



HAL
open science

Trouver refuge dans un monde chaotique : les pratiques pentecôtistes et féministes des femmes des périphéries de São Paulo

Ana Carolina Freires Ferreira

► To cite this version:

Ana Carolina Freires Ferreira. Trouver refuge dans un monde chaotique : les pratiques pentecôtistes et féministes des femmes des périphéries de São Paulo. Sociologie. Université de Bordeaux; Universidade de São Paulo (Brésil), 2023. Français. NNT : 2023BORD0334 . tel-04472669

HAL Id: tel-04472669

<https://theses.hal.science/tel-04472669>

Submitted on 22 Feb 2024

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

THÈSE EN COTUTELLE PRÉSENTÉE
POUR OBTENIR LE GRADE DE

DOCTEUR DE

L'UNIVERSITÉ DE BORDEAUX
ET DE L'UNIVERSITE DE SÃO PAULO

ECOLE DOCTORALE EDSP2
ECOLE DOCTORALE DU PARTENAIRE PPGS-USP
SOCIOLOGIE

Par Ana Carolina FREIRES FERREIRA

« Trouver refuge dans un monde chaotique :
Les pratiques pentecôtistes et féministes des femmes des périphéries de
São Paulo »

Sous la direction de : Eric MACÉ
co-directrice : Paula MARCELINO

Soutenu le 22/11/2023

Membres du jury :

M. MACÉ Eric, PU, Université de Bordeaux, Directeur de thèse

Mme. MARCELINO Paula, PU, Universidade de Sao Paulo, Co-directrice de thèse

Mme. ZOIA Geneviève, PU, Université de Montpellier, Présidente du jury

Mme. CORTES Mariana, Professeure Assistante, Universidade Federal de Uberlândia, Rapporteuse

Mme. HIRATA Helena, DR Emerite CNRS, Examinatrice

Titre : « Trouver refuge dans un monde chaotique : Les pratiques pentecôtistes et féministes des femmes des périphéries de São Paulo »

Résumé :

Malgré les évolutions résultant des luttes sociales qui ont marqué le XX^{ème} siècle, les femmes des classes populaires, perçues comme noires et métisses, forment un groupe particulièrement défavorisé au Brésil. Ces femmes constituent le public principal des églises de matrice pentecôtiste, dont les valeurs conservatrices concernant la place de la femme et la posture antiféministe sont connues. Pour comprendre cet apparent paradoxe, l'hypothèse centrale de cette recherche est qu'il faut moins en trouver des explications dans la spécificité de l'offre pentecôtiste elle-même par rapport à d'autres offres religieuses ou non religieuses que dans l'omniprésence de cette offre dans la vie quotidienne de ces femmes. A partir d'une enquête de terrain réalisée dans la periferia de São Paulo, dans des églises pentecôtistes et d'associations féministes, nous montrons en effet que l'adhésion des femmes défavorisées au pentecôtisme se fait dans le cadre d'un choix d'offre de résolution de problèmes. Le pentecôtisme se présente aux femmes défavorisées comme une instance capable de résoudre toute sorte de problème à travers l'intervention divine, y compris les problèmes de genre, conjugalité et parentalité qui sont souvent ce que mène ces femmes à la recherche d'une église. En réalité, nous avons constaté que les solutions proposées par le pentecôtisme à ces problèmes de genre vont, en général, dans le sens du maintien d'un statut quo profondément inégalitaire en termes de rapports de genre et de « race ». Alors que d'autres offres sont disponibles, notamment l'offre d'entraide féministe qui apparaît efficace pour répondre aux besoins et aspirations pratiques et stratégiques des femmes, l'offre pentecôtiste, en saturant l'espace public et médiatique brésilien et indépendamment de son efficacité, se démarque par sa densité et son accessibilité aux populations défavorisées, apparaissant ainsi comme un « refuge émotionnel » de proximité.

Mots clés : Pentecôtisme ; periferia ; intersectionnalité genre / classe / race ; Brésil ; féminisme

Título: « Encontrar refúgio em um mundo caótico: As práticas pentecostais e feministas das mulheres nas periferias de São Paulo »

Resumo:

Apesar das evoluções resultantes das lutas sociais que marcaram o século XX, as mulheres de classes populares, majoritariamente pretas e pardas, formam um grupo particularmente desfavorecido no Brasil. Essas mulheres constituem o público principal de igrejas de matriz pentecostal, cujos valores conservadores referentes ao lugar da mulher e postura antifeminista são bem conhecidos. Para compreender esse aparente paradoxo, a hipótese central desta tese é que as explicações para esse fenômeno são menos ligadas à especificidade da oferta pentecostal

comparada a outras ofertas possíveis, do que à onipresença dessa oferta na vida cotidiana dessas mulheres. A partir de um trabalho de campo realizado na periferia de São Paulo, em igrejas pentecostais e associações feministas, nós mostramos que a adesão das mulheres desfavorecidas ao pentecostalismo se dá num contexto de oferta de resolução de problemas. O pentecostalismo se apresenta a essas mulheres como uma instância capaz de resolver todo tipo de problema através da intervenção divina, inclusive os problemas de gênero, conjugalidade e parentalidade que são o que frequentemente as leva a buscar a ajuda de uma igreja. Em realidade, nós constatamos que as soluções propostas pelo pentecostalismo a esses problemas de gênero vão, geralmente, no sentido de manter um *status quo* profundamente desigual em termos de relações de gênero e de raça. Apesar da disponibilidade de outras ofertas, como a oferta de ajuda mútua feminista, eficaz para responder às necessidades e aspirações práticas e estratégicas das mulheres, a oferta pentecostal, saturando o espaço público e midiático brasileiro, e independentemente da sua real eficácia, se destaca pela sua densidade e acessibilidade às populações desfavorecidas, se tornando assim um “refúgio emocional” de proximidade.

Palavras-chave: Pentecostalismo; periferia; interseccionalidade gênero/classe/raça; Brasil; feminismo

Unité de recherche

Centre Émile Durkheim, CNRS-UMR 5116
3ter Place de la Victoire 33076 Bordeaux Cedex

REMERCIEMENTS

Après six ans de travail, il est difficile de rendre compte de toutes les personnes que je dois remercier, sans lesquels cette thèse n'aurait jamais été achevée. Avant tout, je remercie énormément toutes les personnes, femmes et hommes, qui m'ont consacré quelques heures de leur temps pour répondre à mes questions, qui m'ont accueillie dans leurs maisons, et qui m'ont permis de mieux comprendre leur réalité et, par extension, la réalité sociale que nous partageons. Je les remercie de leur patience, de leur bienveillance, de la manière dont ils m'ont ouvert leur vie.

Mes remerciements vont également à mon directeur de thèse, Eric Macé, qui a su m'encourager à poursuivre le travail et à me motiver dans les moments difficiles, et qui a toujours su me comprendre et me rassurer. Je remercie aussi ma co-directrice, Paula Marcelino, pour son accueil, son écoute, et ses critiques toujours pertinentes qui m'ont poussée à donner le meilleur de moi.

Je tiens également à remercier les associations ASBRAD et União de Mulheres de São Paulo, où j'ai été accueillie avec beaucoup de gentillesse, de respect et d'intérêt pour mon travail. Je remercie Vera, Rose et Marcela pour leur incroyable travail auprès de tant de femmes qui se sentent souvent complètement abandonnées et qui trouvent chez ASBRAD un espace de soutien et d'espoir. Je tiens à remercier aussi toutes les camarades de l'UMSP, en particulier Amelinha, Rute, Kaka, Claudilene, Marilia et Conceição ; leur accueil, leur lutte et leur courage m'ont émue jusqu'aux larmes.

Je remercie le Centre Emile Durkheim, mon laboratoire de recherche, et l'école doctorale EDSP2, d'avoir permis la réalisation de cette recherche, en finançant une partie de mon travail et de mes déplacements au Brésil.

Je ne pourrais pas manquer de remercier mes collègues doctorants, d'avoir rendu ces six ans de travail beaucoup moins solitaires. Je tiens à remercier encore Maud Aigle, Alexia Boucherie et Daniela Boaventura Bonfim pour leurs relectures de mon travail, leur support, leur encouragement et leur amitié.

Au cours de ces années de thèse, qui n'ont pas toujours été très légères, j'ai eu le soutien de Cristina Veloso, qui m'a appris à accepter un peu plus les imperfections et les accidents du chemin, et pour cela je lui suis très reconnaissante. Je remercie aussi Larissa Chaves, une

professionnelle brillante, qui a toujours l'astuce à laquelle on ne pense jamais pour rendre les choses plus simples.

Je remercie mes amis, Anna Maeda, Antonio de Barros et Camille Herbreteau, dont le support et la compréhension ont été impératifs pour moi pendant ces dernières années.

Dans le parcours de ce doctorat, j'ai eu toujours le support de ma famille, au Brésil, et de ma belle-famille, en France, sans lequel il m'aurait été impossible d'accomplir ce travail. Je remercie ma belle-mère, Ghyslaine, qui a très souvent apporté un énorme soutien en s'occupant de Yaël pour que je puisse travailler. Et je remercie en particulier mes parents, Francisca et Paulo, qui n'ont jamais douté de mes capacités, qui ont été toujours disponibles pour m'écouter et pour m'accompagner partout où je devais aller – peu importe les conditions et les kilomètres –, et sans qui je n'aurais jamais pu réaliser cette thèse.

Je remercie de tout cœur mon compagnon, Sylvain Massias, qui m'a soutenu dans chaque partie de ce travail, qui m'a écouté patiemment pendant des heures interminables et qui a partagé ce moment avec moi. Finalement, je remercie notre petit Yaël, soleil de ma vie.

TABLE DES MATIERES

Remerciements.....	4
Liste des Sigles	9
Liste des Tableaux.....	11
Liste des encadrés	12
Introduction Généralé.....	13
Présentation de l’objet.....	13
Problématique et questionnements	20
Hypothèses	22
Méthodologie et enquête	24
A propos de la traduction	31
Resultats et thèse soutenue	34
Plan de la thèse : les étapes de la démonstration	37
Partie 1 – Les femmes periféricas de Sao Paulo : l’expérience sociale partagée et le pentecôtisme comme recours.....	41
Introduction.....	41
I – Les femmes pentecôtistes : Le paradoxe de ce choix religieux.....	42
Qui sont les femmes pentecôtistes ? Une brève analyse sociodémographique de la population étudiée.....	42
La pluralité des expériences des femmes avec le pentecôtisme	49
Des problèmes intersectionnels à résoudre : Le visage féminin et racisé du pentecôtisme au Brésil	54
II – La dimension intersectionnelle de l’expérience dans la periferia.....	57
Inégalités sociales et raciales entremêlées : trajectoires historique et sociologique de l’expérience de la periferia	57
Des « femmes guerrières » : Le travail et la surcharge des femmes des periferias	64
Hypervirilité, violence et irresponsabilité : Des masculinités en tensions.....	68
III – Du catholicisme au pentecôtisme : La religion comme solution aux problèmes sociaux	74
Le partenariat Etat-église : La tradition de prise en charge des populations défavorisées par la religion.....	74
Le poids du religieux au Brésil : La religion comme solution évidente à des problèmes sociaux.....	79
Conclusion de la partie	83

Partie 2 – Comment résoudre ses problèmes de genre ? Le pentecôtisme et le féminisme comme offres de résolution de problèmes	85
Introduction.....	85
IV – Une offre plurielle : Les ONGs et les associations féministes	86
La multiplication des féministes : Une réponse à des besoins spécifiques	86
Le champ discursif féministe aujourd’hui : entre libéralisme et résistance	94
Des solutions matérielles et de l’accueil émotionnel : les associations ASBRAD et UMSP	96
V – « L’option des pauvres » : la Théologie de la Prospérité.....	113
Le pouvoir de la parole : L’enracinement de la Théologie de la Prospérité au Brésil.....	114
Le pouvoir de l’individu : Les affinités de la TDP avec le Néolibéralisme	117
Un monde réenchanté : L’absence du social dans le discours pentecôtiste	121
Conclusion de la partie	125
Partie 3 – Notre refuge (émotionnel) : L’offre pentecôtiste et ce qu’elle apporte réellement aux femmes périphériques	127
Introduction.....	127
VI – Immersion dans l’univers pentecôtiste : Comment se présente cette offre	129
Une Bible et un microphone : Les spécificités du culte pentecôtiste	129
Un réenchantement du monde : La dimension miraculeuse.....	138
Comment réaliser des miracles: Un rapport transactionnel avec le divin.....	141
VII – La dimension émotionnelle : Ce que l’église apporte aux femmes périphériques	145
Notre refuge : l’église comme espace d’accueil émotionnel.....	147
Des limites rassurantes : Des négociations avec la responsabilité individuelle	151
VIII – Des hommes domestiqués : le pentecôtisme comme réformateur de la masculinité	155
Des conversions de genre et de « race » : Le blanchiment symbolique de corps racisés	155
Vers un « patriarcat bienveillant ? » La masculinité « reformée »	160
Des résultats à nuancer : Les conditions de la conversion masculine.....	163
Conclusion de la partie	169
Partie 4 – Des solutions magiques à des problèmes réels : Les limites et contradictions d’une offre toujours hégémonique	172
Introduction.....	172
IX – Les limites de l’offre pentecotiste de resolution de problemes.....	173
La déconversion : Un privilège de classe.....	173
La famille avant tout : Le bien-être des femmes en deuxième place.....	174

Exclues de la communauté : Des impacts émotionnels à long terme	180
X - Une hégémonie problématique : La prise en charge de groupes minoritaires par une offre conservatrice.....	185
Le projet pentecôtiste : Un néopatriarcat « blanc »	185
Identité, démons et le racisme religieux.....	188
Entre l'engagement et la conversion : Une comparaison des offres féministe et pentecôtiste	192
XI – Une offre toujours hégémonique en dépit de ses limites.....	197
Une question de densité et accessibilité : Le succès de l'offre pentecôtiste	197
Négociations avec le pentecôtisme : Des profils « hybrides »	202
Conclusion de la partie	208
Conclusion générale	210
Bibliographie.....	213
Annexes	232
Tableau Synoptique des enquêtés	232
Images.....	235
Extraits d'entretiens utilisés dans le texte, originaux en Portugais Brésilien.....	236

LISTE DES SIGLES

- ASBRAD : *Associação Brasileira pela Defesa da Mulher, da Infância e da Juventude* - Association brésilienne de défense à la femme, de l'enfance et de la jeunesse
- CCB : *Congregação Cristã no Brasil* – Congrégation Chrétienne au Brésil
- CDCM: *Centro de Defesa e de Convivência da Mulher* - Centre de défense et de coexistence des femmes
- CEB : Centre ecclésiale basique
- CEF : Centre Educatif Fermé
- CSP : Catégorie socio-professionnelle
- DEAM : *Delegacia Especializada no Atendimento à Mulher* – Commissariat de police spécialisé à l'accueil de la femme
- FEBEM: *Fundação Estadual para o Bem Estar do Menor* – Fondation étatique pour le bien-être des mineurs
- IBGE: *Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística* – Institut Brésilien de Géographie et Statistique
- IIG : *Igreja Internacional da Graça* – Eglise Internationale de la Grâce
- IMPD : *Igreja Mundial do Poder de Deus* – Eglise Mondiale du Pouvoir de Dieu
- IPDA : *Igreja Pentecostal Deus é Amor* – Eglise Pentecôtiste Dieu est Amour
- IPEA: *Instituto de Pesquisa Aplicada* – Institut de Recherche Appliquée
- IURD : *Igreja Universal do Reino de Deus* – Eglise Universelle du Royaume de Dieu
- IVG : Interruption Volontaire de Grossesse
- MMN: *Movimento das Mulheres Negras* – Mouvement des Femmes Noires
- MN : *Movimento Negro* - Mouvement Noir
- MST : *Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra* - Mouvement des Travailleurs Ruraux Sans Terre
- MTST : *Movimento dos Trabalhadores Sem Teto* – Mouvement des Travailleurs Sans Toit
- ONG : Organisation Non Gouvernementale
- PEC : *Proposta de Emenda Constitucional* – Proposition d'ammendement constitutionnel

PF : *Projeto Pacificando a Família* - projet “Pacification de la Famille”

PLP : *Promotora Legal Popular* – Promotrice Juridique Populaire

SM : Salaire Minimum

TDL : Théologie de la Libération

TDP : Théologie de la Prospérité

TSE : *Tribunal Superior Eleitoral* – Cour électorale supérieure

UMSP: *União de Mulheres de São Paulo* – Union de Femmes de São Paulo

USP : Université de São Paulo

LISTE DES TABLEAUX

Tableau 1 : Age des enquêtées.....	43
Tableau 2 : Etat Matrimonial.....	43
Tableau 3 : Nombre d'enfants	44
Tableau 4 : Catégorie socio-professionnelle.....	45
Tableau 5 : « Race ».....	46
Tableau 6 : Raison d'adhésion au pentecôtisme.....	46
Tableau 7 : Comparaison entre les offres féministe et pentecôtiste.....	194

LISTE DES ENCADRES

Encadré 1 : Précisions sur l'utilisation du terme « pentecôtiste ».....	15
Encadré 2 : Le public principal des églises pentecôtistes.....	17
Encadré 3 : Les spécificités des rapports de race au Brésil.....	58

PRESENTATION DE L'OBJET

Les premières expériences religieuses de ma vie se sont passées dans une église évangélique pentecôtiste, que j'ai fréquentée avec ma mère à l'âge de 4 ans, pendant presque trois ans. Il s'agissait d'une petite église à Guarulhos, à laquelle ma mère s'est intéressée après un long parcours de réorientation religieuse : enfant, elle était témoin de Jehova, en accompagnant ma grand-mère et ses frères et sœurs à l'église ; adulte, elle est passée par différents courants du protestantisme, et même par le bouddhisme, avant de rejoindre cette église-là, fréquentée par certains de ses amis d'enfance.

Mes souvenirs de ces trois années de pentecôtisme, de cette première rencontre avec la religion, sont teintés d'un sentiment de passivité enfantine et de peur – une peur également enfantine. J'acceptais l'existence de Dieu et du diable, du ciel et de l'enfer, et de la frontière subtile qui séparait ceux qui seraient sauvés et ceux qui ne le seraient pas (une frontière mouvante, incertaine comme celle qui délimite la plage de l'océan) comme des faits donnés, des présences constantes dans mon quotidien – au point de laisser à Dieu même les décisions les plus simples, en disant, comme toutes mes amies de l'église, « si Dieu le veut ». Si Dieu le veut, je viendrai jouer avec toi demain ; si Dieu le veut, on fera 100 sauts à la corde sans se tromper une seule fois ! (Dieu ne l'a jamais voulu). Mes peurs étaient une continuation de la puissance surplombante de Dieu – si jamais il ne veut pas ce que moi je veux ? – et de celle du diable. Les « légendes urbaines » partagées par les autres enfants de l'église me terrorisaient : si tu écoutes du rock, le diable va venir te chercher ; si tu manges de la mayonnaise, tu iras en enfer (en fait, seulement une marque était interdite : *Hellmann's*, dont une amie m'a assurée que la traduction était « l'homme de l'enfer »). Ces deux présences se conjuguèrent dans mon esprit en créant un état d'alerte presque constant, et une dévotion qui je savais complètement intéressée – tout ce que je voulais c'était d'éviter l'enfer – et qui, de ce fait, ne me sauverait certainement pas.

Après trois ans, ma mère s'est progressivement éloignée du pentecôtisme – dans un entretien,¹ elle m'a expliqué que mes terreurs nocturnes, à l'âge de 5 ans, ont été une des raisons

¹ Il s'agissait d'un entretien exploratoire pour tester la pertinence de mon guide d'entretien ; par la suite, cet entretien a été mis de côté et ne fait pas partie des données de terrain.

principales de son éloignement : incapable de trouver une raison médicale pour les expliquer, malgré de nombreux rendez-vous avec des pédiatres et neurologues, elle s'était tournée vers l'église, où elle a été confrontée avec une réponse qui l'a profondément perturbée. Selon les « anciens » de l'église, c'était le diable qui dérangeait mon sommeil à cause des péchés de ma mère. Quels péchés ? Seulement Dieu le savait. Démoralisée, ma mère s'est mise à poser des questions qui ont fait s'écrouler sa foi en l'église pentecôtiste : comment peut-on croire qu'un Dieu de bonté et d'amour puisse punir une enfant pour des péchés qu'elle n'a pas commis ? Son éloignement de l'église a été vu par ses amis comme une confirmation qu'elle s'était égarée du « bon chemin » : le diable avait pris son âme. C'était la fin de mon expérience directe avec le pentecôtisme, jusqu'à la réalisation de cette thèse.

Pour une partie très importante de la population brésilienne, cela n'a pas été le cas. Au contraire, le nombre de personnes affiliées aux diverses églises évangéliques de matrice pentecôtiste n'a cessé d'augmenter depuis les années 1980, et le pentecôtisme est aujourd'hui la deuxième religion au Brésil. Le succès du pentecôtisme auprès des populations défavorisées brésiennes, son influence grandissante sur la sphère politique, et ses ruptures théologiques, en tant que religion chrétienne, à la fois avec le catholicisme traditionnellement retrouvé au Brésil et avec d'autres courants du protestantisme, ont fait du mouvement pentecôtiste un phénomène social et un objet d'étude très prolifique, non seulement au Brésil mais en Amérique Latine, en Amérique du Nord, en Afrique et en Asie.

Le pentecôtisme est, en réalité, arrivé au Brésil au début du XXème siècle – mais son essor date plutôt des années 1970, lorsqu'une nouvelle vague du mouvement, plus modernisée, a vu le jour : le néopentecôtisme (Freston, 1999). Sous le prétexte d'une « guerre spirituelle » entre Dieu et le diable, cette nouvelle phase du pentecôtisme est caractérisée par une importante ouverture vers le monde social et politique, vu comme un terrain à conquérir pour Dieu à travers la défense de principes ultraconservateurs. Elle marque également l'adoption de la Théologie de la Prospérité qui, comme principe guide, stipule que la prospérité matérielle et physique est signe de la bénédiction divine, et que les fidèles peuvent et doivent jouir d'un « paradis » sur terre – la pauvreté, la maladie et la souffrance en général devenant ainsi des signes d'un éloignement de Dieu, voire de la présence du diable. L'explication donnée à ma mère, selon laquelle mes terreurs nocturnes seraient une punition divine, illustre bien les idées de la Théologie de la Prospérité.

Puisqu'elle est relativement « nouvelle », l'adhésion à cette religion signifie souvent, encore aujourd'hui, un choix actif de la part du fidèle, au contraire du catholicisme. Ceci

explique pourquoi le fait que ces églises soient principalement fréquentées par des femmes défavorisées (Encadré 2) nous paraît également un sujet fort intéressant ; en particulier nous voulons comprendre dans quelle mesure les églises pentecôtistes, ces « vendeuses de miracles », sont capables de proposer des solutions aux problèmes rencontrés par ces femmes.

