humphreys, Helen King, (eds), *Mortality and Immortality : The Anthropology and Archaeology of Death*, 175-204. Londres / New York : Academic Press.
- , 1992. « De l'action rituelle à l'image, représentations comparées », in Christian Descamps (éd.) *Philosophie et anthropologie*, 115-130. Paris : Éditions du Centre Georges Pompidou.
- DUMONT, Louis, 1983. *Essais sur l'individualisme. Une perspective anthropologique sur l'idéologie moderne*. Paris : Seuil, 1983.
- DURKHEIM, Emile, 1973. *Les règles de la méthode sociologique*. Paris : Presses Universitaires de France.
- , 1994. *Les formes élémentaires de la vie religieuse*. Paris : Presses Universitaires de France (coll. « Quadrige »).
- , 1996 [1906]. *Sociologie et philosophie*. Paris : Presses Universitaires de France (coll. « Quadrige »). (Chap. 2 « Détermination du fait moral ».)
- ELIAS, Norbert, 1991 [1987]. *La société des individus*. Paris : Fayard.
- ENDERS, Armelle, 2000. *Histoire de Rio de Janeiro*. Paris : Fayard.
- FINE, Agnès, 1987. « Le parrain, son filleul et l'au-delà », *Études Rurales* 105-106 : 123-146.
- GARCIA, Afrânio, Vassili RIVRON et Patrick BOUVIER (eds.), 2000. « Brésil : Le siècle des grandes transformations », *Cahiers du Brésil contemporain* 40 : 1-76.
- GEFFRAY, Christian, 1995. *Chroniques de la servitude en Amazonie brésilienne*. Paris : Karthala.
- IBGE [Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística], 1990. *Anuários estatísticos. Pesquisa nacional por amostra de domicílio*. Rio de Janeiro : IBGE.
- IPLANCE [Instituto de Planejamento do Ceará], 1994. *Informações básicas municipais : Camocim*. Fortaleza : IPLANCE.
- LEAL, Victor Nunes, 1975. *Coronelismo, Enxada e Voto*. São Paulo : Alfa Omega.
- LE GOFF, Jacques, 1981. *La naissance du purgatoire*. Paris : Gallimard (coll. « NRF »).
- LOPES JÚNIOR, Orivaldo P., 2000. « A conversão ao protestantismo no Nordeste do Brasil », *Lusotopie*, 1999 : 291-308.
- LOSONCZY, Anne-Marie, 1997. *Les saints et la forêt : Rituel, société et figure de l'échange avec les Indiens Emberá chez les Négro-Colombiens du Chocó*. Paris-Montréal : L'Harmattan.
- MENDEL, Gérard, 2002. *Une histoire de l'autorité. Permanences et variations*. Paris : La Découverte.
- MIRANDA, Júlia, 2001. « Imaginaire et utopie dans la politique du Nordeste brésilien », in Jean-Baptiste Martin (éd.), *Usages sociaux de la mémoire et de l'imaginaire en France et au Brésil*, 85-105. Lyon : Presses universitaires de Lyon.

- PIAULT, Marc Henri, 2003. « A questão do sentido : por um caminho incerto entre crer e saber » in P. Birman (éd.), *Religião e espaço público*, 365-385. São Paulo : Attar.
- PRADO, Rosane M., 2003. « Crentes na Ilha Grande : uma forma de ser nativo », in Patrícia Birman (éd.), *Religião e espaço público*, 123-146 . São Paulo : Attar.
- TERRAY, Emmanuel, 1989. « Une nouvelle anthropologie politique ? », *L'Homme* 110 : 5-28.
- WITTER, José Sebastião, 1983. « Os anúncios fúnebres (1920-1940) », in J. de Souza Martins (éd.), *A Morte e os mortos na sociedade Brasileira*, 85-99. São Paulo : Hucitec.