Selon les données de l’Institut brésilien de géographie et statistique (IBGE) concernant le dernier recensement réalisé au Brésil, en 2010 22,8% de la population brésilienne était évangélique, dont la majorité, soit 13,3% de la population totale, se déclarait pentecôtiste — une augmentation significative depuis 1991, lorsque les pentecôtistes n’étaient que 5,6% de la population, ce qui fait de ce groupe religieux celui qui a connu la plus grande croissance depuis le début des années 1990. Des données plus récentes, recueillies par l’institut Datafolha en 2019² auprès de 2984 personnes, montrent un mouvement croissant de la population évangélique, représentant désormais 31% de la population³ (avec 2% de marge d’erreur).

En ce qui concerne d’autres données représentatives de ce groupe, le recensement de 2010 a montré que l’adhésion au pentecôtisme est fortement située en termes de revenu et, par conséquent, de classe sociale. Les adhérents sont concentrés fortement dans les classes populaires, c’est-à-dire que 69,18% d’entre eux avaient un revenu familial entre 1/4 du salaire minimum à deux salaires minimums complets — en sachant qu’à l’époque la valeur du SM au Brésil était de R\$510,00, soit environ 154,03€. Les données de 2019 montrent un changement dans cette répartition, où les évangéliques à avoir un revenu familial inférieur à deux salaires minimums sont plutôt 48% du total ; cette proportion reste pourtant la plus importante parmi les religions au Brésil, ce qui fait que les églises évangéliques concentrent majoritairement une population défavorisée.

Encadré 1 : Précisions sur l’utilisation du terme « pentecôtiste »

Malgré les différences qui existent entre les églises pentecôtistes traditionnelles, issues de la première vague (1910-1940) et de la deuxième vague (1950-1960) du pentecôtisme au

² Nous utilisons ici les données de Datafolha en raison du manque de données issues d’un recensement générale de la population brésilienne – le dernier recensement, prévu initialement pour 2020, n’a été réalisé qu’en 2022 et jusqu’à la soumission de cette thèse, les résultats n’avaient pas été publiés. Les données de l’enquête de Datafolha, pourtant, ne distinguent pas les différents courants de l’évangélisme et, de ce fait, il est impossible de connaître les changements dans la population pentecôtiste spécifiquement.

³ Pestana, M. 2023. « As religioes no Brasil », *Religião e Poder*, En ligne. [Disponible sur: <https://religioepoder.org.br/artigo/a-influencia-das-religioes-no-brasil/>] Consulté le 31 janvier 2023.

Brésil (Oro, 2010), et les églises néopentecôtistes, issues d'une troisième vague du mouvement (à partir des années 1970), nous regrouperons ces différents courants sous le terme « églises de matrice pentecôtiste » au cours de cette thèse, sauf lorsque nous parlerons d'une ou d'autre église spécifique.

Deux raisons principales sont à l'origine de cette décision. Tout d'abord, en raison du fait que dans les églises pentecôtistes comme dans les églises néopentecôtistes, les valeurs liées à la vie familiale, aux rôles et aux rapports de genre sont très similairement orientées par l'idée de la complémentarité hiérarchisée entre hommes et femmes. Masculinité et féminité sont ainsi conceptualisées comme des aspects essentialisés qui déterminent les capacités et le comportement des individus, le comportement hétérosexuel étant, par conséquent, considéré comme la seule orientation sexuelle « approuvée » par Dieu, une fois que le destin des hommes et femmes serait de constituer une unité (familiale) et de procréer, à partir de cette complémentarité.

Ensuite, parce que nous nous sommes proposés d'analyser les solutions apportées par le pentecôtisme aux problèmes des femmes des périphéries urbaines de manière générale, sans nous centrer seulement dans une église ou un courant. Les lignes générales de ces solutions, nous verrons au cours de notre argumentation, sont très similaires et reposent sur la conviction de l'origine spirituelle des problèmes rencontrés par les individus, sur la possibilité d'intervention directe du transcendantal (soit Dieu, le diable, ou d'autres esprits) sur le monde matériel, et sur la nécessité d'un rapport transactionnel avec le divin pour qu'une grâce (la résolution des problèmes) soit atteinte.

Les particularités de la religion pentecôtiste telle qu'elle se présente actuellement, notamment sous la forme du néopentecôtisme, et l'étonnante croissance de ce groupe religieux ont été étudiées à partir d'une multiplicité de questionnements et angles d'approche. Différentes questions concernant le pentecôtisme et, plus largement, les églises évangéliques, ont été abordées lors de ces études, dont sa diffusion autour du monde (Chen, 2005; Johnson, 2014; Freston, 2005) ; le rapport de cette religion à la politique, du fait notoire du brouillage des frontières entre le politique et le religieux (Cowan, 2014; Oro, 2005; Machado, 2018) ; le rapport du pentecôtisme au capitalisme néolibéral, dont la question de la Théologie de la prospérité et la dimension économique de l'adhésion à cette religion (Abreu, 2017; Almeida, 2020; Martins, 2015) ; l'organisation des églises pentecôtistes, ce qui comprend des questions qui concernent la « vocation » des pasteurs et les hiérarchies au sein des églises (Cortês, 2014)

; les rituels pentecôtistes et les pratiques de l'exorcisme et de guérison (Almeida, 2004; Oliveira, 2020; Pierucci et Prandi, 1996) ; et, finalement, des questions extrêmement diverses concernant la sexualité, la famille et les rapports de genre dans le milieu pentecôtiste (Campos et Souza, 2017; Machado, 2018; Mafra, 2005; Teixeira, 2012; Souza et Oshiro, 2018). Il est notamment cette dernière dimension de l'adhésion au pentecôtisme – la dimension genrée – qui m'a interpellée, en raison de la forte adhésion féminine des classes populaires, qui à première vue paraît assez paradoxale, étant donné la morale conservatrice, basée sur une complémentarité hiérarchisée entre les hommes et les femmes, qui est défendue par le pentecôtisme et qui assigne aux femmes une place secondaire dans la sphère familiale et sociale, alors même qu'au sein des *periferias* – les périphéries urbaines, où il existe une véritable concentration d'églises pentecôtistes, comme nous le verrons par la suite – les femmes sont souvent seules et portent l'essentiel de la vie de famille.

Encadré 2 : Le public principal des églises pentecôtistes

En 2010, les femmes constituaient la majorité du groupe des évangéliques, soit 55,66% des fidèles. L'enquête de Datafolha de 2019 montre une légère augmentation de cette proportion, les femmes étant actuellement 57% des évangéliques ; également, la majorité de la population évangélique est constituée de personnes noires ou métisses, soit 59% du total.

Les femmes forment également un groupe important au sein des populations urbaines, qui sont 85,6% de la population brésilienne, dont 68% appartenant aux classes défavorisées (c'est-à-dire, en ayant un revenu familial mensuel inférieur à 280,00 €) ; la sur-féminisation des villes s'explique, d'un côté, par « l'afflux de jeunes rurales qui y trouvent des emplois de domestiques, que les classes moyennes et supérieures brésiliennes emploient encore en grand nombre (plus de sept millions au total) »⁴, et, de l'autre côté, du départ des hommes de ces centres urbains vers les régions Nord et Nord-est, où il existe une forte demande de main-d'œuvre peu qualifiée mais dotée de force physique pour les activités de déboisement (Théry, 2014).

Le croisement de ces données avec celles concernant le revenu des évangéliques nous permet d'affirmer que les femmes désignées comme noires et/ou métisses, issues des milieux populaires constituent le principal public des églises évangéliques actuellement.

⁴ Hervé Théry, « Les populations du Brésil, disparités et dynamiques », *Espace populations sociétés* [En ligne], 2014/2-3 | 2015, p. 13

Au Brésil, les particularités de l'adhésion religieuse de ce groupe spécifique – celui des femmes défavorisées – a été analysé au cours des années 1990 par les sociologues Maria das Dores Campos Machado et Cecilia Mariz. Elles ont été parmi les premières à s'intéresser à la dimension genrée de l'adhésion religieuse au Brésil, en croisant cette variable avec des variables de classe et de pratiques religieuses. Lors d'une ethnographie réalisée à Rio de Janeiro et publiée en 1996, Machado compare les raisons et les conséquences de l'adhésion féminine et masculine, de classes populaires et moyennes, aux églises catholiques charismatiques et aux églises pentecôtistes sur les rapports de genre au sein de la famille. L'hypothèse classique d'Emilio Willems (1967), selon laquelle l'adhésion aux valeurs morales et de comportement du pentecôtisme apporterait une consolidation de la famille à travers une plus grande égalité au sein du couple, a été révisée par Machado (1996), qui argumente que cette « consolidation » n'est possible que lorsque tous les membres de la famille adhèrent au pentecôtisme, ce qui n'est pas systématique. En réalité, l'adhésion au pentecôtisme peut avoir des conséquences différentes sur la sphère familiale, conclut-elle, en fonction de celui qui adhère – l'homme ou la femme, ou les deux :

« Les couples où seulement la femme a adhéré au pentecôtisme ou à la Renovation Charismatique reproduisent le modèle des rapports familiaux commun à la culture brésilienne, malgré toute l'emphase mise par ces mouvements sur l'égalité spirituelle (...). Ainsi, au lieu de permettre de diminuer les tensions domestiques et la distance sociale entre les membres de la famille, l'attachement aux règles de sanctification et l'accent mis sur la nécessité de correction du comportement moral des femmes pentecôtistes auraient pour résultat une attitude d'abnégation et de sacrifice, en adoucissant ainsi les conflits à travers une accommodation aux situations vécues. »⁵

Pourtant, Machado souligne que l'adhésion des femmes au pentecôtisme peut apporter des bénéfices à celles-ci, sous la forme d'une capacité d'auto affirmation plus importante au sein de la famille (Machado; de Barros, 2009) – un avis partagé par Carolyn Chen (2005) et

⁵ « Os casais em que apenas a mulher aderiu ao pentecostalismo ou à Renovação Carismática reproduzem o padrão familiar da cultura brasileira apesar de toda a ênfase posta por estes movimentos na igualdade espiritual (...). Desta forma, em vez de ajudar a diminuir as tensões domésticas e a distância social entre os membros da família, o apego às regras de santificação e a ênfase na necessidade de alterar o comportamento moral das mulheres pentecostais provocariam uma atitude de abnegação e sacrifício, suavizando os conflitos mediante uma acomodação às situações vivenciadas. » Maria das Dores Campos Machado, *Carismáticas e Pentecostais: Adesão religiosa na esfera familiar*, 1996, p. 90. Traduction libre.

Linda Van de Kamp (2012) – et, dans les cas où le conjoint adhère lui aussi à la religion, d’une plus grande responsabilisation du mari auprès de la famille. Selon Mariz (1994), la morale sexuelle très rigide du pentecôtisme et sa préoccupation avec la vie familiale préviendrait les séparations et divorces, en évitant indirectement l’appauvrissement des mères célibataires, et servirait aussi comme manière de contrôle de natalité.

Elizabeth Brusco (1995), qui a étudié les effets de l’évangélisme sur les rapports de genre en Colombie, est arrivée à des conclusions similaires à celles des auteures brésiliennes, en concluant que l’adhésion aux églises évangéliques aurait des effets « révolutionnaires » sur les intérêts pratiques des femmes colombiennes, à travers ce qu’elle appelle une réforme du « style de vie machiste » des hommes colombiens et latino-américains de manière générale. Brusco n’est pas la seule à percevoir les églises évangéliques – dont les pentecôtistes – comme des institutions de « contrôle » d’une certaine forme de masculinité, à travers notamment le fait que la morale prêchée par ces églises demande au couple une dévotion totale à la vie familiale : comme nous verrons plus tard, il n’est pas rare que des églises pentecôtistes forment des groupes de jeunes où l’intérêt principal est de les préparer pour une vie de couple en accord avec les règles morales évangéliques, c’est-à-dire, fondée sur des principes bibliques d’autorité masculine, de soumission féminine, et de forte restriction sexuelle.

En effet, à mesure que ce courant religieux est devenu de plus en plus populaire globalement, des études relativement nombreuses autour du monde adhèrent, questionnent et relativisent cette perspective selon laquelle les églises pentecôtistes pourraient non seulement avoir un impact positif sur les rapports de genre dans le couple et dans la société (Drogus, 1994; Gallagher, 2003; Van De Kamp, 2012; Eriksen, 2016) mais aussi « réformer » les hommes qui y adhèrent (Van Klinken, 2012; Maskens, 2015; Maggio, 2016; Eves, 2016), ce qui est devenu, pour certaines églises – notamment en Afrique subsaharienne – un objectif en soi. Ainsi, cette possibilité de réforme des comportements masculins est perçue par certains auteurs, dont Machado et Mariz (1997), comme un important élément de l’adhésion féminine, alors que les difficultés rencontrées par ces femmes sont, le plus souvent, des problèmes liés à la conjugalité⁶.

⁶ Les autrices ont observé que le succès des groupes religieux pentecôtistes et charismatiques auprès de ces femmes se faisait en fonction de l’encadrement qu’ils donnaient à ces problèmes. Ainsi, les groupes religieux qui encadrent dans un cadre social plus large les difficultés rencontrées, comme le catholicisme traditionnel – à travers leur Théologie de la libération – ont peu de succès contre les groupes qui encadrent ces difficultés dans un cadre personnel, en offrant ainsi des solutions individuelles et « immédiates », moins coûteuses, qui ne passent pas par le changement social, mais qui reposent essentiellement sur la responsabilité individuelle.

Alors que certains auteurs et auteures cherchent par-là à résoudre l'énigme apparente de l'adhésion massive des femmes – et notamment celle des femmes défavorisées, qui sont exposées à des vulnérabilités multiples en raison de leur genre, leur classe sociale et de la forme dont elles sont perçues racialement, aux valeurs morales d'une religion conservatrice, qui les place sous l'autorité maritale, dans une position de subordination à celui-ci – la question de l'adhésion des femmes des classes populaires au pentecôtisme est plus complexe qu'elle n'y paraît. Pour mieux comprendre ces adhésions, il est impératif de nous intéresser à la proposition que fait le pentecôtisme aux femmes défavorisées : celle d'une « offre de résolution de problèmes ».

Nous avons développé le concept d'offre de résolution de problèmes à partir de la notion de « réseau de support social », c'est-à-dire, la toile de liens et relations durables autour d'un individu qui, comme l'expliquent Juliano et Yunes (2014), sont très importants pour l'aider face à une crise ou une situation déstabilisatrice, soit en apportant de l'aide concrète vers la résolution de la crise, soit en l'aidant à créer de la résilience. Les autrices soulignent l'impératif de ce réseau dans des cas de maladie chronique, perte, traumatisme, etc., notamment aujourd'hui, où il existe :

« un détachement des réseaux d'appartenance sociale, y compris des liens familiaux. (...) Nous vivons l'ère du jetable relationnel de l'être humain, ce qui peut avoir comme résultat l'exclusion sociale. Les réseaux d'appui et affectifs sont affectés et déstabilisent ainsi le tissu social dans sa cohésion. »⁷

Une offre de résolution de problèmes, telle que nous définissons ce concept, propose la construction d'un réseau d'appui, mais surtout, elle propose une vision du monde qui explique les difficultés rencontrées par les individus, et indique des solutions pour ces difficultés. Alors que le réseau de support social est constitué principalement par les proches de l'individu, l'offre de résolution de problèmes est nécessairement une organisation, quelque chose d'extérieur à

⁷ « Um desprendimento das redes de pertencimento social, inclusive dos laços de família. (...). Vivencia-se a era da descartabilidade relacional do ser humano que pode resultar em exclusão social. As redes de apoio social e afetiva são afetadas e desestabilizam o tecido social na sua coesão. » Maria Cristina Carvalho Juliano, Maria Angela Mattar Yunes (2014), “Reflexões sobre rede de apoio social como mecanismo de proteção e promoção de resiliência”, *Ambiente e Sociedade*, v. XVII n. 3, p. 135. Traduction libre.

ces liens primaires. Comme le pentecôtisme, les religions et les doctrines philosophiques peuvent être des offres de résolutions de problèmes, mais également les syndicats, les associations et les partis politiques, une fois que ces instances reposent sur la construction d'explications et de solutions à des niveaux différents de souffrance auxquels font face les individus.

Il est à partir de cette conceptualisation que nous nous intéresserons aux adhésions des femmes défavorisées dans les périphéries de la ville de São Paulo à des églises de matrice pentecôtiste mais aussi, dans un deuxième temps, à des associations féministes, qui constituent par définition une offre de résolution de problèmes spécifiquement conçue par et pour les femmes.

Le féminisme a été choisi comme « contrepoint » à l'offre pentecôtiste dans le cas de notre recherche non parce qu'il en constitue la seule alternative d'offre de résolution de problèmes aux femmes des périphéries, mais parce que nous nous intéressons, dans cette thèse, surtout à la manière dont le pentecôtisme cherche à résoudre les problèmes de genre des femmes des périphéries de São Paulo. Notre approche s'est construite à partir des questions de genre qu'elles doivent naviguer en tant que femmes défavorisées et, par conséquent, majoritairement noires et métisses. Alors, l'offre féministe, représentée dans notre recherche par les associations ASBRAD et UMSP, puisqu'elles se proposent justement de résoudre les problèmes de genre des femmes défavorisées, nous a paru évidente à analyser aussi, mais *par rapport* à ce que fait le pentecôtisme. La question implicite que nous essayons de résoudre est: comment le pentecôtisme propose des solutions aux problèmes de genre des femmes des périphéries et pourquoi elles ne choisissent pas plutôt le féminisme. Également, l'associativisme féministe s'est beaucoup développé au Brésil à partir des années 1980 (Novellino, 2006), dans l'objectif de répondre aux besoins et aspirations de groupes de femmes historiquement marginalisés qui avaient été, autrefois, invisibilisés au sein du mouvement féministe, y compris les femmes *periféricas*, c'est-à-dire, celles qui habitent les périphéries urbaines. De ce fait, il nous paraît impératif de nous intéresser à l'offre féministe en tant qu'alternative robuste à l'offre pentecôtiste, et de comprendre ce qui fait qu'elle soit moins populaire auprès des femmes *periféricas* que cette dernière.

Ainsi, la question qui oriente notre argumentation et à laquelle nous proposons une réponse est la suivante : pourquoi, au regard des autres offres de résolution de problèmes disponibles, et qui pourraient répondre autrement, voire de manière plus effective, aux

problèmes rencontrés par les femmes des périphéries urbaines de São Paulo, sont-elles toujours très nombreuses à choisir l'offre pentecôtiste ?

HYPOTHESES

Pour tenter de comprendre cette énigme, nous proposons deux types d'hypothèses. Le premier est classique dans la sociologie de la religion, pour laquelle la dimension de genre n'est a priori pas essentielle car elle concerne les formes sociales d'intégration, tout particulièrement au Brésil (Pierucci ; Prandi, 1996 ; Almeida, 2004): lorsque le monde social n'apparaît pas ou plus intégré par des institutions absentes ou corrompues - notamment l'Etat, les services publics – ou lorsque ni la famille, ni l'école, ni le travail formel n'offrent de formes d'intégration sociale tangibles — l'offre d'une religiosité du salut par l'effort individuel peut apparaître comme désirable pour les individus.

Le second type d'hypothèses, le plus souvent négligé et qui fait l'objet central de notre thèse, est relatif à la dimension genrée de cette adhésion des femmes des favelas au néo-pentecôtisme. Ce type d'hypothèses se fonde sur l'approche que fait Deniz Kandiyoti (1988) des arrangements de genre patriarcaux en termes de « marché » [*bargain*], c'est-à-dire, au sens d'un « donnant – donnant » selon lequel les hiérarchies et les inégalités de genre sont certes instituées mais sont organisées et rendues légitimes par une reconnaissance de rôles et de domaines exclusifs et complémentaires entre les hommes et les femmes. Elle distingue ainsi deux principaux types de « marché » patriarcal. Le premier, dominant en Europe, au Maghreb, au Moyen-Orient et jusqu'en Chine, est patrifocal, ou « classique » : l'homme cumule tous les pouvoirs domestiques et politiques, assignant aux femmes un rôle essentiellement conjugal et maternel, contre une « protection » vis-à-vis de l'extérieur. Le second, typique de l'Afrique sub-saharienne, est matrifocal : les hommes contrôlent la parenté, l'héritage et le politique, mais laissent aux femmes la responsabilité et l'autonomie dans les domaines de la production vivrière, le petit commerce, voire les cultes religieux. Selon Kandiyoti (1988), le mariage dans les sociétés patriarcales est marqué par différentes stratégies employées par les femmes pour assurer et optimiser leur sécurité et leurs opportunités, des stratégies qui varient de l'adhésion aux valeurs patriarcales, à diverses formes de résistance active ou passive, en fonction des possibilités qui se présentent sous chaque modèle de système patriarcal.

De ce point de vue, la première hypothèse comprend l'église comme organisation et s'intéresse à la question des systèmes de support disponibles aux femmes des classes populaires. Avec la dissolution de la vie communautaire qui organisait la vie des individus, les femmes du

milieu populaire qui se retrouvent « seules », sans la protection d'un conjoint, adhèreraient au pentecôtisme dans la quête d'un système de support alternatif. Notre hypothèse est qu'au sein de ces églises, notamment lorsqu'elles se situent dans les quartiers populaires, les femmes peuvent créer des réseaux de solidarité ou de support auprès d'autres femmes. Ces réseaux qui se créent pourraient ainsi apporter aux femmes des ressources émotionnelles (le support et accueil des autres femmes) et des ressources matérielles et immatérielles (des services rendus par les autres femmes). Ainsi, l'église serait un espace concret de rencontre et, possiblement, d'augmentation de leur capacité d'action.

La deuxième hypothèse veut que l'adhésion des femmes des classes populaires aux églises évangéliques soit plutôt de type moral. Selon les études de Machado et Mariz (1997), l'adhésion des femmes défavorisées se fait, le plus souvent, en raison des problèmes personnels, liés le plus fréquemment au comportement de leur conjoint. Ainsi, le but principal des femmes est que leur conjoint adhère aux valeurs conservatrices de l'église, selon lesquelles l'homme doit subvenir aux besoins de la famille et faire preuve de fidélité au sein du couple. En adhérant à l'église évangélique, les hommes seraient donc moralement obligés de remplir leur partie du « marché » patriarcal « classique » dont nous parle Kandiyoti (1988), en offrant à la femme leur protection : la religion pentecôtiste, avec son discours néo-patriarcal, serait donc l'institution capable de réunir les conditions nécessaires pour que ce marché se réalise.

Si ces deux premières hypothèses sont vérifiées, en démontrant ainsi la « préférence » de nombreuses femmes défavorisées pour les valeurs néo-patriarcales du pentecôtisme, nous pouvons faire comme troisième hypothèse que dans un contexte de fortes inégalités sociales, les rapports de genre sont subordonnés aux rapports de classe et, dans ce cas, un féminisme qui n'offrirait pas de supports aux femmes contre ces inégalités sociales apparaîtrait comme moins désirable qu'une offre néo-patriarcale de stabilité (proposée par le pentecôtisme). Cela renvoie, donc, au questionnement de la légitimité des valeurs et luttes féministes selon le contexte social, à travers la mobilisation du concept d'arrangement de genre (Goffman, 2002; Macé, 2015) : pour qu'un arrangement de genre soit établi, il est nécessaire qu'il combine les principes de légitimité et de nécessité ; ainsi, dans le cas des femmes défavorisées au Brésil, la nécessité d'un ordre patriarcal capable de responsabiliser les hommes et d'apporter aux femmes plus de protection, l'emporterait sur la légitimité d'une dépatriarcalisation proposée par le mouvement féministe, qui ne constitue pas un véritable système de support pour ces femmes.

Enfin, notre dernière hypothèse stipule que le succès de l'offre pentecôtiste auprès des femmes défavorisées est dû à l'encadrement apporté par le pentecôtisme, et qui permettrait à

ces femmes de redonner du sens à une situation d'anomie. Cela se réaliserait notamment à travers les explications données par l'offre pentecôtiste des problèmes rencontrés, qui placent dans le domaine spirituel la cause de toute souffrance – le réel se présenterait ainsi comme stabilisé, totalement maîtrisé par le divin, ce qui permettrait de manière très importante la réassurance par rapport à des situations d'incertitude, auxquelles les femmes des périphéries urbaines sont davantage exposées en raison de leur position sociale. En comparaison à des offres d'une autre nature, politique ou syndicaliste par exemple, telles que l'offre féministe, l'offre pentecôtiste paraîtrait ainsi plus attirante car elle relativiserait le poids de la responsabilité personnelle. Cela est vrai alors même que la Théologie de la Prospérité encourage les fidèles pentecôtistes à devenir des « entrepreneurs de soi-même », en plaçant entre leurs mains la capacité de déclencher l'action divine qui transformerait leur vie : à aucun moment le pouvoir d'individu ne peut être supérieur à celui de Dieu.

METHODOLOGIE ET ENQUETE

Notre analyse des adhésions des femmes des périphéries urbaines consiste en une étude d'un cas particulier, celle de l'expérience sociale des femmes des périphéries urbaines de São Paulo avec les offres de résolution de problèmes pentecôtiste et féministe. La mise en accent sur l'expérience sociale et la subjectivité des actrices impose à notre recherche la méthode qualitative. Nous avons ainsi choisi de réaliser un travail d'observation directe de longue durée, ce qui nous a permis d'observer et comparer leur expérience religieuse et associative, sans perdre de vue les rapports intersectionnels qui les informent.

Nous avons ainsi mis en œuvre une approche compréhensive – en d'autres mots, une approche visant à rendre compte du sens subjectif que les actrices sociales donnent à leurs actions et notamment à leur choix d'offre de résolution de problèmes – de la manière dont les actrices construisent leur identification de genre et leur trajectoire genrée et racisée en observant les épreuves qu'elles doivent passer et les ressources qu'elles mobilisent pour s'y adapter ou pour s'en décaler, et en quoi ces logiques d'action « font », voire transforment, l'arrangement de genre ainsi vécu. De cette manière notre étude de l'offre disponible aux femmes défavorisées en termes de résolution de problèmes nous a permis de faire une sociologie de l'expérience à travers l'analyse des logiques d'action qu'elles emploient pour faire face aux inégalités (Dubet, 1994).

Les techniques d'enquête choisies pour la réalisation de ce travail de terrain ont été l'observation participante et les entretiens semi-directifs. Que l'observation participante soit une méthode très souvent employée lors des recherches dans le champ religieux n'est pas étonnant, car elle permet de rendre compte du sens donné par les individus aux pratiques religieuses dans lesquelles ils s'engagent. La même méthode a été utilisée dans des espaces féministes, cette fois dans l'objectif d'étudier les interactions entre les participantes et les coordinatrices des associations, et entre les participantes elles-mêmes, dans le cadre de la construction d'une identité genrée politique.

Lors de l'étape des observations, j'ai fréquenté, une à deux fois par semaine, pendant 6 mois (de janvier à juin 2018), 5 églises de matrice pentecôtiste situées dans les Zones Nord et Ouest de l'agglomération de São Paulo⁸, dont les églises pentecôtistes de première vague Assembleia de Deus (AD) et Congregação Cristã no Brasil (CCB) et les néopentecôtistes Igreja Universal do Reino de Deus (IURD), Igreja Mundial do Poder de Deus (IMPD), et Jesus Justiça Nossa. Puisque j'ai encore des connaissances qui fréquentent l'église de mon enfance, j'ai trouvé mieux de ne pas l'inclure dans mes observations, en préférant ainsi réaliser mon travail de terrain dans des églises où j'étais inconnue. La seule exception a été l'église IMPD, fréquentée par une voisine de mes parents qui a été d'accord pour m'accompagner dans mes observations à l'IMPD, en répondant à toutes les questions que j'avais. Il est important de savoir que j'ai choisi de ne pas me révéler en tant que chercheuse lors de ces observations, compte tenu de la mauvaise image des sciences de l'homme auprès des leaders de certaines églises, suite à la publication d'ouvrages comme *Les néopentecôtistes* (Mariano, 1999) et *L'église Universal et ses démons*⁹ (Almeida, 2009), entre autres qui présentent une vision fortement critique du mouvement pentecôtiste et de la Théologie de la Prospérité. En d'autres mots, les travailleurs des églises que j'ai fréquentées pour mes observations ne savaient pas que je réalisais une recherche. Mon dévoilement en tant que chercheuse a pris lieu seulement auprès des personnes formellement enquêtées (dont deux femmes pasteures), qui ont consenti à répondre à mes questions et à être enregistrées sur un dictaphone.

⁸ Certaines de ces observations ont été réalisées dans des quartiers populaires de la ville de Guarulhos, dans la périphérie Nord de São Paulo, et d'autres dans la ville de Barueri, périphérie Ouest de São Paulo. Ces régions ont été choisies premièrement parce qu'elles concentrent précisément notre population étudiée et parce qu'elles nous étaient faciles d'accès.

⁹ Les deux ouvrages peuvent être retrouvés dans notre bibliographie.

Ainsi, lors de mes observations – qui se sont toutes déroulées dans des cultes ouverts au public, soit l'après-midi, soit le soir – j'ai fait mon possible pour passer discrètement pour quelqu'un qui avait besoin d'aide et qui était venue à l'église pour la chercher. Une seule exception a été mon travail dans l'église Jesus Justiça Nossa, une église dans un quartier défavorisé à Barueri, une ville de la périphérie de São Paulo connue par les importantes inégalités sociales qui séparent les habitants de ces quartiers et ceux qui habitent à Alphaville, un quartier particulièrement aisé de la même ville. Cette petite église est tenue par les parents d'une de mes connaissances, et j'ai pu ainsi réaliser un entretien avec sa mère – la pasteure de l'église –, participer aux conversations du groupe des femmes de l'église et réaliser un entretien collectif avec 5 des participantes de ce groupe.

Alors qu'il est plus courant, dans les études concernant des cultes religieux, de se centrer sur une ou deux églises en particulier, cela n'a pas été le cas dans notre recherche. La raison derrière ce choix est notre volonté de rendre compte du mouvement pentecôtiste comme un tout, une fois qu'il est vécu de cette manière par ses fidèles, malgré les différences qui peuvent exister à l'intérieur de cette dénomination. Ainsi, nous incluons à la fois les églises pentecôtistes traditionnelles et les églises néopentecôtistes dans le terme « pentecôtisme », cela dû au fait qu'au-delà d'un renouvellement de certaines pratiques, les discours de ces églises concernant les rapports sociaux de genre, de « race » et de classe restent très similaires. Également, la séparation entre églises pentecôtistes et néopentecôtistes est aujourd'hui considérablement plus floue que lorsque ces dernières ont vu le jour, à partir de la fin des années 1970, notamment lorsqu'il s'agit des très nombreuses petites églises « de quartier ».

Le fait que j'étais enceinte pendant une partie de mon travail de terrain, en 2018, a certainement contribué pour faire bas profil dans les églises où je n'ai pas voulu me dévoiler, même si l'absence de mon conjoint – et d'une alliance de mariage – m'a valu quelques regards indiscrets de certains fidèles. Dans les entretiens, pourtant, je crois que ma grossesse m'a permis de devenir plus « acceptable » pour certaines des enquêtées, particulièrement pour les femmes pentecôtistes, et aussi de rééquilibrer les rapports de pouvoir asymétriques dans lesquels nous étions engagées – moi, une doctorante brésilienne mais qui représentait une université française, et mes interlocutrices, des femmes défavorisées, majoritairement noires et métisses, ayant fait peu ou pas d'études, occupant des positions sociales marquées par la précarité. Cette asymétrie, j'en suis convaincue, ne se serait pas présentée de la même manière si mon université de rattachement principale avait été brésilienne et non européenne ; ce rattachement institutionnel a été perçu par certaines femmes comme symbole d'une différence intrinsèque entre nous, en

me rendant « blanche », étrangère, importante – au point qu’elles hésitaient à me parler une fois qu’elles disaient ne pas comprendre mon intérêt par leurs vies et leurs difficultés. Cela n’a pas été exclusif dans mes entretiens avec les femmes pentecôtistes.

Ma grossesse, pourtant – survenue à peine un mois et demi après le début de mon travail de terrain – a réussi à rendre mon corps moins étranger aux yeux de certaines de mes enquêtées. Notamment à l’association ASBRAD, où je me suis dévoilée depuis le début de mes observations, la différence de traitement que j’ai reçu à partir de l’annonce de ma grossesse a été évidente : des femmes qui se montraient timides ou méfiantes à mon égard sont venues, de leur propre gré, me demander des nouvelles du bébé. Le partage d’une expérience qu’elles, étant mères, connaissaient toutes – et qui les mettait dans une position où elles détenaient un savoir que je ne possédais pas, en créant ainsi une symétrie relative dans nos relations – a permis, en partie, l’annulation de la barrière institutionnelle qui s’était érigée entre nous. Seulement après que mon statut de doctorante ait été atténué par mon statut de jeune mère, de *femme*, j’ai pu véritablement réaliser des entretiens approfondis. Ce n’est qu’en me rapprochant concrètement d’une dimension de leur expérience – la maternité –, et, plus important, du concept de féminité promu par les églises pentecôtistes, que j’ai eu accès à leurs récits sur leur expérience sociale.

Ma mère, qui m’a souvent accompagnée aux observations et à certains des entretiens, m’a également aidée à passer inaperçue en m’orientant sur les manières de me tenir et de me comporter pendant les cultes pentecôtistes. Lors des entretiens, son expertise concernant la Bible, et les dialogues parallèles qu’elle engageait avec les enquêtées m’ont souvent donné une légitimité à leurs yeux que, seule, je n’aurais pas eue, et leur ont permis de s’ouvrir en se sentant comprises dans leur foi. Malgré sa mauvaise expérience avec le pentecôtisme et son éloignement subséquent de cette religion, au cours des observations et des entretiens elle m’a confessé aimer encore l’ambiance des églises évangéliques et la ferveur religieuse qui anime les fidèles lorsqu’ils prient et qu’ils font de leur rapport avec Dieu le centre de leur vie – mais la dimension trop conservatrice de l’église, notamment l’homophobie et le sexisme, et « leur obsession avec le diable » sont des limites trop importantes pour qu’elle puisse envisager un retour au pentecôtisme.

Au-delà des églises, j’ai également fréquenté de manière hebdomadaire pendant 4 mois, entre février et mai 2018, l’association ASBRAD (« Association brésilienne de défense de la femme, de l’enfance et de la jeunesse » – ma traduction), situé à Guarulhos, et j’ai accompagné

à distance¹⁰, également pendant 4 mois, entre mars et juin 2020, les travaux de l'association União de Mulheres de São Paulo (UMSP), localisée au centre de São Paulo.

L'association ASBRAD se situe dans un quartier résidentiel, dans un bâtiment à deux étages. Fondée en 1997, elle fonctionne en partenariat avec différentes institutions publiques¹¹, comme le Secrétariat des droits de l'homme, la fondation CASA (institution similaire aux Centres éducatifs fermés – CEF – en France) et la préfecture de Guarulhos pour développer des projets de support à des victimes de violence sexuelle et conjugale, des victimes de trafic d'humains, de la violence contre les personnes âgées, et à des jeunes « à problèmes » et toxicomanes. Entre les mois de février et juin 2018, j'ai pu assister aux réunions hebdomadaires du projet Pacification de la famille (PF), et à certaines séances du projet Gaia, qui correspondent respectivement aux projets dirigés vers les femmes défavorisées en situation de violence ou de conflits importants dans l'espace familial, et à des jeunes ayant été dans des CEF. Certains de ces jeunes étaient des enfants des femmes du projet PF. Dès les premières réunions, j'ai pu constater un climat de cordialité très forte entre les participantes des réunions, dont certaines étaient assez proches dû à leur temps de fréquentation de l'association mais aussi à la similarité de leurs problèmes familiaux, cela car pendant les réunions, elles étaient toutes encouragées, les unes par les autres, à parler librement des situations de violence vécues, de l'impact émotionnel et psychologique de ces expériences.

L'acte de parler de ces expériences difficiles permettait, plus que tout, de partager symboliquement le poids de ces vécus avec les autres participantes, et de faire comprendre à chacune d'entre elles qu'elles n'étaient pas seules; au-delà de l'évident réconfort émotionnel que cela peut engendrer, le partage d'expériences permettait la compréhension de ces problèmes surtout à une échelle plus large que l'expérience individuelle – et à partir de là, les animatrices des réunions pouvaient lier ces problèmes rencontrés dans l'espace privé des rapports familiaux à des questions sociales, notamment les inégalités de genre et de « race ».

L'ONG féministe autonome União de Mulheres de São Paulo (UMSP), deuxième terrain relatif au féminisme, est très différente d'ASBRAD dans leurs objectifs et manières de faire. L'UMSP a été fondée en décembre 1981, par six féministes, dont les sœurs Amélia Teles et

¹⁰ L'accompagnement à distance a été nécessaire lors du confinement dû à la pandémie de Covid-19 de 2020, lorsque je me retrouvais à São Paulo pour la réalisation de la deuxième étape de mon travail de terrain. J'ai été présente à deux réunions de la coordination de l'UMSP avant le confinement et à la première session du cours Promotoras Legais Populares (PLP), que nous aborderons plus tard.

¹¹ Informations récupérées dans le site officiel de l'association, <http://www.asbrad.org.br/>, consulté le 4 mai 2021.

Crimeia Almeida, deux militantes du Parti Communiste Brésilien à l'époque de la dictature militaire (1964-1985). La création de l'UMSP a un fort lien avec la répression vécue durant la période de la dictature, notamment pour les sœurs Almeida Teles, toutes les deux emprisonnées et torturées par le gouvernement militaire dans les années 1970; ainsi, depuis le début des rencontres entre féministes qui a éventuellement donné lieu à la création de l'UMSP, les droits des femmes et la lutte pour la démocratie ont été des objectifs centraux (Oliveira, 2014).

Actuellement, le travail de cette ONG est le mieux représenté par leurs projets principaux : les cours Promotoras Legais Populares (PLP)¹² et Maria Marias. Le premier est un projet d'éducation populaire, dont l'objectif principal est de former les participantes, des femmes d'origines très diverses, « à des notions de droit, genre, citoyenneté et libération, pour permettre la formation de ces 'promotrices juridiques populaires', qui vont agir pour la défense des droits féminins et la transformation de la réalité sociale. Développé autour de cours annuels de caractère affirmatif en genre – débats, *workshops* et activités de militantisme animées par des agents de différents champs de connaissance qui abordent des thèmes sous un cadrage féministe, le PLP possède une perspective pédagogique spécifique, basée sur une vision élargie du droit construit collectivement, dans l'éducation juridique populaire et dans les revendications féministes »¹³ (Duque et al. 2011). Le deuxième projet, Maria Marias, se réalise également sous la forme d'un cours annuel, accent mis sur l'éducation juridique concernant spécifiquement la loi Maria da Penha, de 2006, contre les violences conjugales.

En ce qui concerne les entretiens, ils ont été réalisés soit en tête à tête, soit, en raison notamment des contraintes liées à la pandémie de Covid-19, par téléphone, Skype ou Whatsapp. Ces entretiens à distance ont présenté quelques limites, particulièrement lorsqu'il ne m'était pas possible de voir les femmes que j'interrogeais ; également, ils ont été en moyenne plus courts que les entretiens en présenciel, car le temps accordé par les enquêtées à ces conversations a été, en général de 1h30, alors que les entretiens en présenciel ont duré, en moyenne, 2h. Les entretiens comprenaient des questions semi-directives et, seulement pour les femmes non

¹² Les Promotoras Legais Populares, ou, en traduction libre, Promotrices Juridiques Populaires sont les femmes ayant réalisé la formation homonyme à l'UMSP. Lors de cette formation, où elles peuvent acquérir des notions pratiques concernant les droits et les ressources juridiques disponibles aux femmes – dont elles ne sont pas toujours conscientes, particulièrement lorsqu'elles sont des femmes défavorisées – elles sont considérées comme aptes à intervenir auprès de femmes ayant besoin d'un support juridique, ne serait-ce que pour les orienter et les renseigner lorsqu'elles en ont besoin.

¹³ Ana Paula Duque, Anna Beatriz Lima, Cíntia Custódio, Luana Weyl, Lucas de Sousa, Luiza Jacobsen, Nuni Jorgensen, "Direito e Gênero: o Projeto Promotoras Legais Populares e sua Orientação à Emancipação Feminina", *Direito e Praxis*, 2011.

affiliées à une association féministe, deux vidéos portant, l'un sur les inégalités de genre et l'autre sur les inégalités de « race » au Brésil – l'objectif étant d'encourager des discussions autour de ces questions.

Nous avons réalisé 46 entretiens, avec des femmes ayant des profils fort différents, de manière à nous intéresser à des femmes (et dans une moindre mesure, des hommes) ayant des divers types d'expérience avec le pentecôtisme et le féminisme. Le choix d'un groupe hétérogène comme notre population étudiée se justifie par le fait que nous ne cherchons pas à faire une sociologie d'une seule église ou d'un seul segment de femmes, mais de nous rapprocher de l'expérience des femmes des periferias en général pour comprendre quelle est la place du pentecôtisme dans leurs vies. Dans le cas de cette recherche, le pentecôtisme est apparu même là où nous ne l'attendions pas, c'est-à-dire dans les associations féministes – plusieurs femmes chez ASBRAD sont pentecôtistes et chez UMSP, plusieurs d'entre elles ont une histoire personnelle avec le pentecôtisme. En effet, cette offre religieuse est tellement importante au Brésil que les expériences des femmes défavorisées (et de certaines femmes des classes moyennes) semble se construire par rapport à lui: elles y adhèrent, le quittent, ou résistent activement aux valeurs conservatrices du pentecôtisme mainstream. De cette manière, le fait d'avoir un groupe hétérogène montre exactement à quel point le pentecôtisme est présent dans la société brésilienne, ce qui n'aurait pas été possible si nous nous étions concentrés sur un groupe plus cohérent. Cela nous aide, par exemple, à démontrer la thèse que nous voulons défendre, selon laquelle l'adhésion des femmes des periferias au pentecôtisme est notamment due à la densité de cette offre.

Du fait de cette hétérogénéité, il est clair que notre échantillon ne permet pas de faire des généralisations sur l'expérience des femmes des periferias, mais il nous permet de comprendre au moins le choix du pentecôtisme face à d'autres solutions possibles à leurs problèmes. Notre objectif était justement cela, comprendre le choix du pentecôtisme à travers l'analyse de leur expérience sociale, et nous avons vu qu'elle est, en général, une expérience marquée par des problèmes de classe-« race », qui entraînent des problèmes de genre, notamment des problèmes conjugaux, pour lesquels elles chercheront des résolutions auprès d'offres comme le pentecôtisme et le féminisme.

Ainsi, parmi nos 46 enquêtés nous comptons vingt-sept pentecôtistes (25 femmes et 2 hommes), dont dix-sept appartenant aux classes populaires et dix aux classes moyennes ; cinq femmes ayant quitté le pentecôtisme ; et neuf femmes sans religion. Du total des 46 personnes interrogées, onze femmes sont engagées dans une association féministe et six y participent en

tant qu'assistées – de ces dernières, cinq sont pentecôtistes ; elles ne sont pourtant pas seules à avoir une « double adhésion » féministe et pentecôtiste.

Avant le début de mes observations chez ASBRAD, j'avais cru retrouver dans cette association – spécialisé dans l'aide à des femmes très défavorisées dans une ville de périphérie – une majorité de femmes ayant quitté le pentecôtisme pour s'engager au mouvement féministe. Cela n'a pas été le cas. Au contraire, comme nous l'avons déjà dit, malgré leur fréquentation d'une association féministe, elles étaient nombreuses à continuer à fréquenter des églises majoritairement pentecôtistes et évangéliques. Ces profils « hybrides » – caractérisés par l'adhésion à des valeurs féministes et religieuses à la fois – ont continué à apparaître au cours de mon travail de terrain ; pourtant, la place que ces femmes donnaient à leur religion et au féminisme était très diverse – certaines étaient en conflit par cette double adhésion, et se forçaient à choisir un « côté », par exemple, alors que d'autres acceptaient les contradictions et essayaient de les concilier de la meilleure manière possible, au cas par cas. Chez ASBRAD, notamment, j'ai retrouvé des femmes qui situaient leur adhésion à des valeurs féministes (ce qui ne signifie pas un engagement militant) et leur expérience religieuse à des « niveaux » différents, et qui considéraient la religion et l'association féministe dont elles font partie comme des ressources qui se complètent pour améliorer leur vie.

Finalement, nous avons également réalisé des entretiens avec des femmes « déconverties », c'est-à-dire, des femmes qui ont fréquenté des églises pentecôtistes pendant un moment de leur vie et qui ensuite ont décidé de les quitter, comme ma mère. Alors que ces entretiens ont été peu nombreux, ils ont été indispensables pour notre compréhension des limites des solutions proposées par le pentecôtisme, et de la manière dont leurs valeurs conservatrices aliènent les femmes qui ne se conforment pas aux attentes hétéronormatives pentecôtistes, soit parce qu'elles dénoncent les agressions dont elles sont victimes, soit parce qu'elles ne sont pas hétérosexuelles, soit parce qu'elles refusent les règles et limites imposées dans les églises.

A PROPOS DE LA TRADUCTION

Le fait de réaliser un travail de terrain à l'étranger dans le cadre d'une thèse écrite en langue française implique nécessairement un travail extensif de traduction. Plus qu'une traduction « exacte », les paroles des femmes que j'ai interrogées imposent la prise en considération non seulement de ce qu'elles disent, mais de ce que leurs paroles disent pour elles. Le choix des mots en fait toute la différence, et c'est dans les subtilités de ces choix que se cachent des marqueurs sociaux de langage, mais aussi des non-dits, des insinuations et des

sens parfois impossibles à traduire facilement dans une langue étrangère. Ceci n'est pas une particularité du portugais brésilien parlé par ces femmes, mais plutôt des sujets que nous avons abordés avec elles, où des vécus de violence (par exemple) sont simplement évoqués mais bien concrets. Cela fait évidemment partie de tout entretien sociologique, mais une fois que ces entretiens doivent être traduits pour un public étranger, le travail impliqué dans la traduction semble inondé de choix, de conditions, de détails, au point d'en devenir presque frustrant.

Une enquêtée, par exemple, a utilisé lors d'un entretien le terme argotique, typique des périphéries urbaines du Sud-est brésilien, « *canela cinzenta* », dont une traduction française exacte serait « jambe grise », qui n'évoque rien. Le terme fait référence à la peau des personnes noires, qui doit être fréquemment hydratée pour qu'elle ne prenne pas un aspect « gris », d'autant plus visible que la peau est foncée. Lorsque l'on se réfère à un individu comme étant un « *canela cinzenta* », cela veut dire qu'il est noir et, soit si pauvre qu'il ne peut pas se procurer de la crème hydratante, soit toxicomane au point de négliger son hygiène personnelle. Ce terme peut également être utilisé pour parler d'enfants des favelas et quartiers populaires où les rues ne sont parfois pas asphaltées : le gris de leurs jambes viendrait de la poussière du sol sur lequel ils jouent et traînent pendant la journée. Dans le cas de notre entretien, la jeune femme utilisait cette expression pour dénoncer la différence de traitement vécue par les hommes noirs lorsque la police fait une « descente » dans la favela où elle habite : les « *canelas cinzentas* » sont systématiquement interpellés.

D'autres exemples qui ont été utilisés par des enquêtés au cours de nos entretiens : « *macumbaria* », connotation péjorative utilisée dans les milieux évangéliques en référence aux pratiques et rituels spirituels réalisés dans les religions afro-brésiliennes et spiritualistes, notamment pour désigner des travaux spécifiquement réalisés pour nuire à d'autres personnes ; « *morena, moreno* », mots utilisées pour parler du teint des cheveux de quelqu'un (brun, brune), mais aussi, et surtout, comme euphémisme – les mots « noir, noire » ayant une connotation tellement négative dans la société brésilienne hors des milieux plus politisés, que « *moreno, morena* » sont utilisés pour parler des personnes noires et métisses sans être « offensif ». Pour pallier à ces subtilités du langage brésilien, j'ai choisi d'employer des notes de bas de page quand cela était nécessaire, et/ou de maintenir le terme originalement utilisé par l'enquêtée entre crochets et en italique, dans l'objectif que ces non-dits ne soient pas perdus dans le processus de traduction. Egalement, tous les extraits d'entretiens mobilisés dans le texte peuvent être retrouvés en langue originale en annexe (Annexe 3).

Les expressions utilisées par les enquêtées ne sont pas les seules à demander un traitement spécial, il est le cas également de certains concepts issus des études féministes, notamment venus des Etats-Unis, et dont une traduction française n'est pas tout à fait établie « officiellement ».

En tenant compte de ces défis, nous avons pris quelques décisions concernant des termes, expressions et concepts particulièrement difficiles à traduire. Pour des termes employés par les enquêtées au cours des entretiens, ils sont accompagnés systématiquement d'une note de bas de page explicative. Un cas particulier est celui du terme « *pardo, parda* », un terme « fourre-tout » utilisé dans le recensement de la population brésilienne pour désigner ceux qui ne se reconnaissent pas ni comme blancs, ni comme noirs (ni comme indigènes ou asiatiques). Pour ce terme, nous avons choisi d'employer le mot « métis, métisse », justement du fait de son imprécision qui nous paraît assez descriptive de la catégorie des « *pardos* ». Similairement, les mots « *periférico, periférica* » ou « *periferia* » décrivent plus que simplement l'espace physique des périphéries urbaines, une expérience sociale située marquée par la dichotomie entre la position sociale « périphérique au *mainstream*, aux villes, au statut quo blanc, conservateur, de classe moyenne, et aux classes dominantes »¹⁴ qui caractérise les populations *pérféricas*, et le fait que les *periferias* sont aussi des « espaces hybrides et interstitiels de négociation conflictuelle entre mondes et cultures » (Rocha; Silva; Pereira, 2015, p. 101). En raison de cette spécificité, nous avons retenu les termes en portugais.

Concernant les concepts féministes importés, nous avons choisi de traduire *agency* par « marge de manœuvre »¹⁵ ; pour *empowerment*, nous avons retenu le terme en anglais, car il tient compte des deux éléments clé du concept : le pouvoir et le processus (Bacqué, Biewener 2013), ce que les traductions « capacitation » et « émancipation » ne possèdent pas ; ses déclinaisons « *empowering* », « *empowered* », nous les avons aussi retenue en anglais. De la même manière, nous avons retenu le mot anglais *care*, car la traduction « soins » n'évoque pas les dimensions d'inégalités systémiques liées à ce type de travail. Nous espérons ainsi pallier aux défis qui s'imposent habituellement dans les recherches multilingues.

¹⁴ Rocha R., Silva J., Pereira S., "Imaginários de uma outra diáspora: consumo, urbanidade e acontecimentos pos-periféricos", *Galáxia* (São Paulo, Online), n. 30, dez. 2015, p.100.

¹⁵ Caseau, A.; Paz, D.: « Agency ». DICTIONNAIRE DU GENRE EN TRADUCTION / DICTIONARY OF GENDER IN TRANSLATION / DICCIONARIO DEL GENERO EN TRADUCCION. ISSN: 2967-3623. Mis en ligne le 12 mai 2022, consulté le 31 mars 2023. Disponible sur : <https://worldgender.cnrs.fr/en/entries/agency/>

Pour la réalisation de cette thèse, notre point de départ a été l'énigme de l'adhésion des femmes des périphéries urbaines de São Paulo à des églises de matrice pentecôtiste. En partant d'un point de vue intersectionnel, cette adhésion est paradoxale parce qu'elle concerne des femmes particulièrement exposées à la précarité, à des inégalités et discriminations de genre, « race » et classe, et à des situations de surcharge et matrifocalité, qui adhèrent à des églises dont la rhétorique est principalement fondée sur une conception patriarcale – historiquement typique des classes moyennes blanches – de la conjugalité et de la parentalité. En outre, le projet sociétal pentecôtiste, défendu par le groupe politique connu comme « le Bloc Evangélique », est un projet socialement conservateur mais économiquement libéral, ce qui ferait de l'adhésion des femmes periféricas aux églises – qui lancent et soutiennent ces candidats politiques – une action contre leurs propres intérêts.

Alors que l'expérience des femmes periféricas est fortement influencée par leur manque de ressources et leur pauvreté, leur adhésion au pentecôtisme ne peut pas être expliquée seulement par la variable économique. C'est-à-dire que, si la Théologie de la Prospérité promeut la possibilité d'un paradis sur terre à travers l'intervention divine sur la vie des individus, en indiquant la prospérité économique comme principal signe de réussite spirituelle, notre recherche montre que cet aspect est peu explicatif de l'adhésion des femmes défavorisées. Cela est dû au fait que les problèmes qu'elles rencontrent sont informés par leur expérience sociale – qui est traversée par des multiples rapports de pouvoir asymétriques, concernant certes leur classe sociale mais aussi leur genre et leur « race », dans un pays marqué encore aujourd'hui par la colonialité du pouvoir (Quijano, 2000) – et se traduisent de forme plus importante par le cumul de responsabilités professionnelles et familiales, et par des problèmes de conjugalité et de parentalité.

On pourrait penser alors que ce que cherchent les femmes periféricas dans les églises pentecôtistes serait la composante néopatriarcale de l'offre pentecôtiste, qui consiste à « reformer » des féminités et masculinités de manière à les insérer par là dans un modèle familial de type « moderne » typique des classes moyennes blanches. Cependant, alors que dans certains cas la conversion au pentecôtisme du conjoint (homme) puisse entraîner des véritables améliorations dans les conditions de vie du couple, la mise en place d'un marché patriarcal de type « classique » (où la femme échange sa subordination par la protection économique et sexuelle de l'homme) n'est pas systématique et elle n'est pas garantie. Au contraire, nous avons

constaté que souvent la conversion du conjoint ne se fait pas, ou alors ne se traduit pas par des transformations de comportement significatives. Dans certains cas, l'adhésion au pentecôtisme peut faire que les femmes continuent dans des situations conjugales d'oppression et de violence une fois qu'elles sont encouragées, dans les églises, à rester en couple dans l'espoir que Dieu « transforme » le conjoint – la séparation et le divorce étant fortement découragés, voire sanctionnés. Egalement, parmi nos enquêtées, l'objectif de convertir le conjoint n'a jamais été évoqué comme *motivation* pour leur propre conversion, mais comme quelque chose de secondaire. L'édification spirituelle de la famille est souvent vue comme une fonction féminine dans les églises pentecôtistes, mais elle ne se présente comme un objectif pour les femmes pentecôtistes que lorsqu'elles sont déjà converties elles-mêmes. Ainsi, notre troisième hypothèse peut être infirmée : malgré les inégalités sociales, l'ordre patriarcal n'est pas vu comme une nécessité au détriment de l'offre de dépatriarcalisation proposée par le féminisme. Nous avons au contraire observé parmi nos enquêtées pentecôtistes, même lorsqu'elles adhèrent à l'idée de l'autorité masculine dans la famille, des discours encourageant l'autonomie économique et émotionnelle des femmes. La dimension néopatriarcale de l'offre pentecôtiste n'est pas centrale dans le choix des femmes défavorisées, même si elle en constitue une importante partie de cette offre. Plutôt, l'impossibilité de résoudre des problèmes « toute seule » et le besoin d'accueil émotionnel est ce qui mène, de manière générale, les femmes des périphéries urbaines aux églises pentecôtistes, mais aussi aux associations féministes.

Les femmes des periferias qui, à l'inverse, ont l'occasion de bénéficier de l'aide proposée par des associations féministes, y trouvent une véritable ressource. Dans ces associations, les problèmes rencontrés par les femmes sont expliqués par l'existence des rapports de genre (et, souvent également, de façon intersectionnelle, des rapports de « race » et de classe) inégalitaires, tenus comme injustes et injustifiés, et qui doivent être donc transformés à tous les niveaux, une fois que ces inégalités font partie de la structure même des sociétés. Lorsqu'une femme est victime de violence conjugale, l'offre féministe y verra non seulement une agression d'un individu sur un autre, mais un acte qui existe dans le contexte plus large de violences faites aux femmes, qui sont comprises comme conséquence des rapports inégaux systémiques entre hommes et femmes. Les solutions proposées suivront donc cette ligne, en priorisant la sécurité et le bien-être de la femme agressée – certaines associations féministes spécialisées dans ces cas, comme ASBRAD, proposeront de l'aide dans le sens de protéger la femme, avec l'ouverture d'un procès contre le conjoint, la demande de divorce, l'aide psychologique à la femme et les enfants etc. En outre, l'offre féministe propose aussi des formes d'engagement

militant et/ou politique dans l'objectif d'éviter la persistance de ces inégalités systémiques – dont les effets sont éprouvés directement par les femmes dans leur vie quotidienne.

Cependant, la solution féministe demeure très peu accessible pour les femmes des *periferias*, en raison notamment du fait que, à l'instar des églises pentecôtistes qui sont très nombreuses, particulièrement dans les quartiers défavorisés des périphéries urbaines, l'offre de résolution de problèmes féministe est rare, peu financée et, en général, peu connue – même les femmes qui connaissent le mouvement féministe peuvent ne pas être au courant de l'aide qui peut leur procurer les associations féministes.

L'adhésion massive des femmes des *periferias* au pentecôtisme, pourtant, ne peut pas s'expliquer par l'efficacité des solutions proposées par les églises pour résoudre les problèmes de genre, classe et « race » qu'elles rencontrent. Plutôt, ces églises offrent un « refuge émotionnel » permanent, disponible et accueillant – à travers les groupes de femmes qui existent dans de nombreuses églises pentecôtistes, où des rapports de solidarité peuvent se créer entre des femmes, mais également dans le rapport avec les travailleurs et travailleuses des églises, et même avec les pasteurs. Ce refuge émotionnel peut comprendre aussi le rapport que certaines femmes pentecôtistes entretiennent directement avec Dieu, à qui elles s'adressent à travers des prières, pendant le culte religieux et à la maison.

L'analyse des expériences des femmes soit avec l'offre pentecôtiste, soit avec la féministe, nous a permis d'évaluer la validité de nos hypothèses et d'observer qu'effectivement, les églises pentecôtistes permettent la création d'importants réseaux de support entre femmes qui peuvent devenir des systèmes de support à part entière, quoique cela ne soit pas vrai dans *toutes* les églises de matrice pentecôtiste. Il est important d'observer que la création de ces réseaux se fait aussi dans les associations féministes, de manière plus délibérée, en vue de l'importance et de l'encouragement de la sororité et de l'entraide dans les espaces féministes. Nous avons également vérifié que la vision du monde et des rapports sociaux pentecôtiste crée un sentiment de rassurance auprès de certaines femmes à travers la stabilisation du réel incertain par l'intervention divine et par la présence de limites rassurantes.

La thèse principale que nous défendons, ainsi, comprends l'hégémonie de l'offre pentecôtiste parmi les femmes défavorisées comme étant due plutôt à la densité et à l'importance de cette offre qu'à sa nature. En d'autres mots, l'offre pentecôtiste n'est ni plus adaptée aux besoins et aspirations des femmes des périphéries ni plus efficace que le féminisme lorsqu'il s'agit de proposer des solutions à leurs problèmes. Plutôt, la saturation des espaces public et médiatique par l'offre pentecôtiste et la présence surplombante de la religiosité dans

la société brésilienne font que d'autres offres, comme le féminisme, soient presque complètement invisibilisées et, donc, desconsidérées ; cette saturation fait que, naturellement, ces espaces de refuge émotionnel que sont les églises pentecôtistes se trouvent disponibles de manière permanente et accessible aux femmes dans les périphéries urbaines. Cela nous mène à la conclusion que l'apport principal du pentecôtisme aux femmes periféricas ne se résume pas à des possibles solutions véritables aux problèmes qu'elles rencontrent, mais comprend surtout le soulagement et le réconfort émotionnel par rapport à ces problèmes. Les cas des femmes déconverties du pentecôtisme, bien comme celui de celles ayant un profil « hybride » entre l'offre pentecôtiste et l'offre féministe viennent confirmer cette conclusion. Dans le cas des déconverties, parce que la déconversion s'opère dès que l'église ne remplit plus son rôle de « refuge émotionnel » et que les valeurs conservatrices du pentecôtisme prennent le devant de la scène. Et, dans le cas des profils « hybrides » car, pour ces femmes, le féminisme et le pentecôtisme remplissent des rôles complètement différents : l'offre féminisme fourni la possibilité d'un véritable *empowerment* individuel et collectif, et propose des solutions concrètes pour la résolution des problèmes de genre, « race » et classe, alors que le pentecôtisme fourni plutôt un espace d'accueil émotionnel dissocié du social.

PLAN DE LA THESE : LES ETAPES DE LA DEMONSTRATION

Pour commencer notre raisonnement, dans notre première partie, intitulée « Les femmes periféricas de Sao Paulo : l'expérience sociale partagée et le pentecôtisme comme recours », nous partons de l'expérience sociale que partagent les femmes des periferias pour essayer de comprendre leur expérience religieuse et notamment le choix – ou non – par l'offre pentecôtiste. En réinscrivant l'expérience des femmes dans une trajectoire socio-historique plus large, nous constatons l'influence du passé colonial du Brésil dans la construction des féminités et des masculinités typiques des périphéries, où les rapports de genre sont souvent caractérisés par la surcharge de la femme et par l'irresponsabilité, voire absence, de l'homme. Sans surprise, les problèmes liés à la famille et à la conjugalité sont l'une des raisons le plus évoquées par les femmes pour expliquer leur adhésion au pentecôtisme, parmi nous enquêtées. Nous avons également constaté que le recours de ces femmes au religieux dans le but de résoudre ces problèmes – bien comme des problèmes financiers, de santé, etc. – peut être expliqué en partie par la présence d'une importante religiosité dans la société brésilienne. Comme nous le verrons, l'Etat brésilien et l'église catholique ont été depuis l'époque colonial des « partenaires », et

l'assistance aux populations défavorisées a été depuis cette époque considérée comme la responsabilité de la religion.

Nous abordons ensuite, dans notre deuxième partie, « Comment résoudre ses problèmes de genre ? Le pentecôtisme et le féminisme comme offres de résolution de problèmes », les deux principales offres disponibles aux femmes periféricas, et les solutions qu'elles leur proposent. Nous constatons que l'offre féministe, quoiqu'historiquement éloignée des femmes défavorisées et racisées au Brésil, présente aujourd'hui un champ discursif certes plus fragmenté, mais aussi plus diversifié et, par conséquent, mieux équipé pour répondre aux besoins et aspirations spécifiques de groupes de femmes auparavant invisibilisés. Bien que le courant le plus visible du féministe, aujourd'hui, soit un courant « libéral », fortement centré sur les questions de choix personnel, il existe des espaces – notamment des espaces associatifs – qui peuvent être une véritable ressource pour les femmes periféricas, ce que nous constatons dans nos observations dans les associations ASBRAD et UMSP, l'une d'elles plus investi dans la réponse aux besoins pratiques des femmes qui y participent, et l'autre, dans la réponse à leurs besoins stratégiques.

Nous nous intéressons ensuite à l'offre pentecôtiste, qui mobilise la Théologie de la Prospérité pour proposer des solutions exclusivement spirituelles aux problèmes des femmes, une fois que cette théologie interprète toute difficulté comme ayant une source spirituelle – en d'autres mots, l'éloignement de Dieu ou la présence d'un esprit ou démon qu'essayerait de nuire à l'individu en lui rendant malade, en détruisant son mariage, etc. Cette Théologie possède des affinités non négligeables avec le néolibéralisme, qui est visible dans la mise en accent de l'individu comme un entrepreneur de lui-même, de la liberté et la responsabilité individuelle, mais aussi dans le rapport transactionnel avec le divin et dans la perception de la prospérité matérielle comme une bénédiction. Cela fait du pentecôtisme un mouvement religieux particulièrement compatible avec le paysage social brésilien d'après la redémocratisation post-dictature militaire. Un dernier aspect de cette offre, également compatible avec le néolibéralisme, est une vision du monde où seulement l'individu existe ; le social perd définitivement son pouvoir une fois que la réalité tout entière est constamment soumise à l'intervention du transcendantal.

Pour comprendre comment cet univers symbolique est mobilisé pour apporter des solutions aux femmes des periferias, nous analysons, lors de notre troisième partie, intitulée « Notre refuge (émotionnel) : l'offre pentecôtiste et ce qu'elle apporte réellement aux femmes periféricas », ce que relatent les femmes pentecôtistes concernant les manières dont elles se sont

senties aidées et soutenues par leur adhésion religieuse. Pour la plupart, l'aide qu'elles reçoivent est essentiellement d'ordre émotionnelle, et concernent souvent l'accueil de leurs émotions et souffrances, l'appartenance à une communauté, et la rassurance émotionnelle. Alors que cela n'est pas nécessairement ce qu'elles cherchent à l'église, la prise en charge émotionnelle est ce qu'est désignée par les enquêtées comme leur principale motivation pour le maintien de leur fréquentation des églises pentecôtistes. Au-delà de cette prise en charge émotionnelle, la mise en accent sur la nécessité de rompre avec le passé et de « renaître en Dieu » peut, dans certains cas, amener à des améliorations des rapports de genre et familiaux chez les pentecôtistes, lorsque des « conversions de genre » et de « race » ont lieu. Ces conversions concernent à la fois hommes et femmes, qui changent radicalement leurs pratiques et rapports de façon à réaliser des féminités et des masculinités « bibliques » ou « morales ». Dans un contexte d'inégalités intersectionnelles, c'est-à-dire, d'inégalités sociales, de genre et de race — l'héritage de la matrice coloniale qui a pendant des siècles organisé les rapports de genre, de race et de classe au Brésil de manière asymétrique, dont la naturalisation garantit la perpétuation de ces inégalités —, les églises de matrice pentecôtistes peuvent apporter des changements importants à la vie des hommes et des femmes qui leur permet d'atteindre des formes hégémoniques, typique des classes moyennes blanches, — et, dans une certaine mesure, désirables — de modèle familial (et, par conséquent, de marché patriarcal), et d'expérience de genre auxquels ils n'ont pas accès du fait de la propre construction sociale de la société brésilienne. En periferia, cette conversion vers un modèle familial traditionnel, historiquement « blanc », caractérisé par la soumission féminine et l'autorité masculine, peut paraître fortement souhaitable une fois qu'elle peut signifier, pour les femmes, une plus grande responsabilisation du conjoint envers la famille. Ce modèle familial est pourtant très patriarcal et pour cette raison le « succès » de ces reformes de la masculinité doit être nuancé.

Lors de la quatrième partie, « Des solutions magiques à des problèmes réels : les limites et contradictions d'une offre toujours hégémonique », nous aborderons les limites vécus par certaines enquêtées du pentecôtisme en tant qu'offre de résolution de problèmes. Nous montrerons que le support émotionnel qu'elle offre aux femmes est très dépendent de leur soumission aux principes de l'église, dont elles peuvent être exclues si elles ne se conforment pas à l'hétérosexualité, et aux attentes par rapport à leur rôle de filles et femmes soumises et vertueuses. L'accent mis sur la vie familiale — seule manière de réaliser les rôles complémentaires assignés aux femmes et aux hommes — signifie aussi que, après leur conversion, si des problèmes conjugaux existent, les femmes sont encouragées à attendre

l'action divine pour « transformer » le conjoint, et peuvent ainsi rester dans des situations familiales conflictuelles et dangereuses pendant de longues années. Ceci explique pourquoi l'aspect conservateur et néopatriarcal du pentecôtisme ne peut pas être dissocié de l'offre en soi, même si dans certains cas la conversion du couple peut effectivement améliorer les rapports de genre. L'offre pentecôtiste, malgré sa relative efficacité pour apporter des solutions aux femmes des periferias, n'est pas tout à fait adaptée à ce rôle parce que son projet sociétal a des bases essentiellement discriminatoires. En voulant restaurer un ordre « biblique » qui aurait été corrompu par les changements des mœurs, le pentecôtisme se lie indissociablement à l'antiféminisme et à l'ancien projet politique de « blanchiment » de la population brésilienne, quoiqu'il s'agisse plutôt d'un blanchiment « moral ». En d'autres mots, malgré le fait que les personnes noires et métisses soient particulièrement nombreuses à s'affilier au pentecôtisme, les modèles de genre et de conjugalité que les églises promeuvent découlent de modèles historiquement « blancs » ; en imposant ces modèles comme étant la seule possibilité de légitimité aux yeux de Dieu, le pentecôtisme efface l'historicité des modèles de genre présents dans les periferias, et encourage l'assimilation d'un modèle typiquement « blanc » de classes moyennes.

Finalement, nous montrerons dans quelles mesures les offres féministe et pentecôtiste peuvent être comparées et, finalement, nous essayerons de démontrer que le succès pentecôtiste auprès des femmes des périphéries urbaines est moins dû à l'efficacité de leur offre de résolution de problèmes qu'à la densité de cet offre, basée sur la compétition entre une poignée d'églises pentecôtistes qui sont, en réalité, des entreprises multinationales (et qui se comportent en tant que tel) ayant une forte emprise sur le gouvernement brésilien. Ainsi, alors que l'offre féministe pourraient mieux convenir aux problèmes rencontrés par les femmes des périphéries urbaines, cette offre leur reste peu connue, peu nombreuse et très peu financée, en comparaison aux églises pentecôtistes. Le choix des femmes des periferias pour le pentecôtisme, pourtant, reste raisonnable puisque malgré ses limites et les contradictions qui le caractérisent, il demeure une ressource accessible.

INTRODUCTION

La première partie de notre thèse vise à donner, en général, un panorama des problèmes rencontrés habituellement par les femmes des périphéries urbaines de São Paulo – les femmes « *periféricas* » ou « des *periferias* », termes en portugais, souvent utilisées par ces mêmes femmes, et que nous utiliserons également au cours de la thèse pour faire référence à une expérience sociale spécifique. En ce premier chapitre, nous défendons l'idée que ces problèmes sont fréquemment issus de leur position en tant que femmes, défavorisées et majoritairement racisées, dans les rapports de genre, « race » et classe qui caractérisent le monde social brésilien aujourd'hui.

Pour cette argumentation, nous mobilisons deux concepts qui y seront fondamentaux : l'expérience sociale (Dubet, 1994) et la colonialité du pouvoir (Quijano, 2000) une fois que rendre compte de l'expérience sociale des femmes des périphéries urbaines signifie comprendre qu'elle est fortement marquée par des différentes dimensions de la colonialité. Ce dernier concept est particulièrement efficace dans notre objectif de comprendre les expériences des femmes périphériques de São Paulo, une fois qu'il montre que les inégalités de « race », classe et genre qui caractérisent les rapports de pouvoir au Brésil persistent en raison d'une constante réaffirmation de la naturalité de l'organisation du travail – et de l'ensemble des sphères sociales – autour du genre et de la « race ». Ainsi, pour nous intéresser aux choix d'offre de résolution de problèmes réalisés par les femmes des *periferias*, il est nécessaire d'abord comprendre ce que réunit ces femmes – en d'autres mots, les caractéristiques de leur expérience partagée.

Si leur adhésion massive aux églises de matrice pentecôtiste paraît paradoxale justement en raison de leur expérience en tant que femmes défavorisées, majoritairement noires et métisses dans un pays encore marqué par les conséquences d'un projet national de blanchiment de la population à travers le métissage (Nobles, 2015 ; Devulsky, 2021), elle ne l'est pas pour autant. Nous le verrons au cours de cette première partie, les inégalités de « race », classe et genre créent des formes de féminité et masculinité spécifiques dans le contexte « matrifocal » des périphéries urbaines brésiliennes, où les femmes sont typiquement surchargées par le cumul de responsabilités liées à la famille et au travail, et les hommes sont déresponsabilisés, voire absents. La colonialité du pouvoir, ainsi, porte une forte influence sur les problèmes que

rencontrent ces femmes, mais aussi ferme les portes pour que ces problèmes puissent être résolus de manière « séculaire », avec le recours à des services publics et privés comme des hôpitaux, avocats, psychologues, entre autres.

Ce manque de ressources allié à une « tradition » typiquement brésilienne, où Etat et religion se font « partenaires » dans la gestion du pays (Mourier, 2013), fait que la religion occupe une place privilégiée dans la prise en charge des problèmes des populations défavorisées. Le recours au pentecôtisme, alors – notamment pour les femmes défavorisées – n’a rien d’un paradoxe, il s’inscrit plutôt dans le continuum de cette tradition où la religion pallie aux absences de l’Etat, comme nous le verrons dans nos chapitres suivants.

I – LES FEMMES PENTECOTISTES : LE PARADOXE DE CE CHOIX RELIGIEUX

QUI SONT LES FEMMES PENTECOTISTES ? UNE BREVE ANALYSE SOCIODEMOGRAPHIQUE DE LA POPULATION ETUDIEE

S’intéresser à l’expérience sociale des femmes pentecôtistes passe avant tout par la compréhension de ce qu’unit ces femmes, ce qu’elles partagent et par conséquent, ce qui va orienter leurs choix d’offre de résolution de problèmes. Il est évident que la nature de l’offre en soi porte une influence sur le choix ou le rejet de l’offre par l’individu, mais l’expérience partagée – les épreuves, par exemple – nous apportent également une importante clé de compréhension dans le cas de notre recherche ; ainsi, en nous intéressant aux éléments communs de l’expérience de ces femmes, c’est-à-dire, la position qu’elles occupent dans les rapports de genre, « race » et classe, nous serons plus à même de comprendre les logiques d’action qu’elles mobilisent pour faire face aux épreuves qui caractérisent leur expérience commune.

Parmi nos 46 enquêtées, 25 étaient des femmes pentecôtistes qui fréquentaient de manière régulière une église de matrice pentecôtiste au moment de nos entretiens ; en majorité, elles ont été contactées lors de mes observations dans des églises pentecôtistes, ou à travers la mobilisation de nos réseaux de connaissances. Quant aux enquêtées non-pentecôtistes – en comprenant celles qui n’ont aucune religion et celles qui fréquentent une religion autre que le l’évangélisme pentecôtiste –, elles étaient 19, dont 5 ayant quitté le pentecôtisme pour des raisons diverses ; les autres 14 enquêtées ont été rencontrées soit dans une association féministe (ASBRAD ou UMSP) soit à travers mon réseau personnel.

De manière à mieux entrevoir qui sont nos enquêtées, en les situant socialement, nous avons élaboré une série de tableaux à partir de données sociodémographiques recueillies auprès de ce groupe. Alors que ces données ne sont pas suffisamment larges au point d'en dégager des généralisations concernant les différences entre les femmes pentecôtistes et les femmes non-pentecôtistes, elles sont fortement représentatives d'une expérience sociale partagée, dont l'analyse nous permettra d'élargir notre compréhension de cette expérience sociale, et des manières dont les femmes la naviguent.

Tableau 1 : Age

Age	Pentecôtistes (%)	Non-pentecôtistes (%)
18-24	2 (8%)	1 (5,2%)
25-29	2 (8%)	1 (5,2%)
30-39	8 (32%)	6 (31,5%)
40-49	5 (20%)	5 (26,3%)
50-64	5 (20%)	6 (31,5%)
65+	3 (12%)	0
Total	25 (100%)	19 (100%)

En termes d'âge, la tranche la plus représentée par nos enquêtées est entre 30 et 64, ce qui signifie qu'elles sont, en général, des femmes adultes, en âge de procréation et actives professionnellement. Les données concernant l'état matrimonial (Tableau 2) sont ainsi justifiées : en majorité, nos enquêtées, pentecôtistes ou non, sont mariées, bien qu'elles soient aussi nombreuses à être séparées ou divorcées dans les deux groupes. Dans le groupe des enquêtées pentecôtistes, le nombre de femmes célibataires est expliquée par le numéro supérieur de femmes jeunes (entre 18 et 29 ans) dans ce groupe.

Cette différence apparaît également dans le tableau concernant le nombre d'enfants de chaque femme ; notamment, l'âge de certaines enquêtées pentecôtistes est ce qui fait que, dans ce groupe, elles soient nombreuses à ne pas avoir d'enfant. Parmi celles qui sont mariées ou séparées, elles ont majoritairement seulement deux enfants.

Tableau 2: Etat matrimonial

Etat Matrimonial	Pentecôtistes (%)	Non-pentecôtistes (%)
------------------	-------------------	-----------------------

Célibataire	5 (20%)	2 (10,5%)
Concubinage	1 (4%)	3 (15,7%)
Mariée	11 (44%)	7 (36,8%)
Divorcée/séparée	5 (20%)	6 (31,5%)
Veuve	3 (12%)	1 (5,2%)
Total	25 (100%)	19 (100%)

Dans le groupe des non-pentecôtistes, malgré le moindre nombre de femmes jeunes et aussi de célibataires, la majorité des enquêtées se concentre entre aucun enfant, ou seulement un. Ces données peuvent être significatives lorsque nous nous intéressons aux données concernant les catégories socio-professionnelles (CSP) de nos enquêtées (Tableau 4), qui montrent des importantes différences de classe et activité professionnelle entre le groupe des pentecôtistes et celui des non-pentecôtistes. En effet, nos enquêtées pentecôtistes se situent *le plus souvent* dans les classes populaires, et les non-pentecôtistes, dans les classes moyennes – la majorité d’entre ces dernières (31,5%) faisant partie de la CSP « cadre ou profession intellectuelle supérieur », ce qui signifie nécessairement la réalisation de longues études et, en général, un report temporaire de la constitution d’une famille. Au contraire, nos enquêtées pentecôtistes sont plus nombreuses à se retrouver dans des positions plus précaires, moins qualifiées, voire sans aucune activité professionnelle – ce qui peut s’expliquer par des possibles manques d’opportunité du fait de leur position sociale, une pression économique plus importante dans le sens d’intégrer le marché de travail (et rapporter au foyer un revenu) que dans le sens de faire d’études plus longue, mais aussi par les valeurs familialistes dans les églises pentecôtistes. Parmi les enquêtées pentecôtistes plus âgées, il n’était pas rare qu’elles aient été « interdites » d’exercer une activité professionnelle par le conjoint – ou qu’elles aient elles-mêmes fait le choix d’en arrêter –, après la naissance de leurs enfants, dans l’objectif de consacrer l’intégralité de leur temps aux tâches ménagères et de *care*.

Tableau 3: Nombre d’enfants

Nombre d’enfants	Pentecôtistes (%)	Non-pentecôtistes (%)
Aucun	7 (28%)	5 (26,3%)
1	2 (8%)	6 (31,5%)

2	12 (48%)	4 (21%)
3	1 (4%)	0
4	1 (4%)	2 (10,5%)
5+	2 (8%)	2 (10,5%)
Total	25 (100%)	19 (100%)

Egalement important de noter dans les Catégories Socio-Professionnelle des enquêtées est que, dans le groupe des femmes non-pentecôtistes, le nombre de retraitées est supérieur à celui du groupe des pentecôtistes malgré le fait que ce dernier comprend davantage de femmes en âge de retraite. Cela est dû à l'absence de carrière professionnelle parmi les femmes pentecôtistes plus âgées, comme nous l'avons déjà remarqué ; elles comptent donc, pour vivre, avec la retraite du mari, l'aide financière des enfants, ou d'un petit revenu lié à une activité informelle – comme la vente non-régularisée de produits alimentaires faits maison. Parmi nos enquêtées pentecôtistes, ces activités informelles apparaissent comme une source de revenu commune, soit-elle en complément du revenu du conjoint, soit comme source unique de revenu du foyer, quoique cela soit plus rare. Ces données reflètent ce que nous savions déjà, c'est-à-dire, que les femmes défavorisées sont plus exposées au travail informel – d'où sa moindre importance parmi le groupe des enquêtées non-pentecôtistes, où les femmes des classes moyennes sont surreprésentées.

Tableau 4: Catégorie socio-professionnelle

Equivalent CSP France	Pentecôtistes (%)	Non –Pentecôtistes (%)
Agriculteurs exploitants	0	0
Artisans, commerçants, chefs d'entreprise	0	1 (5,2%)
Cadres et professions intellectuelles supérieures	1 (4%)	6 (31,5%)
Professions intermédiaires	4 (16%)	3 (15,7%)
Employés	3 (12%)	4 (21%)
Ouvriers	1 (4%)	0

Retraités	1 (4%)	2 (10,5%)
Etudiants	4 (16%)	1 (5,2%)
Sans activité professionnelle	6 (24%)	0
Activité informelle	5 (20%)	2 (10,5%)
Total	25 (100%)	19 (100%)

Notre tableau concernant la « race » de nos enquêtées (Tableau 5) nous est également utile à comprendre ces différences, une fois que le groupe des pentecôtistes est très majoritairement constitué de femmes socialement perçues comme noires et métisses et le groupe des non-pentecôtistes, de femmes blanches. Comme nous verrons, au Brésil les catégories de la « race » et de la classe sociale sont profondément imbriquées, et de ce fait nous pouvons observer une forte corrélation entre le fait d’être une femme racisée et le fait d’appartenir aux classes populaires – et, dans le cadre de notre recherche, le fait de fréquenter une église pentecôtiste. En général, notre échantillon semble suffisamment représentatif de la population féminine pentecôtiste, formée en général par des femmes racisées, issues des classes populaires : en 2019, une enquête Datafolha a constaté que les femmes étaient 57% des évangéliques au Brésil, et que la totalité des évangéliques est constituée en 59% de personnes noires ou métisses¹⁶.

Pourtant, il est important de rendre compte du fait qu’aucun des deux groupes n’est parfaitement homogène, et ils comprennent tous les deux de femmes de différentes classes sociales, avec des expériences sociales diverses, lesquelles vont porter une influence importante sur leur rapport avec les offres de résolution de problèmes féministe et pentecôtiste. Surtout, il nous est nécessaire d’éviter toute considération déterministe, en associant arbitrairement une adhésion aux femmes en fonction de leur classe sociale ou « race ».

Tableau 5 : “Race”

“Race” ou “couleur”	Pentecôtistes (%)	Non-pentecôtistes (%)
Blanche	8 (32%)	12 (63,1%)
Noire ou métisse	16 (64%)	6 (31,5%)

¹⁶ Pour référence, la même enquête indique que les femmes étaient, à ce moment, 52% de la population brésilienne. Une autre enquête, réalisée par l’IBGE en 2022, informe que le groupe des personnes « negras » (c’est-à-dire, la somme de la population noire et métisse) correspondait à 56,1% de la population totale.

Asiatique	1 (4%)	1 (5,2%)
Total	25 (100%)	19 (100%)

Notre dernier tableau, qui concerne uniquement les femmes pentecôtistes, s'intéresse aux réponses obtenues lors de nos entretiens à la question des raisons d'adhésion à l'église pentecôtistes qu'elles fréquentent actuellement. De nombreuses raisons ont été évoquées par les enquêtées, et très souvent, plus d'une seule raison.

Tableau 6 : Raisons d'adhésion au pentecôtisme

Raisons évoquées	Nombre de fois qu'elles ont été évoquées
Filiation (parents ou grand-parents)	7
Invitation d'amis/curiosité par rapport à l'église	3
Conjoint pentecôtiste	2
Problèmes conjugaux (séparation, infidélité, violence, éloignement, toxicomanie du conjoint)	6
Problèmes de santé (soi ou autres)	4
Deuil	2
Problèmes avec les enfants (comportement, toxicomanie)	2
Problèmes de santé mentale (dépression, anxiété)	3
Problèmes financiers (chômage, déclassement, précarité)	4
Abus de substances (alcoolisme, toxicomanie)	1
Problèmes spirituels (rêves, « appel divin », présence d'esprits ou démons)	3

La question de la filiation – le fait d’avoir des parents ou grands-parents pentecôtistes qui ont emmené l’enquêtée à l’église lorsqu’elle était enfant ou adolescente – apparaît comme la raison la plus souvent évoquée. D’un côté, cela est très significatif, une fois que l’adhésion de ces femmes au pentecôtisme peut être donc comprise comme la suite logique d’un vécu religieux de longue date : elles n’adhèrent pas vraiment au pentecôtisme, simplement elles ne s’en sont jamais désengagées. La question de leur conversion devient tout autre : il ne s’agit plus de savoir pourquoi se sont-elles engagées dans une église pentecôtiste, mais de comprendre pourquoi sont-elles restées.

De l’autre côté, parmi les sept enquêtées ayant évoqué la filiation comme raison d’adhésion, quatre d’entre elles ont vécu une rupture totale avec le pentecôtisme au moment de l’adolescence, souvent jusqu’à l’âge adulte, et sont ensuite retournées au pentecôtisme – jamais à la même église des parents, dans le cas de nos enquêtées – soit en quête de support face à un problème, soit, dans l’un des cas, parce qu’elle s’est mariée avec un homme pentecôtiste. De ce fait, la plupart des femmes que nous avons interrogées se sont tournées vers le pentecôtisme par choix, le plus souvent à un moment où des problèmes se sont présentés dans leur vie, auxquels elles n’étaient pas en mesure de répondre seules.

Les réponses des enquêtées pentecôtistes montrent que la conjugalité est l’une des principales sources de problèmes – avec, à moindre mesure, la santé et l’argent – qui les amènent à chercher de l’aide auprès du pentecôtisme, ce que reflète bien ce qu’ont trouvé Machado et Mariz (1997) en s’intéressant aux adhésions religieuses des femmes défavorisées : leur adhésion aux églises pentecôtistes se fonde dans la quête de résolutions à des difficultés d’ordre privée, notamment celles qui concernent l’univers familial. Cela est dû justement à la manière dont les églises pentecôtistes encadrent et proposent des solutions spirituelles, voire « magiques » à ces problèmes, à travers l’intervention du divin sur la vie matérielle de l’individu, une question que nous aborderons plus loin dans notre raisonnement.

Un autre aspect qui nous paraît particulièrement significatif dans ces réponses est le fait même de se tourner vers une institution religieuse face à des problèmes tellement divers, et dont les solutions les plus évidentes ne seraient pas retrouvées dans la religion, mais plutôt dans d’autres types d’institutions, plutôt séculaires. Il est compréhensible que ce recours à l’église soit systématique une fois que les femmes y adhèrent déjà, mais il est tout une autre question que d’essayer de comprendre comment le pentecôtisme, en particulier, vient à se présenter à elles comme une offre de résolution de problèmes à privilégier. Cela nous impose également de réfléchir au cas des femmes non-pentecôtistes et aux ressources qu’elles mobilisent pour la

résolution de leurs problèmes, notamment lorsqu'il s'agit de femmes des périphéries urbaines, qui partagent des nombreux éléments constituant l'expérience sociale des femmes pentecôtistes de classes populaires, bien que les recours qu'elles mobilisent pour faire face aux épreuves qu'elles partagent avec les femmes pentecôtistes sont tout autres.

Au sein de la vaste population de fidèles pentecôtistes, les expériences sont aussi fort diverses. Au cœur de cette diversité se situent des inégalités dans les rapports sociaux – de genre, lorsqu'il s'agit de comprendre l'expérience religieuse des hommes et des femmes, mais également des rapports de « race » et classe, qui comme nous pourrions le constater ensuite, créent des différences très importantes dans les rapports que les femmes entretiennent avec le monde autour d'elles et, conséquemment, avec leur religion. Il est ainsi impératif que notre recherche s'oriente à travers une perspective intersectionnelle, une fois que l'influence de ces rapports de pouvoir sur l'expérience sociale des actrices auxquelles nous intéressons ne peut pas être négligée, vu qu'elle est directement lié à la fois aux problèmes auxquels les femmes sont confrontées et aux ressources disponibles pour les résoudre.

LA PLURALITE DES EXPERIENCES DES FEMMES AVEC LE PENTECOTISME

Il n'existe pas une expérience hégémonique des femmes avec le pentecôtisme. Alors qu'en général certaines de leurs expériences sont façonnées et interprétées à travers le prisme religieux, il est nécessaire de rendre compte du fait que le pentecôtisme (bien que, par facilité, nous utilisons le terme en singulier) est pluriel, car le principe même de cette branche protestante donne suffisamment de liberté au pasteur – celui qui reçoit le Sainte Esprit dans son corps, et qui parle pour lui au moment du culte – d'interpréter la Bible comme mieux lui paraisse. Il est en fait toute une question parmi les protestants le degré de fidélité des pasteurs par rapport à la Bible, les protestants historiques étant plus inclinés à l'étude approfondi des textes (Gallagher, 2017). Il est aussi commun que des fidèles d'églises pentecôtistes traditionalistes critiquent les églises néopentecôtistes, perçues comme étant gouvernées par des pasteurs et évêques manipulateurs et avides d'argent; au contraire, les néopentecôtistes peuvent aussi critiquer les églises pentecôtistes traditionnelles en raison de leur « doctrine » (c'est-à-dire, les règles de l'église pour ses convertis) trop rigide, du manque de liberté permis aux fidèles et notamment aux femmes. Ces différents avis, opinions et manières de faire et de vivre le religieux créent entre les différentes églises à l'intérieur d'un même courant des ruptures importantes – et parfois des rivalités – qui font l'immense hétérogénéité du pentecôtisme, un mouvement décentralisé, où à chaque année de nouvelles églises voient le jour.

Soraia, évangéliste de 58 ans dont l'expérience est marquée par une forte pluralité religieuse – elle fréquente régulièrement trois églises évangéliques, dont deux pentecôtistes –, est pourtant critique de certains aspects du pentecôtisme, notamment sur le moment dans le culte religieux où le Saint Esprit parle à travers le pasteur, qui se met en transe :

« Le pentecôtiste, il "danse" trop, il fait des "pirouettes"... On dirait qu'on est dans un centre de *macumba*¹⁷. Il y a une sœur [dans une église pentecôtiste] qu'on dirait qu'elle incorporait [un esprit], on la voyait tourner les yeux. Je comprends que ce soit la manifestation du Saint Esprit, mais dans la parole de Dieu, dans la Bible, c'est écrit que le Saint Esprit est assujéti au prophète (...) alors, je pense que si [le pasteur] voit qu'il extrapole, qu'il saute comme un *Saci*¹⁸, il faut qu'il se contrôle pour ne pas scandaliser. »

Sur l'église pentecôtiste traditionnelle Congregação Cristã no Brasil (CCB), fréquentée par une de ses filles, Soraia dit :

« Je lui ai déjà tellement demandé de quitter cette église! Là-bas il n'y a pas de Parole. Enfin, si, [le pasteur] lit un verset de la Bible et l'explique à partir de choses de la vie, il parle soit de malédiction soit de bénédiction – il dit que, je sais pas, que Dieu va te punir –alors ce n'est pas la Parole pure. Ils prennent la Parole et la tordent. Je prie pour que Dieu la sorte de cette église et la mette dans une où il y a la Parole pure. »

Au-delà de l'hétérogénéité des églises de matrice pentecôtiste, il existe encore d'autres aspects qui vont orienter l'expérience des femmes avec le pentecôtisme; notamment le niveau de scolarité, la classe sociale et l'âge. Ces trois variables orientent considérablement le rapport de la fidèle avec l'église, en ce qui concerne ce qu'elle y cherche, la place de l'église dans sa vie, et son interprétation de ce qu'est dit pendant les cultes. Une femme jeune, éduquée et issue des classes moyennes peut être pentecôtiste ou néopentecôtiste; mais son rapport avec la religion sera en général différent de celui des femmes plus âgées, moins éduquées et défavorisées. Prenons comme exemple les enquêtées Melissa (27) et Karina (70), deux femmes de différentes origines sociales, qui fréquentent l'église Congregação Cristã no Brasil.

¹⁷ Instrument musical utilisé fréquemment dans les cultes religieux afro-brésiliens. Le mot « macumba » est devenu dans le parler populaire un terme péjoratif pour nommer des différentes pratiques liées à ces religions.

¹⁸ Figure du folklore brésilien, un jeune garçon noir unijambiste, qui se déplace en sautant.

Lors de mon entretien avec Karina, j'étais enceinte, ce que l'a encouragée à partager des expériences liées à ses sept grossesses, et à la maternité en général. Femme au foyer née à l'état du Pernambuco, au Nord-est brésilien, Karina a la peau assez mate pour qu'elle se considère « métisse » [*morena*], mais son mari était blanc – au point que certains de leurs enfants ont la peau très claire et des yeux bleus ou verts. Karina m'a dit que quand une de ses filles – blanche, aux yeux bleus – est née, la sage-femme qui a fait son accouchement lui a imploré de lui « offrir » sa fille :

« Elle m'a dit que j'en avais déjà deux, j'aurais pas besoin d'une troisième fille. Elle a même pleuré pour que je lui la donne, en disant qu'elle donnerait à ma fille tout ce qu'elle voudrait, qu'elle l'élèverait bien. »

Cette apparente contradiction entre l'apparence physique de la mère et de la fille lui a valu des réflexions pendant des années. Des voisins et de gens de son entourage lui disaient, lorsqu'ils la voyaient avec sa fille, qu'il était impossible « qu'une si jolie petite fille » soit son enfant. Ce type de commentaire était fréquent, ce que la mettait en colère et la blessait énormément. Lorsqu'elle m'a raconté tout cela, j'ai cru qu'au cours de l'entretien elle me parlerait d'autres situations de racisme vécu, mais une fois que j'ai parlé ouvertement de ce sujet, elle m'a dit qu'elle n'avait jamais vécu de discrimination. Même cette expérience, avec ses filles blanches, qui l'a tellement blessée, elle ne l'interprète pas comme de la discrimination; pour elle, il était plutôt question de « l'ignorance » des voisins, de leur mauvaise foi et peut-être de leur jalousie – de fautes individuelles.

Plus tard, dans l'entretien, lorsque je lui ai présenté des vidéos qui montraient une vision clairement sociale des inégalités de genre et de « race » (l'un sur le partage des tâches à la maison et double journée des femmes ; et l'autre présentant de manière simple des statistiques sur le racisme au Brésil), elle a eu le même type de lecture individualisatrice des questions soulevées par les vidéos. L'aspect systémique des inégalités de genre et de « race » lui échappait, et elle les interprétait comme des failles morales individuelles qui seraient soumises à un jugement divin. « Dieu nous a créés tous égaux et nous ne devons pas traiter les personnes différemment », disait-elle. Elle ne connaissait non plus l'existence de mouvements sociaux contre le racisme, le machisme, etc. et lorsque je lui ai expliqué, superficiellement, leurs objectifs, elle a dit que « si cela existe, je suis d'accord avec eux ».

Melissa, elle, a une vision du monde beaucoup plus séculaire – elle réalise sa deuxième licence, elle a eu un travail rémunéré pendant presque 10 ans, elle est née et a vécu toute sa vie dans une région urbaine, elle a accès à Internet, elle fait partie des classes moyennes, et elle est une jeune femme blanche. Ce que l'église lui apporte de positif est très similaire à ce qu'elle apporte à Karina : une facilité à faire face à des problèmes, à travers le placement de son « destin » (ou du déroulement d'une situation spécifique) dans les « mains de Dieu » ; une diminution de l'incertitude de la vie que les entoure à travers la foi qu'elles retrouvent à travers les paroles des pasteurs et dans l'amitié des autres fidèles. En d'autres mots, il s'agit d'une forme de consolation par la religion¹⁹. Il est clair que pour Karina, comme pour Melissa, l'église qu'elles fréquentent fonctionne comme une source de support, tel que l'entend Danilo Martuccelli (2002), c'est-à-dire comme quelque chose qui soutient l'individu et qui lui permet de faire partie des relations sociales:

« La notion de support vise donc à saisir [l'] ensemble hétérogène d'éléments, réels ou imaginaires, tissées au travers de liens avec les autres ou avec soi-même, passant par un investissement différentiel des situations et pratiques, grâce auquel l'individu se tient, parce qu'il est tenu, et est tenu, parce qu'il se tient, au sein de la vie sociale. »²⁰

L'église occupe pourtant une place beaucoup plus large – quoique pas nécessairement plus importante – dans la vie de Karina que dans celle de Melissa, ce que peut être attribué à un ensemble de variables liées à leurs conditions de vie. Extérieurement, elles portent toutes les deux les « marqueurs » des femmes évangélistes appartenant à une église pentecôtiste traditionaliste: les cheveux longs que l'on interdit de couper, l'absence de maquillage, le port de jupes longues. Cependant, leurs expériences sont assez différentes: pour Melissa, l'église fait partie de son système de support émotionnel, et elle a « façonné [son] chemin », mais l'église n'est pas la seule médiatrice de son rapport au monde social – dans ses réflexions sur la société, sur les discriminations et d'autres questions abordées dans notre entretien, elle mobilise

¹⁹ La question de la consolation religieuse a été l'objet de très nombreuses études et réflexions, une fois qu'elle se trouve dans les fondements même de la religion chrétienne. Nous retenons celle de Klass (2014) où l'auteur définit la consolation, de par la propre nature du terme, en tant que processus inter-subjectif, où la présence d'autrui est nécessaire au reconfort émotionnel de l'individu en souffrance. Klass explique encore que « Consolation is trust in a reality outside the self » (Klass, 2014, p. 15) ; la religion, ainsi, fourni le cadre pour le partage de la souffrance de manière ritualisée, de façon à instaurer cette confiance en une réalité extérieure.

²⁰ Martuccelli, Danilo. 2002. GRAMMAIRES DE L'INDIVIDU, Paris, Gallimard, p. 78.

également des connaissances et des points de vue construits au cours de son parcours scolaire et son vécu social.

En termes de réseaux de sociabilité, celui de Melissa est beaucoup plus important, vu que au-delà des amies rencontrées à l'église, elle fréquente des amies du lycée et l'université, alors que Karina – veuve qui n'a jamais eu l'opportunité de faire d'études, en ayant été femme au foyer la majorité de sa vie – a son principal réseau de sociabilité à l'intérieur de son église, qu'elle fréquente trois fois par semaine. Son parcours de vie est similaire à celui de tant autres immigrés nordestins – elle est née au Nord-est brésilien, où elle travaillait avec sa famille dans une exploitation de coton; après son mariage elle est partie à l'état de São Paulo avec son mari, où ils se sont installés dans une ville de la campagne avec leurs enfants, et elle a encore travaillé dans des exploitations agricoles alors que son mari était vendeur ambulancier. Ayant consacré toute sa vie à élever ses 7 enfants, après la mort de son mari elle s'est retrouvée seule, et vit désormais à Guarulhos, avec une de ses filles et ses deux petits enfants. Il est à l'église qu'elle reçoit « du confort à travers la Parole Dieu », ce qui l'a aidé à traverser des différentes crises dans sa vie, notamment la perte soudaine de son mari, l'alcoolisme de son fils et aussi la perte d'un de ses beaux-fils, mais il est aussi la religion qui informe presque l'intégralité de ses opinions et perceptions :

« Il n'y a que deux chemins. Quand on commence à y aller [à l'église], à comprendre la Bible, on commence à changer. On commence à comprendre que Dieu a fait ce monde pour qu'on lui serve. (...) Alors on vit avec Dieu devant, on marche de petit en petit et doucement on y arrive. »

A la base de cette différence dans les expériences il y a la question de l'intersectionnalité. A l'exception de l'âge, ce que sépare définitivement les expériences de Melissa et de Karina ce sont la classe sociale et la « race » – deux catégories sociales dont l'analyse, en contexte brésilien, est indissociable, comme nous verrons ensuite –, qui ne distinguent pas seulement les expériences des femmes brésiliennes en général, mais aussi à l'intérieur d'une même religion et d'une même église. Si la porte d'entrée pour l'analyse de l'expérience sociale est la subjectivité des acteurs (Dubet, 1994), il nous est impératif de rendre compte de l'impact de ces différences sociales sur la subjectivité des femmes.

Ces expériences ne peuvent pas être analysées à travers un jugement de valeur superficiel où Melissa aurait un avantage sur Karina ; la place qu'occupe la religion dans la vie de ces deux femmes n'est pas une question en soi. Mais il nous intéresse de comprendre comment

l'expérience religieuse – ou son absence – est façonnée par l'expérience sociale, et pour cela, il est nécessaire, avant tout, de nous intéresser aux conditions de vie des femmes et aux problèmes qu'elles y rencontrent.

DES PROBLEMES INTERSECTIONNELS A RESOUDRE : LE VISAGE FEMININ ET RACISE DU PENTECOTISME AU BRESIL

L'étude des rapports sociaux au Brésil est aussi l'étude de la subalternité féminine. L'instauration d'un régime patriarcal, au moment de la colonisation, déstabilise le fonctionnement des sociétés locales – Amérindiennes et Africaines –, en introduisant à la fois une hiérarchie de genre fondée sur des principes religieux chrétiens, et une hiérarchie raciale qui détermine la supériorité de l'homme européen. Cette subordination des femmes perdure au-delà du régime colonial : la Constitution de 1891 définit les exclus de la citoyenneté sans même faire mention des femmes, non parce qu'elles étaient considérées comme des citoyennes, mais parce que la situation des femmes était telle que leur exclusion était une règle tacite, évidente: les femmes n'étaient pas des citoyens parce qu'elles n'étaient pas des êtres publics, mais domestiques.

Malgré un ensemble considérable d'avances sociales, la subalternité féminine, telle qu'elle est définie par Gayatri Spivak (2005), est une réalité qui n'a jamais cessé d'exister. Tout simplement, elle est aujourd'hui, de manière disproportionnée, concentrée dans des groupes spécifiques de femmes. Les femmes subalternes partagent entre elles – non une « race », classe, religion ou nationalité, mais une position située sans identité, une position qui se construit *par rapport* à des groupes dominants, et qui est définie par la non-possibilité d'action, lorsque « les lignes sociales de la mobilité, en étant ailleurs, ne permettent pas la formation d'une base d'action identifiable²¹ » (Spivak, 2005). En d'autres mots, il s'agit d'un groupe exclu du marché, de la représentation politique et légale, et de la possibilité de devenir pleinement membres d'une couche sociale dominante (Paterniani, 2015). Dans ce sens, au Brésil, la subalternité a un genre et une couleur de peau – il s'agit, de manière prédominante, des femmes socialement perçues comme noires et métisses.

Ainsi, la question qui a orienté les premières étapes de notre recherche concernait, notamment, l'apparent paradoxe de l'adhésion en masse des femmes des périphéries urbaines

²¹ SPIVAK G. « Scattered speculations on the subaltern and the popular » in *Postcolonial Studies*, Vol. 8, No. 4, pp. 476 2005.

brésiliennes aux discours conservateurs des églises pentecôtistes. Ces femmes, issues des classes populaires — qui sont aussi les femmes perçues comme noires ou métisses —, forment un groupe particulièrement concerné par les inégalités et les discriminations. Certes, elles ont formé des groupes associatifs, militants et activistes — comme le Mouvement des Femmes Noires — à partir des années 1960, tout comme une prolifique production intellectuelle dans le but de lutter contre ces discriminations, en créant ainsi un véritable mouvement culturel. Mais les femmes noires et métisses brésiliennes, historiquement exposées à la privation de droits humains en général (Prestes; Paiva, 2016, p. 647), demeurent également moins bien payées que les hommes et femmes blancs et que les hommes noirs, elles sont surreprésentées dans le travail informel (sans contrat de travail) et elles sont aussi les plus touchées par le chômage et par des maladies comme l'hypertension et le diabète, selon les données recueillies par l'enquête *Portrait des inégalités de genre et race* de l'IPEA (Institut de Recherche Économique Appliquée) en 2003.

Malgré leurs meilleures positions sociales, les femmes blanches, issues des classes moyennes ou supérieures, subissent également les conséquences d'une société maternaliste (Mariano; Souza, 2015), où le rôle principal de la femme est encore considéré comme étant celui de la mère, de l'épouse, de la femme au foyer. Les revendications des féministes et leur réussite à intégrer dans la Constitution de 1988 de nombreuses lois contre la discrimination des femmes dans le marché de travail et dans la sphère politique n'ont pas été suffisamment efficaces: selon des données du TSE (Cours électorale supérieure), en 2016, parmi les députés fédéraux, seulement 10% étaient des femmes, et parmi les sénateurs, elles étaient 14%, malgré le fait qu'elles représentent 51,95% des électeurs brésiliens²².

La conquête, au cours du XX^{ème} siècle, de l'égalité juridique entre les hommes et les femmes et l'accès des femmes à l'éducation et au marché de travail formel, n'ont assuré qu'une égalité de genre relative: selon l'enquête *Portrait des inégalités de genre et de race* de l'IPEA, en 2015 les femmes travaillaient en moyenne 7,5h hebdomadaires de plus que les hommes (53,6h hebdomadaires pour les femmes et 46,1h pour les hommes), en comptant le travail rémunéré et le travail domestique, que les femmes étaient 91% à réaliser, contre 53% des hommes. La même enquête montre qu'entre 1995 et 2015 le taux d'emploi des femmes n'a pas connu d'évolutions importantes, et que les femmes noires sont celles qui rencontrent le plus de

²² TSE (2016). Eleições 2016 : mulheres representam mais de 30% dos candidatos [en ligne]. Disponible sur : <http://www.tse.jus.br/imprensa/noticias-tse/2016/Setembro/eleicoes-2016-mulheres-representam-mais-de-30-dos-candidatos> [traduction libre]

difficulté à s'insérer dans le marché de travail, avec un taux de chômage de 13,3% — contre 11,6% pour les femmes blanches, 7,8% pour les hommes blancs et 8,5% pour les hommes noirs. En ce qui concerne les arrangements familiaux, une importante augmentation des foyers monoparentaux a été constatée, représentant 7,4% de la population totale en 2018²³. De ce total, dans 90,3% des foyers la responsable était une femme — noire ou métisse dans 67% des cas, les plus touchées par la pauvreté et la misère.

En dépit de l'élection de Dilma Rousseff en 2010 et 2014, les gouvernements restent encore majoritairement masculins et conservateurs — avec pour fait nouveau l'importante pénétration de la sphère politique par des groupes religieux évangéliques, la dite « nouvelle droite » (Cowan, 2014), un mouvement initié à la fin des années 1980 et accentué au début des années 2010, qui se distingue de la droite politique laïque — c'est-à-dire, formé par des acteurs politiques qui ne sont pas rattachés à aucune religion particulière — par l'accent mis, dans leurs programmes de gouvernement et politiques, sur des questions concernant les « conduites morales » de la population, qui sont interprétées et légiférées à la lumière de la Bible. Cela comprend, par exemple, la constitution d'un important lobby qui s'oppose aux revendications des groupes féministes — comme l'accès à l'IVG et l'égalité salariale — et LGBT — comme les initiatives anti-homophobie, l'accès au mariage pour tous et l'émission de documents officiels pour les personnes transgenre. Il est donc pertinent d'affirmer la volonté, de la part de la « nouvelle droite » évangélique, d'instauration d'un modèle social que nous pouvons caractériser de néo-patriarcale; c'est-à-dire de relégitimation, en régime égalitariste, de la complémentarité hiérarchisée des hommes et des femmes, notamment dans les domaines de la famille et de la sexualité.

Ainsi, l'adhésion de ces femmes défavorisées aux discours néo-patriarcaux des églises de matrice pentecôtiste, alors qu'elles constituent déjà un groupe social particulièrement défavorisé, vulnérable à des inégalités de genre, de « race » et de classe, semble paradoxale : comment expliquer une adhésion religieuse qui semble contradictoire avec les intérêts de la majorité — féminine et racisée — des fidèles ? En nous situant au plus proche de l'expérience sociale de ces actrices, pourtant, ce paradoxe se révèle n'être qu'apparent, une fois que malgré le conservatisme du projet pentecôtiste, il peut apporter des changements véritablement positifs aux conditions de vie des femmes qui y adhèrent, notamment en ce qui concerne les rapports

²³ VIECELI, Cristina Pereira, « Mulheres chefe de familia e a vulnerabilidade à pobreza » Contee.org.br [en ligne], 8 Septembre 2020. Disponible sur : <https://contee.org.br/mulheres-chefes-de-familia-e-a-vulnerabilidade-a-pobreza/>. Consulté le 17 février 2023.

de genre. Si le pentecôtisme n'est pas l'offre de résolution de problèmes optimale, il reste une offre relativement efficace, mais surtout extrêmement accessible aux femmes des périphéries urbaines pour qui, en raison des inégalités multiples auxquelles elles sont exposées, d'autres manières de résoudre leurs problèmes restent fréquemment inaccessibles.

Nous verrons ensuite comment des rapports de pouvoirs inégalitaires et marqués par la colonialité du pouvoir (Quijano, 2000) sont au cœur des problèmes rencontrés par les femmes des périphéries urbaines ; également, cet angle d'analyse nous permettra de mieux comprendre pourquoi, au Brésil, la religion apparaît comme une offre de résolution de pouvoir surplombante, face aux absences de l'Etat.

II – LA DIMENSION INTERSECTIONNELLE DE L'EXPERIENCE DANS LA PERIFERIA

INEGALITES SOCIALES ET RACIALES ENTREMELEES : TRAJECTOIRES HISTORIQUE ET SOCIOLOGIQUE DE L'EXPERIENCE DE LA PERIFERIA

Tout rapport de pouvoir est traversé par des dimensions multiples. Le concept d'intersectionnalité, conceptualisé par Kimberlé Crenshaw, une juriste noire américaine, dans le but de rendre compte de la double discrimination vécue par les femmes noires, est pourtant applicable à n'importe quel type de rapport social.

Dans l'ouvrage "*Entre o encardido, o branco e o branquissimo*" (2020)²⁴, la psychologue sociale Lia Vainer Schucman s'interroge sur l'idée de blanchitude dans la ville de São Paulo. Dans une anecdote qu'elle raconte, lors d'une soirée, un ami à elle lui demande si elle croit que les blancs brésiliens avaient une caractéristique commune; Schucman répond que ce que regroupe les personnes blanches au Brésil est qu'elles ne se considèrent pas racialisés. Immédiatement, son ami demande à plus de 15 personnes blanches présentes à la soirée quelle est leur race:

²⁴Le titre du livre, inédite en France, peut être traduit librement comme « Entre le crasseux, le blanc, et le très blanc »; le « crasseux » correspondrait au terme utilisé pour désigner les personnes qui sont blanches, mais pas très pâles – elles seraient, donc, comme un vêtement sale, quelque chose qui aurait dû être purement blanc, ou net, mais qui ne l'est pas. L'auteure démontre, dans un chapitre précis, la manière dont ces différents « degrés » de blanchitude sont influencés par la classe sociale.

« "Race? Moi je suis Tupi-Guarani!" - Une femme blanche, rousse, aux yeux bleus.

"Moi? Je suis rottweiler, d'ailleurs je suis plus dangereuse que tous les chiens ici." - Une femme blanche, blonde, aux yeux bleus.

"Race? C'est quoi cette question? Je suis de la race humaine, quoi." - Un homme blanc, brun.

"Moi? Je suis martien." - Un homme blanc, blond." »²⁵

Elle compare alors ces réponses à celles données par les (quatre) personnes noires présentes à la soirée, qui ont répondu toutes qu'elles étaient noires, métisses ou simplement qu'elles avaient « la peau foncée ». Shucman explique alors que la catégorie « race » est si peu prenante parmi ceux qui se considèrent blancs au Brésil, qu'ils ont pu jouer librement avec le concept, alors que cela n'était pas vrai pour les personnes noires présentes :

« Cet exemple rend évident une des dimensions de ce qu'a fait que Ruth Frankenberg, pionnière dans les études sur la blanchitude, définisse cette identité comme une place structurelle à partir de laquelle le sujet blanc voit les autres et lui-même. Il s'agit d'une position de pouvoir, une place confortable depuis laquelle on peut attribuer à l'autre ce que l'on n'attribue pas à soi: la race. » (Shucman, 2020, p 37)²⁶

Pourtant, leur expérience sociale est fortement affectée par leur catégorie raciale – c'est-à-dire, la manière dont ils sont perçus socialement –, quoique de manière très différente de celle des personnes perçues comme noires, métisses, indigènes, etc. Le travail de Shucman montre que dans un premier temps les personnes blanches – genres et classes sociales confondus – montrent ne pas se voir de manière racialisée; et pourtant, plusieurs d'entre eux comprennent de forme très précise les manières dont ils sont privilégiés par leur blanchitude, dès leur plus grande facilité à s'insérer dans le marché de travail et, donc, d'éviter la précarité, jusqu'à une « supériorité » supposée de la « culture des blancs » (Shucman, 2020, p. 129).

²⁵ « "Raça ? Eu sou Tupi-Guarani !" – Uma mulher branca, ruiva, de olhos azuis.

"Eu? Sou rottweiler, aliás, sou mais brava que estes cachorros." – Uma moça branca, loira, de olhos azuis.

"Raça? Que pergunta é essa? Sou da raça humana, ué. » - Um moço branco, cabelos castanhos.

"Eu? Sou marciano." – Um moço branco e loiro." » Shucman, 2020, p. 36. Traduction libre.

²⁶ "Este exemplo deixa evidente uma das facetas daquilo que fez com que Ruth Frankensberg, uma das precursoras dos estudos sobre branquitude, definisse essa identidade como um lugar estrutural de onde o sujeito branco vê os outros e a si mesmo. Uma posição de poder, um lugar confortável do qual se pode atribuir ao outro aquilo que não se atribui a si mesmo: a raça." Schucman, 2020, p. 37. Traduction libre.

Encadré 3 : Les spécificités des rapports de race au Brésil

Les rapports de « race » au Brésil obéissent à une dynamique spécifique liée à l'histoire coloniale du pays. Presque immédiatement après l'abolition de l'esclavage, en 1888, l'idée de la démocratie raciale apparaît. Selon Savonnet-Guyot (1979), les théories raciales européennes — le racisme scientifique, comme le catégorise l'auteure —, ont suscité deux réponses principales des élites brésiliennes à partir de la fin du XIX^{ème} siècle. La première a été l'incitation au « blanchiment » [*branqueamento*] de la population à travers le métissage, dans le but d'éliminer les caractéristiques physiques et morales attribuées, à l'époque, aux personnes noires. La deuxième réponse, le mythe de la démocratie raciale, est apparue à la suite du recensement de 1940, où le fait que la majorité de la population brésilienne était blanche — en démentant ainsi la théorie que le métissage « apporterait la dégénérescence de la race » — a été interprété par les élites politiques et intellectuelles comme preuve de la supériorité morale des brésiliens, notamment par rapport aux européens, qui défendaient encore des théories raciales racistes, et les américains, qui depuis 1875 avaient institué des lois ségrégationnistes. Savonnet-Guyot (1979) explique que ce mythe a été renforcé même lorsque, à partir des années 1950, le gouvernement de Harry Truman commence à idéaliser l'interdiction des lois ségrégationnistes — l'argument de l'élite brésilienne, à ce moment-là, était celui d'un dépassement complet des discriminations raciales et de l'égal accès de tous à la mobilité sociale, ce que les études de Roger Bastide (1973), une analyse comparative des rapports de race au Brésil et aux États-Unis, montre être faux. Bastide montre, à travers la construction de deux idéaux-types des rapports de race — dont le type « Concurrentiel » décrit le cas des États-Unis et le type « Paternaliste », celui du Brésil — que, alors que les deux pays ont été également colonisés par des européens et que leur économie s'est longtemps basée sur le travail des esclaves noirs, ces deux sociétés ont développé de formes très différentes d'intégration des anciens esclaves.

En comparaison à la violence des lois ségrégationnistes nord-américaines, où même dans les cas de métissage la « *one drop rule* » excluait définitivement les métis à la peau claire d'accéder aux privilèges de la blancheur (Nobles, 2015, p.70), les rapports de « race » au Brésil ont l'air doux, presque souhaitable. Pourtant, il est évident que ladite « démocratie raciale » n'a jamais existé en dehors des discours des intellectuels et des politiques, et que le métissage n'a jamais été un facteur d'intégration sociale au Brésil. Certes, le métissage peut agir en faveur de ceux qui présentent des traits physiques plus proches des « blancs » — la

couleur de la peau et des yeux, la texture des cheveux —, en leur rendant plus facile l'acceptation et l'intégration sociale. Cependant, selon Florestan Fernandes (1972), pendant la période colonialiste, le métissage a été utilisé d'abord comme forme de renouvellement de la main d'oeuvre esclave et, ensuite, a été mobilisée pour « distinguer les strates intermédiaires, indépendantes, chargées d'absorber les métis, l'objectif essentiel des mécanismes d'absorption des métis étant d'assurer l'hégémonie de la race dominante. »²⁷

Aujourd'hui, les tentatives d'éloignement de nombreux métis brésiliens de leur noirceur montrent à quel point la colonialité du pouvoir (Quijano, 2000) est encore présente, une fois que la noirceur peut être vécue comme un stigmate (Goffman, 1975) que l'on doit déguiser dans le but d'éviter des sanctions sociales. Le métissage ramène la question du colorisme – une « échelle classificatoire de couleur », selon Andrea Figueireido (2019) – à des situations brutales de discrimination et d'angoisse de « *passing* », terme anglais qui signifie occulter des caractéristiques spécifiques et être socialement vu comme partie d'un groupe social dominant. La pression du « *passing* » racial est l'héritage direct et pesant des fictions sur les rapports de race, au Brésil, où l'objectif était de faire disparaître les traces de noirceur des brésiliens et d'ériger une nation blanche. Ce blanchiment est vécu actuellement dans des corps qui dépendent de leur capacité d'être vus comme blancs ou « presque blancs » pour accéder à des opportunités professionnelles, affectives, sociales et même relatifs à la citoyenneté, et se traduit, par exemple, par des interventions esthétiques (Gordon, 2013) et par la tentative de s'éloigner de la catégorie sociale « noir » dans les recensements (Nobles, 2015). Cet éloignement de tout ce qui est perçu comme non-blanc n'est pourtant pas une stratégie consciente, mais un reflét de l'oppression raciale qu'impose aux individus une conformité à la blanchitude (Devulsky, 2021).

Avec la consolidation des Etats-Nation en Amérique Latine, le privilège de la citoyenneté était réservé à un groupe très restreint:

"En général, il ne suffisait pas d'être mâle (genre), il convenait également d'être blanc (race), d'être propriétaire foncier et de se distinguer de tout ce qui s'apparente à l'Indigène." (Andrade, 2015, p. 40)

²⁷ SAVONNET-GUYOT, Claudette, « Races et classes au Brésil. La démocratie raciale en question » *Revue Française de Science politique*, 29ème année, 1979, p. 885.

Pourtant, malgré les avancées sociales vers l'égalité, au Brésil, encore aujourd'hui, la citoyenneté ne garantit pas les mêmes droits et le même traitement pour tous, ce qui confirme l'expérience de la noirceur – et de la proximité à la noirceur – comme stigmatisante. Face à cette réalité, il n'est pas difficile à comprendre l'hésitation de nombreux individus à s'identifier officiellement en tant que « noirs », même si des données récentes de l'IBGE²⁸ montrent une augmentation du pourcentage de personnes qui s'identifient en tant que noirs – une augmentation due à la fois à des taux plus élevés de fertilité mais aussi à l'autodéclaration²⁹ de plus d'individus en tant que noirs ou « métis ». Cette question est très importante dans un pays comme le Brésil, car l'autodéclaration raciale peut changer au cours de la vie de l'individu, suite à, par exemple, une prise de conscience politique des rapports de « race ». Dans un pays où la majorité de la population peut « changer de race » en navigant des espaces différents, en raison du fait que la « race » fait référence presque exclusivement au phénotype de chacun, et non à leur origine ethnique, se définir en tant que « noir » ou « indigène » est souvent une démarche politique.

Au Brésil, comme dans tous les pays de l'Amérique Latine et des Caraïbes, l'analyse de l'intersectionnalité passe nécessairement par l'analyse de la colonialité du pouvoir. Le terme, conceptualisé par le sociologue péruvien Anibal Quijano dans le cadre de son travail au sein du collectif interdisciplinaire de pensée critique decoloniale *modernidad/colonialidad*, est utilisé pour décrire l'articulation entre « race », travail et genre, en d'autres mots : l'organisation raciale du travail, qui a été instituée globalement lors de la colonisation de l'Amérique Latine (Andrade, 2015). Ce concept nous paraît extrêmement important dans notre étude car il permet, par-delà la dimension diachronique de la colonisation, de rendre compte du façonnage des sociétés nationales indépendantes par le rapport coloniale – soient-elles des sociétés « colonisées » ou « colonisatrices » –, car la colonialité du pouvoir, en tant qu'outil d'analyse, n'instaure ni une rupture, ni une continuité avec l'histoire de l'entreprise de la colonisation; elle décrit plutôt la

²⁸SILVEIRA, Daniel (2017) « População que se declara preta cresce 14,9% no Brasil em 4 anos, declara IBGE », Portal Globo, 24 novembre. Disponible sur: <https://g1.globo.com/economia/noticia/populacao-que-se-declara-preta-cresce-149-no-brasil-em-4-anos-aponta-ibge.ghtml>. Consulté le 10 septembre 2021.

²⁹ Au Brésil, il est le propre individu qui déclare sa « race » lors des documents officiels, et aussi au recensement. Depuis 1991, les catégories raciales parmi lesquelles l'individu peut choisir de s'identifier sont: Blanc, Noir, Pardo (métis), Jaune (asiatique) ou Indigène.

structuration du développement postindépendance des hiérarchies et des conflictualités globales (Carvalho, 2021; Maia; Farias, 2020).

Ainsi, ce concept nous permet d'analyser les effets du rapport colonial sur les rapports sociaux tels qu'ils se présentent aujourd'hui au Brésil – et la manière dont ils façonnent, en partie, l'expérience des femmes des périphéries urbaines de São Paulo – sans pour autant considérer ces rapports comme une continuation identique des rapports sociaux à l'époque de la colonisation, en effaçant tout l'apport des différentes luttes sociales pour l'égalité; et il permet également de ne pas déconsidérer complètement l'impact à long terme de la colonisation sur la société brésilienne (Maia; Farias, 2020). Ce que la colonialité nous permet de comprendre est que les rapports de pouvoir au Brésil sont tels qu'ils sont en raison d'une constante réaffirmation de la naturalité de l'organisation du travail autour du genre et de la « race », une organisation qui a été construite, *dans un premier temps*, lors de la colonisation de l'Amérique Latine.

Une des manières dont cette réaffirmation peut avoir lieu est à travers les stéréotypes attribués aux personnes racisées, y compris aux femmes noires. Pour Patricia Hill Collins (2009)³⁰, ces représentations stéréotypées sont en effet des images de contrôle, utilisées à la fois pour maintenir les femmes noires dans un espace où elle sont toujours « l'autre », regardées comme des objets et jamais comme des sujets pleinement humains, et pour influencer des comportements spécifiques chez elles ; des comportements maternels chez la « *Mammy* », sexualisés chez la « *Jezebel* », ou de dévouement et sacrifice, ce dernier dans le cas de la « *Matriarch* », la matriarche, plus connue au Brésil comme la « femme guerrière ». Collins montre à quel point ces images sont liées à une logique coloniale – en reprenant, aujourd'hui, des fonctions attribuées aux femmes esclaves – mais aussi à la logique capitaliste ; la *Mammy*, par exemple, est « une image créée pour déguiser une exploitation économique de classe sociale » (Collins, 2009, p. 74), une fois que l'émancipation des femmes blanches a été possible à travers la main d'œuvre pas chère des femmes noires qui s'occupaient des tâches traditionnellement féminines.

Lélia Gonzalez (1984) associe également ces représentations stéréotypées à la place des femmes noires et métisses dans le marché de travail, aux professions où elles sont surreprésentées, en démontrant ainsi la manière dont ces images enferment les femmes dans des cases dont elles ont du mal à sortir. Ceci est également vrai concernant les différents

³⁰ Collins, Patricia H., *Black Feminist Thought, Knowledge, Consciousness and the Politics of Empowerment*, Routledge, 2009.

rappports que les femmes racisées brésiliennes entretiennent dans d'autres dimension de leur expérience sociale, y compris conjugales et affectives.

Liana, une femme noire pentecôtiste de 36 ans, habitant un quartier populaire à Barueri, travaille de son propre compte, en faisant et vendant des gâteaux par commande, depuis que son mari est au chômage :

« Je me sens très surchargée. Même trop surchargée. Il y a des moments où mon fardeau est trop lourd, mais je ne peux pas abandonner. Actuellement je travaille à la maison (...) et parfois cela devient difficile. Il y a des jours où je ne veux rien faire, je veux dormir jusqu'au soir, mais il n'y a pas de moyen, parce que je dois prioriser le bien-être de mes enfants. C'est pour eux que je travaille autant. Je travaille vraiment, vraiment beaucoup. Au-delà de faire le service domestique – cuisiner, laver, repasser – je dois tenir compte des commandes, et parfois je dois sortir pour les livraisons. Mes horaires de travail sont à peu près de 7h du matin jusqu'à 3h du matin. »

Nous pouvons rapprocher de cette expérience de surcharge et de surresponsabilisation, le stéréotype de la matriarche, ou la « femme guerrière », qui est perçue comme « forte » à la mesure qu'elle « tient le coup » dans de situations d'extrême précarité. Seule, elle travaille, elle s'occupe de ses enfants, elle se plie en deux. Il s'agit d'une image « positive », mais cette positivité apparente doit être questionnée vu que cette femme n'a pas l'option de ne pas être une « guerrière ».

Derrière cette image, il y a la femme esclave « bête de travail », masculinisée dans le sens d'être considérée aussi « résistante » qu'un homme (hooks, 1981). Il s'agit d'une image qui légitime la violence, la brutalité avec laquelle les femmes noires et métisses sont traitées socialement, une violence, d'ailleurs, à laquelle leur pauvreté leur expose davantage. Alors que l'image de la femme guerrière est plus souvent attribuée à des femmes appauvries, seules avec des enfants à charge, Liana, quoique mariée, en est une, une fois qu'elle raconte s'occuper de sa famille et de « tout faire toute seule » depuis que son mari est en chômage de longue durée et qu'il « passe toute sa journée au canapé », alcoolisé.

Cintia, une jeune femme noire de 23 ans, sans religion, qui habite une favela à Guarulhos, seule avec une fille de 6 mois à charge, se voit également comme une femme guerrière. Une journée commune, pour elle, s'initie à 8h lorsqu'elle se lève pour s'occuper de sa fille, qu'elle dépose ensuite chez sa tante ; elle part alors au travail, en transport public, et cela lui prend 2h pour arriver au petit salon de beauté où elle est manucure et pédicure. Elle dit ne pas avoir

d'heure précise pour rentrer, cela dépend des clients – il lui arrive de finir à minuit, auquel cas, sa patronne lui ramène chez elle en voiture. Elle dépend, tous les jours, de la disponibilité de sa famille proche – un réseau féminin de mère, tante, et sœurs – pour s'occuper de sa fille lorsqu'elle travaille :

« C'est très épuisant. Mais j'ai trois sœurs, on habite toutes à proximité, alors elles m'aident beaucoup à m'occuper de chez moi, elles m'aident à ranger un peu, et quand je dois faire la lessive – parce je n'ai pas de machine à laver, je le fais à la main –, elles gardent ma fille. Parce que c'est pas possible de faire la lessive et s'occuper d'un enfant ! (...) Repasser, comment faire du repassage avec un enfant à côté ? (...) Elle m'aident, alors ce n'est pas si dur, parce que si c'était juste moi et ma fille, alors oui, je pense que je serais quelqu'un de très stressé (...) je serais déjà devenu folle ! »

Ces stéréotypes sont, évidemment, très importants dans la perpétuation des inégalités sociales. L'utilité de toutes ces images de contrôle est de déplacer la responsabilité des problèmes rencontrés par les femmes, mais aussi par les populations noires et défavorisées, d'un cadre socio-économique plus large, vers les comportements des femmes défavorisées : elles sont pauvres et battues car trop « fortes », violées car trop sexuelles, subordonnées car elles aiment cela. Il est évident que la féminité « périphérique » n'est pas seulement définie par ces difficultés, mais ces difficultés façonnent l'expérience sociale des femmes des périphéries, socialement perçues comme noires ou métisses, et orientent les marges d'action qui leur sont disponibles pour résoudre ces difficultés.

DES « FEMMES GUERRIERES » : LE TRAVAIL ET LA SURCHARGE DES FEMMES
DES PERIFERIAS

Pour comprendre un autre aspect de l'expérience des femmes périphériques au Brésil, nous seront utiles les travaux de la sociologue Deniz Kandiyoti, qui a étudié les arrangements patriarcaux à travers la modélisation d'un « marché » (Kandiyoti, 1988), au sens d'un « donnant – donnant » selon lequel les hiérarchies et les inégalités de genre sont certes instituées mais sont organisées et rendues légitimes par une reconnaissance de rôles et de domaines exclusifs et complémentaires entre les hommes et les femmes. L'autrice distingue deux types de « marché » patriarcal : l'un, patrifocal ou « classique », retrouvé typiquement en Europe et en Asie, stipule l'échange entre la protection économique et sexuelle de l'homme contre la subordination de la femme ; l'autre, plutôt matrifocal, et typique de l'Afrique subsaharienne, fait que les hommes

contrôlent la parenté, l'héritage et le politique, alors que les femmes conservent la responsabilité et l'autonomie économique et religieuse.

Au Brésil, le modèle hégémonique de marché patriarcal est patrifocal, pourtant, les manières dont la société brésilienne s'organise autour de ce modèle sont variables, en particulier selon la classe sociale.

Selon Cronemberger et Teixeira (2012) la société brésilienne est marquée par le familialisme, un modèle selon lequel « la famille, avec ses stratégies de survie, de support et de *care*, constitue une source active de protection sociale devant un système peu développé, ou une rétraction de l'État, avec les réformes néolibérales qui ont eu lieu lors des dernières décennies, et un marché de travail peu inclusif. »³¹ Alors que dans les familles de classes populaires cette fonction de protection par la famille est d'autant plus importante – comme nous avons vu, dans le cas de Cintia – en raison d'une plus grande vulnérabilité à laquelle ce groupe est soumis, cette protection ne se réalise pas selon le modèle patrifocal du marché patriarcal.

Malgré l'hégémonie de ce marché « classique » dans la société brésilienne, il est pertinent d'affirmer l'existence au Brésil d'un autre type de marché, marqué par une plus grande autonomie de la femme et d'une faible protection de la part du mari, souvent au point de générer des familles monoparentales et/ou matrifocales. Alors que l'existence de ce marché est parfois lié aux organisations sociales et culturelles de l'Afrique subsaharienne (Kandiyoti, 2007), plus spécifiquement la polygynie, il nous semble, pour notre recherche, plus pertinent de l'attribuer à une stratégie d'adaptation, comme l'explique Stéphanie Mulot (2009), ce que justifie la récurrence de cette organisation à l'époque de l'esclavage comme aujourd'hui, notamment en raison des difficultés des hommes à remplir leur rôle du fait des inégalités sociales.

Les rapports hétérosexuels de genre et familiaux dans les périphéries urbaines de São Paulo sont souvent marqués par une dynamique qui articule l'absence ou l'irresponsabilité masculine d'un côté, et de l'autre, la surcharge et surresponsabilisation féminine – en créant ainsi des « femmes guerrières » ou « matriarches », comme Liana et Cintia. Certes, la surcharge féminine n'est pas exclusive à ce modèle, et ce même dans des pays plus égalitaires que le Brésil, comme la France, où la fabrique culturelle des différences de genre fait persister des inégalités qui mènent, très souvent, les femmes hétérosexuelles à devoir « jongler » le travail

³¹ Cronemberger, H., Teixeira, S., « Familialismo na Política Social Brasileira e as Mulheres », *Revista FSA*, Vol. 9, n°2, 2012, p. 207 [traduction libre]

domestique et le travail professionnel³². Mais la surcharge des femmes des periferias brésiliennes est d'autant plus importante qu'elles se retrouvent le plus fréquemment dans des emplois précaires et sans contrat de travail, et sans accès à des services publics qui pourraient atténuer leur surcharge et vulnérabilité.

Le marché de travail est, en effet, une des sphères où la discrimination de genre et race se fait le plus sentir (Cacciamali; Hirata, 2005; Marcondes et al., 2013)³³ : alors que les femmes sont plus vulnérables au chômage que les hommes, en 2009 le taux de non-occupation des femmes blanches était plus de 70% de celle des hommes blancs, mais le taux de non-occupation des femmes noires et métisses excédait en plus de 130% ce paramètre³⁴.

L'accès limité à des services publics comme le crèches et les écoles mène souvent à une surcharge dans le travail de *care* des enfants ; le très faible accès des femmes à la providence (Saboia, 2006) – résultat de leur surreprésentation dans les emplois flexibles, sans contrat de travail – signifie à la fois l'impossibilité d'arrêter de travailler l'âge venu, de toucher à la retraite (pour les femmes âgées), mais aussi une extension du travail de *care* concernant les personnes âgées. Il est important noter que, dans une recherche publiée en 2018³⁵, l'IBGE montre qu'en 2016, les femmes brésiliennes ont consacré, en moyenne, 73% plus d'heures au travail domestique et/ou lié au care que les hommes ; les femmes noires et métisses étant celles qui consacrent le plus de temps à ce type de travail, soit en moyenne 18,6 heures hebdomadaires.

Le travail précaire, informel, signifie également l'absence des congés maternité, dont les conséquences sont soit l'interruption complète du travail, soit la reprise du travail juste après l'accouchement, au détriment de la santé physique et psychologique des mères et des nouveau-nés. Un ensemble de cercles vicieux se met ainsi en place, lorsque ces femmes doivent gérer les contradictions créées à partir des absences de l'Etat : puisqu'il faut s'occuper des enfants, il est difficile de trouver un travail; dans ce cas, il convient d'avoir un travail flexible, seulement

³² Macé, E. et Rui, S. « Avoir vingt ans et « faire avec » le genre : Call of Duty et Desperate Housewives, métaphores de l'asymétrie », 2014.

³³ Lima, M; Rios, F.; França, D. « Articulando gênero e raça : a participação das mulheres negras no mercado de trabalho 1995-2009" in *Dossiê Mulheres Negras : retrato das condições de vida das mulheres negras no Brasil*, Ipea, 2013.

³⁴ Silva, T. D. , « Mulheres negras, pobreza e desigualdade de renda" in *Dossiê Mulheres Negras : retrato das condições de vida das mulheres negras no Brasil*, Ipea, 2013.

³⁵Indicadores sociais das mulheres no Brasil, 2018. Disponible sur: [<https://educa.ibge.gov.br/jovens/materias-especiais/materias-especiais/20453-estatisticas-de-genero-indicadores-sociais-das-mulheres-no-brasil.html>]. Consulté le 03/10/2021.

cela veut dire l'absence complète de droits du travail mais, en même temps, requiert une forte disponibilité de la travailleuse, etc.

Alors que les femmes des classes moyennes au Brésil, en général, comptent avec l'« aide » de nounous, de femmes de ménage, de cuisinières – ou, le plus souvent, d'une seule femme qui remplit tous ces rôles –, qui leur débarrassent d'une partie du travail domestique et de *care*, et de la charge mentale liée aux conditions matérielles de la vie en famille, les femmes défavorisées, qui ont rarement les moyens d'accès à cette aide payante, doivent se débrouiller, « faire avec » ou plutôt, faire sans – sans un quelconque filet de sécurité sociale et, très souvent, comme nous l'avons vu, sans l'aide des hommes. Comme l'explique Jurema, 40, pasteure pentecôtiste dans une petite église à Guarulhos,

« Ma mère a toujours été chrétienne évangéliste baptiste, mais elle a toujours été mère célibataire ; je n'ai jamais eu de figure masculine à la maison, je dis souvent que c'était un foyer d'amazones, parce qu'il n'y avait que des femmes chez moi. »

Elle est loin d'être la seule à avoir vécu dans un « foyer d'amazones », c'est-à-dire, sans la présence et le support d'hommes ; l'Ipea montre une augmentation très importante des foyers où la femme est la chef de famille entre 1995 et 2015, mais peut-être plus que la prise en charge féminine du rôle de « gagne-pain » principal de la famille – qui, dans la plupart des cas, plutôt que d'être un signe de l'égalité de genre signifie une plus grande vulnérabilité à la pauvreté – il est important de rendre compte de la monoparentalité féminine pour comprendre le vécu de femmes comme Jurema, et d'autres. Au Brésil, les familles monoparentales féminines représentent 5% des familles, soit environ 12 millions de mères qui élèvent seules leurs enfants, dont 64% se situent au-dessous de la ligne de la pauvreté, selon l'IBGE³⁶. Avec les femmes chef de famille, les femmes seules à élever leurs enfants, caractérisent également un marché patriarcal de type « matrifocal ».

Il n'est pas difficile à comprendre que l'existence de ce deuxième marché patriarcal — qui est, dans une certaine mesure, un marché « de pauvreté » — ne signifie pas que les femmes des classes populaires ne souhaitent pas un changement vers le marché patriarcal « classique »,

³⁶ PARNES, Célia, (2021) « Monoparentalidade feminina em foco », 12 janvier, Portal do Governo do Estado de São Paulo. Disponible sur: <https://www.saopaulo.sp.gov.br/artigos/monoparentalidade-feminina-em-foco/>. Consulté le 10 octobre 2021.

où elles jouiraient d'une véritable protection de la part du – ou d'un – conjoint, comme l'explique Kandiyoti:

« La documentation d'un véritable troc [*trade-off*] entre l'autonomie de la femme et la responsabilité des hommes envers leurs épouses peut être retrouvée dans certains exemples historiques. Mann (1985) suggère qu'en dépit de la dépendance des femmes créée par le mariage Chrétien, les femmes Yoruba à Lagos l'ont accepté avec enthousiasme en raison de la plus grande protection qu'elles pensaient recevoir. »³⁷

L'intérêt à la réalisation du marché patriarcal classique est accentué par le fait que, face aux difficultés rencontrées dans la subvention aux besoins de la famille, le système de protection sociale au Brésil est, au mieux, inefficace. Selon Cronemberger et Teixeira (2012), depuis son émergence dans les années 1930, l'état providence au Brésil s'est plutôt inspiré du modèle méritocratique européen, et même après les années 1970-1980, lorsque le système de protection sociale a connu des importantes réformes, il continue à fonctionner « de forme sélective et en maintenant les inégalités sociales. »³⁸

Face à cette situation, il est impératif que nous nous intéressions aux possibilités qui se présentent à ces femmes en termes de systèmes de support — en défaut de la « protection » du conjoint et de celle de l'État. Avant cela, nous nous interrogerons à propos des raisons de cette « absence » masculine dans les familles périphériques.

HYPERVIRILITE, VIOLENCE ET IRRESPONSABILITE : DES MASCULINITES EN TENSIONS

Similairement au cas des femmes, les rapports de genre portent une influence importante lors de la formation de l'homme et de sa masculinité et, de ce fait, nous pouvons affirmer l'existence de nombreuses formes de masculinité, qui varient dans le temps — à la mesure que ces rapports de genre évoluent, sont construits et reconstruits — et dans l'espace, même à l'intérieur d'une même société. Ainsi, parmi les diverses études qui ont été faites sur la masculinité, un concept-clé, qui semble être le plus approprié pour rendre compte de cette fluidité de la notion de masculinité, est celui de la masculinité hégémonique, telle qu'elle est

³⁷ KANDIYOTI, Deniz, *loc. cit.*, p. 277

³⁸ CRONEMBERGER, Herika, TEIXEIRA, Solange, *loc. cit.*, p 211

décrite par la sociologue Raewyn Connell (1995). Selon l'auteure, la masculinité est relationnelle et, de ce fait, elle n'existe que dans les sociétés qui la construisent en opposition à la féminité, ces deux concepts étant, donc, « un lieu au sein des rapports de genre, un ensemble de pratiques par lesquelles des hommes et des femmes s'engagent en ce lieu, et les effets de ces pratiques sur l'expérience corporelle, la personnalité et la culture. »³⁹

Ainsi, la notion de masculinité hégémonique est pensée par l'auteure à travers une approche intersectionnelle, qui prend en compte les rapports de genre, de race et de classe également, ce qui l'amène à définir quatre types de masculinités: les masculinités *hégémoniques*, *complices*, *subordonnées*, et *marginalisées*. La masculinité hégémonique, selon Connell, « n'est pas un type de personnalité figé et invariant, mais la masculinité qui est en position hégémonique dans une structure donnée de rapports de genre, une position toujours sujette à contestation »⁴⁰, ce qui fait que les autres types de masculinité se construisent par rapport — et, dans certains cas, en opposition — à ce modèle hégémonique: « les masculinités subordonnées sont dominées et posées en contre-modèle (typiquement, les masculinités homosexuelles), les masculinités complices la soutiennent (sans forcément s'y conformer) car elles tirent profit du patriarcat, et les masculinités marginalisées sont celles des groupes ethniques et sociaux dominés qui peuvent, à l'instar des athlètes noirs, incarner un modèle de masculinité hégémonique sans engendrer d'autorité sociale au groupe dont ils sont issus. »⁴¹

L'auteure signale, donc, que la masculinité hégémonique ne doit pas être considérée comme un modèle singulier de pouvoir signifiant une « domination globale des hommes sur les femmes »⁴², ni comme un ensemble de caractéristiques figées, ce qui mènerait à l'essentialisation du concept de masculinité.

Ainsi, il est pertinent d'affirmer la coexistence de multiples formes de masculinité, constamment en évolution, à l'intérieur d'une même société. Dans le cas du Brésil, l'entreprise coloniale et l'organisation esclavagiste ont porté une forte influence sur la construction des rapports de genre tel qu'ils se présentent actuellement, et, par conséquent, sur les définitions de la masculinité et de la féminité. L'influence du colonialisme est ainsi représentée par Mulot

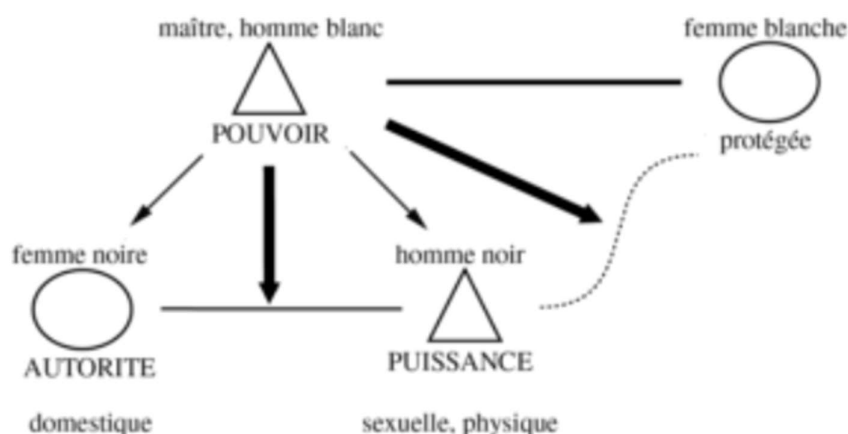
³⁹ CONNELL, Raewyn, *Masculinités. Enjeux sociaux de l'hégémonie*, Paris, Éditions Amsterdam, 2014, p. 65

⁴⁰ *Ibid.*, p 73

⁴¹ MORALDO, Delphine, « Raewyn Connell, Masculinités. Enjeux sociaux de l'hégémonie », *Lectures* [en ligne], Les comptes rendus, 2014, 11 juin 2014.

⁴² CONNELL, Raewyn, MESSERSCHMIDT, James W., « Hegemonic Masculinity: Rethinking the Concept », *Gender and Society*, Vol. 19, n°6, 2005, 846 [traduction libre]

(2009):



Pour faire sens de ce schéma, l'auteure explique que :

« au maître blanc (...) reviendrait l'exercice du pouvoir (colonial, juridique, exécutif) au détriment des esclaves. Aux femmes noires incomberaient l'éducation des enfants et l'autorité domestique. Ne resterait aux hommes noirs qu'une puissance physique (corporelle et sexuelle) héritée d'une anatomie prétendument généreuse, les cantonnant aux capacités de leur pénis. Quant aux femmes blanches, épouses des maîtres, inaccessibles et prudes, elles occupent une place ambivalente.»⁴³

L'ambivalence de la position des femmes blanches fait référence au fait qu'elles occupaient une place à la fois soumise à l'autorité de l'homme blanc — le mari, le père — et « dominante », via l'exercice du pouvoir sur les hommes et femmes noirs, tel que nous avons établi précédemment. Les rapports ainsi entretenus entraînent à la construction d'au moins deux formes principales de masculinité⁴⁴: une masculinité hégémonique blanche, entreprenante, liée à la maîtrise du corps (du sien et de celui des autres) par la rationalité; et une masculinité noire, marginalisée, liée à la puissance physique.

Entre ces deux formes de masculinité, il existait, clairement, un rapport de pouvoir inégal, par la castration symbolique des hommes noirs du fait de la violence de la domination coloniale, « une entreprise de déshumanisation et de bestialisation des esclaves, articulant la féminisation

⁴³ MULOT, Stéphanie, « Redevenir un homme en contexte Antillais post-esclavagiste et matrifocal », *Autrepart* 2009/1 n°49, p. 124

⁴⁴ Nous n'allons pas nous intéresser, au cours de cette étude, aux autres formes de masculinité subordonnée — comme les masculinités non-hétérosexuelles, par exemple — mais seulement à celle-là, construite à partir des rapports colonialistes.

et la dévirilisation des hommes esclaves et la virilisation des femmes esclaves. »⁴⁵ Il s'agit à ce moment là d'une instance de la colonialité du genre, qui va produire des féminités et masculinités en fonction des nécessités économiques et idéologiques de l'entreprise coloniale – et qui ont été, par la suite, naturalisées et reproduites.

L'abolition de l'esclavage au Brésil en 1888 et les processus d'industrialisation et développement urbain réorganisent les rapports de genre. Il est pertinent d'affirmer que le XXème siècle institue un nouveau type d'arrangement de genre – que nous pouvons caractériser comme un patriarcat moderne (Macé, 2015) –, qui se définit, progressivement, comme hégémonique. Cependant, malgré cette modernisation, ce nouvel arrangement de genre repose toujours sur les féminités et masculinités instaurées par le rapport colonial.

En s'intéressant aux représentations de la masculinité chez les jeunes de 15 à 19 ans issus des classes populaires de João Pessoa, au Nord-est brésilien, Santos (2007) a repéré une importante permanence de la valorisation de certains marqueurs sociaux de masculinité. Selon l'auteur, les thèmes les plus récurrents évoqués par les jeunes de João Pessoa pour décrire leur idée de masculinité ont été la *responsabilité*, le *travail* et le *maintien de la famille*, ce que montre un fort éloignement de l'expérience de la masculinité en contexte esclavagiste:

« Selon les récits et à travers le contact direct avec nos enquêtés, la notion de responsabilité signifie, au-delà de s'occuper de soi-même, s'occuper de l'autre, former et subvenir aux besoins d'une famille, ce qui suppose nécessairement le travail. Il s'agit du principal axe structurant de la façon dont ces jeunes définissent ce que signifie être homme dans leurs représentations. »⁴⁶

Ainsi, le travail apparaît comme l'élément principal de la réalisation de cette forme de masculinité, « en ayant comme référence la responsabilité, le respect et l'honnêteté, qui rendent possible la construction de relations satisfaisantes entre le citoyen et la société »⁴⁷. L'homme, le vrai, « doit travailler pour se constituer en tant que citoyen »⁴⁸. Également, la *maturité* et la

⁴⁵ Ibid., p. 125

⁴⁶ SANTOS, Willian T. M., « Modelos de masculinidade na percepção de jovens homens de baixa renda », *Barbarói*, n°27, 2007, p. 143

⁴⁷ Ibid., p. 145

⁴⁸ *Ibidem*.

capacité de résoudre des problèmes et difficultés ont été fréquemment mentionnées.

Selon Mulot (2009), la masculinité en contexte matrifocal se fonde sur la valorisation de la virilité hétérosexuelle, le rapport ambivalent de compétition et fraternité masculine entre paires, et une « culpabilité chronique » liée à la faillite des hommes en tant que pères. Or, il est clair que cette forme de masculinité présente de points communs avec le modèle hégémonique de masculinité au Brésil, mais elle se construit en parallèle, voire en opposition à certaines caractéristiques de celle-ci — nous observons, notamment, l'absence du travail en tant qu'élément constructeur de cette masculinité, possiblement en raison des inégalités sociales qui empêchent leur insertion dans le marché de travail formel, et, de ce fait, l'absence subséquente de la notion de responsabilité familiale qui, dans une certaine mesure, est incompatible avec la valorisation de la puissance virile — c'est-à-dire, la capacité de séduire et soumettre un grand nombre de femmes.

Cette image hypersexualisée des hommes périphériques – qui sont, comme les femmes, majoritairement perçus comme noirs et métis – revient tout à fait à la dimension de la puissance physique et sexuelle qui était attribué aux esclaves africains en Amérique Latine. Elle persiste encore, dans les médias, qui sont l'imaginaire visible des sociétés. Tout comme les femmes noires/périphériques, les hommes sont représentés par un ensemble d'image héritées des rôles, fonctions, et caractéristiques attribués aux esclaves tout autour du continent Américain.

Si les femmes esclavagisées étaient considérées comme ayant une sexualité si importante qu'il était « impossible » de les violer, alors les hommes esclavagisés étaient ceux dont la virilité était si impossible à contenir qu'ils ne pouvaient que violer ; leur sexualité était dangereuse, nuisible. La sexualité de l'homme noir et métis faisait peur, d'un côté à cause des caractéristiques qui lui prêtait l'imaginaire colonial (Fanon, 1952), en faisant d'hommes totalement privés de liberté et d'humanité des loups qu'il fallait bien dompter. De l'autre, parce que son association à la sexualité des femmes blanches mettait en « péril » l'ensemble du marché patriarcal, de type classique, un fort organisateur de la société brésilienne depuis la colonisation. Si à la femme blanche revenait le rôle de faiseuse d'héritiers, créatrice d'alliances entre familles, entonnoir de biens et propriétés – si sa sexualité n'existait que dans ce cadre d'amélioration ou maintien des conditions de vie des hommes blancs, et si cette subordination était la monnaie d'échange de la femme blanche pour avoir la protection de l'homme – alors le couple homme noir-femme blanche ne pouvait exister sans faire mettre en question le patriarcat racialisé. Selon Laura Moutinho (2003, p. 170) :

« “La femme « blanche » a été faite pour être mariée” : son utérus (et sa pureté) servait à maintenir l’espèce (différemment de la femme « métisse » qui avait la fonction de blanchir à travers le contact avec le mâle « blanc » supérieur) et dans cette mesure une telle relation (celle de l’homme « noir » avec la femme « blanche ») ne serait possible qu’à travers le mariage (jamais du concubinat), ce que suppose un réseau de réciprocité de biens et statuts. Cela menacerait, nécessairement, la domination masculine « blanche » et... la structure même de la domination sociale et économique. »⁴⁹

Il est pertinent de questionner quel est le rôle de la colonialité (Quijano, 2000) dans la construction de ces « projets de genre »⁵⁰ (Connell, 2014), en d’autres mots, ces masculinités et féminités de la periferia dont les rapports de genre et de famille sont si différents de ceux créés par les projets de genre « blancs ». En effet, le rapport colonial, basé sur un patriarcal racialisé, avait comme fondation des rapports de genre et de « race » spécifiques, où chaque groupe remplissait une fonction spécifique. Les projets de genre racisés – les masculinités et féminités noires – ont été ainsi construits de manière à ce que les individus faisant partie de ces groupes puissent être librement et impunément humiliés et exploités pour le bénéfice économique des hommes et femmes blancs. Tous ces projets de genre – y compris les masculinités et féminités blanches – ont été ainsi reproduits et naturalisés.

Cette naturalisation a été certes souvent questionné, par des militants et intellectuels noirs, mais aussi par le mouvement féministe et le féminisme noir ; cependant, ces fictions de genre et de « race » ont encore une importante prégnance dans le sens qu’elles sont toujours organisatrices de la vie sociale.

Le nouvel arrangement de genre – le patriarcat « moderne » – qui s’est installé comme hégémonique progressivement à la suite de l’abolition de l’esclavage et de l’industrialisation du pays, n’a pas changé fondamentalement ces projets de genre, qui ont été tout simplement

⁴⁹ « “A mulher “branca” foi feita para casar”: seu útero (e sua pureza) serve para manter a espécie (diferentemente da mulher “mestiça” que tem a função de branquear através do contato com o macho “branco” superior) e nessa medida a tal relação (a do homem “negro” com a mulher “branca”) somente seria possível através do casamento (nunca do concubinato), que por sua vez supõe uma rede de reciprocidade de bens e status. Algo que ameaçaria, necessariamente, o domínio masculino “branco” e, como dito, a própria estrutura de dominação social e econômica. » Moutinho, L., *Razão, cor e desejo*, 2003, p. 170. Traduction Libre.

⁵⁰ Pour Connell, le genre en tant que catégorisation est une forme d’organiser la pratique sociale, ainsi « lorsque nous parlons de masculinité ou de féminité nous ne faisons que nommer des configurations de la pratique de genre. (...) Si l’on conçoit l’organisation de la pratique comme quelque chose de dynamique, on peut comprendre la masculinité et la féminité comme des *projets de genre* » (Connell, 2014, p. 67). En d’autres mots, la notion de projets de genre propose une lecture des féminités et masculinités en tant que pratiques sociales historicisées et dynamiques. Nous optons pour utiliser ce terme au cours justement parce qu’il rend compte de la possibilité d’historicisation des masculinités et féminités et de leur transformation à travers des changements dans les pratiques sociales qui les composent.

« adaptés ». Le modèle de la famille nucléaire, ainsi, dispensait l'engagement direct des masculinités et féminités noires – et, dans les faits concrets, la population noire a été spatialement éloignée et « abandonnée », reléguée aux périphéries urbaines et aux favelas, jugée disparaître à travers le projet de blanchiment de la population brésilienne.

Dans ces conditions, les féminités et masculinités de la periferia ont été construites tel que nous l'avons constaté dans ce chapitre : incapables de réaliser un marché patriarcal classique, qui repose, nécessairement, sur les pratiques de genre qui caractérisent les féminités et masculinités blanches, où l'homme, par son travail, est le responsable de la famille, et la femme, subordonnée, est protégée par ce dernier. Entre les « femmes guerrières » et les hommes « irresponsables » de la periferia, le seul marché possible est matrifocal. La dimension de la classe sociale vient évidemment s'en rajouter – comment subvenir aux besoins de la famille dans un contexte de pauvreté et d'exclusion sociale ? – aux instances de discrimination raciste et sexiste pour efficacement clore les possibilités de cette population. Face à l'étroitesse de la marge de manœuvre résultante pour les hommes et les femmes défavorisées, et au manque de recours disponibles pour améliorer durablement leurs conditions de vie, la promesse de salut pentecôtiste – un salut qui n'a pas lieu dans l'après-mort, mais dans le présent – paraît particulièrement attirante.

Le phénomène pentecôtiste n'est pourtant pas la première fois que la religion est mobilisée pour « venir en aide » des populations plus vulnérables au Brésil, au contraire, le mouvement pentecôtiste s'inscrit dans la continuation d'une « tradition » brésilienne de prise en charge des personnes défavorisées par la religion, comme nous le verrons ensuite. Si jusqu'à la fin du XXème siècle, cette place était occupée par l'église catholique, aujourd'hui c'est le pentecôtisme occupe une place hégémonique, en se présentant comme le gardien des solutions aux problèmes rencontrés par les femmes, mais aussi par les hommes, défavorisés au Brésil, en comblant les absences d'un Etat social peu fiable.

III – DU CATHOLICISME AU PENTECOTISME : LA RELIGION COMME SOLUTION AUX PROBLEMES SOCIAUX

LE PARTENARIAT ETAT-EGLISE : LA TRADITION DE PRISE EN CHARGE DES POPULATIONS DEFAVORISEES PAR LA RELIGION

L'idée que l'église se devait d'être un lieu de secours pour les plus démunis est indissociable du christianisme. En France, comme au Brésil, l'église catholique a été la

première institution à se donner comme mission la prise en charge des populations défavorisées, quoique la signification de cette prise en charge ait profondément changé au cours du temps. C'est l'institution de l'Etat social qui a progressivement fait basculer l'aide aux pauvres de la charité, une relation asymétrique et hiérarchique, au droit social, basé sur les principes d'universalité et d'égalité⁵¹.

Au Brésil, ce changement est encore ambigu, et il existe encore aujourd'hui un débat sur l'existence ou non d'un Etat de bien-être social dans le pays. Gurgel et Justen (2021) apportent une conclusion ambivalente à ce débat, qui reconnaît à la fois que le Brésil ne possède pas de *welfare state* comparable à celui de la plupart des Etats-nation européens, et qu'il existe quand même un filet de sécurité formé par des politiques de prévoyance et assistance, de protection aux plus vulnérables, et de systèmes de santé et éducation publique qui sont certes imparfaits, mais dont l'aide apportée à la population brésilienne ne doit pas être sous-estimée. Cela fait, pourtant, que l'Etat brésilien ne soit pas un gestionnaire d'assistance véritablement fiable pour sa population, et les politiques néolibérales adoptées par le gouvernement brésilien des dernières décennies ne font qu'aggraver cette situation. Ce n'est pourtant pas nouveau. Au Brésil, l'Etat n'a jamais été seul dans la prise en charge de la population et, notamment, « l'action sociale entreprise par des acteurs religieux est un fait à la fois fondateur et récurrent » (Mourier, 2013), présent dès l'époque de la colonisation, et malgré la sécularisation croissante de la société au cours des siècles. Les institutions religieuses ont été non seulement des importants acteurs dans les débats concernant la Constitution de 1988, après la dictature, mais aussi :

« Elles eurent également une influence très importante sur l'élaboration des grandes lois sociales, tels la Loi organique sur la santé (1990), la Loi sur l'assistance sociale (1993) ou le Statut de l'enfant et de l'adolescent (1990), qui allaient réglementer la mise en œuvre des principes et droits fondamentaux édictés par la nouvelle Constitution. Il n'est donc pas étonnant qu'il soit fait mention dans ces textes du rôle essentiel de la société civile (religieuse ou non) et de sa coopération avec les pouvoirs publics dans l'exécution des politiques sociales. Et si l'article 19 de la Constitution fédérale brésilienne réaffirme la séparation de l'Etat et des Eglises, il n'exclut pas pour autant la possibilité pour l'Etat d'établir avec les entités religieuses des « collaborations d'intérêt public ». Une coopération qui s'étendra dans des domaines aussi divers que l'assistance sociale, la santé publique,

⁵¹ Dubet, François. « Robert Castel, Les métamorphoses de la question sociale. Une chronique du salariat ». In: *Sociologie du travail*, 38^e année n°2, Avril-juin 1996. pp. 240-244

l'éducation et la formation professionnelle, la justice, l'agriculture ou encore la défense des droits humains » (Mourier, 2013, p. 106).

Cette situation particulière, où religion et Etat se font « partenaires » dans la gestion du pays, nous permet de comprendre la place que le religieux occupe aujourd'hui dans la société brésilienne, et notamment, explique en partie pourquoi la religiosité s'impose de manière si importante comme un système de support pour la population la plus appauvrie. Il ne s'agit pas d'un dysfonctionnement dans un processus de sécularisation censé produire une laïcisation « parfaite », similaire au modèle français d'étanchéité entre le religieux et le politique, mais plutôt un trait distinctif de l'Etat brésilien – ce que peut être, en fonction du contexte, un recours important pour la population ou une menace pour la démocratie.

Toutefois, ce partenariat a été confronté et modifié par les changements sociaux, politiques et économiques majeurs qui ont caractérisé globalement la deuxième moitié du XX^{ème} siècle. Dans l'après-guerre, le nouveau pape, Jean XXIII, touché par le sérieux des conflits internationaux des années 1950-1960 et depuis longtemps préoccupé du sort des plus déshérités, a convoqué le Concile Vatican 2, qui donnerait naissance plus tard à la Théologie de la Libération. Avec cette nouvelle théologie, l'Eglise catholique en Amérique Latine, ou partie d'elle, a pris pour soi la tâche non seulement de compenser les absences de l'Etat, mais d'entreprendre un programme de conscientisation et d'éducation des classes populaires, visant leur libération effective de la pauvreté, à travers la transformation sociale.

Au Brésil, cette transformation sociale passait nécessairement par la lutte contre la dictature militaire (1964-1985) et pour les droits humains et ainsi, cette partie de l'église catholique est devenue, à ce moment-là, un refuge où des divers mouvements sociaux ont pu voir le jour grâce à la protection de l'église. Tel fut le cas du mouvement féministe de deuxième vague au Brésil, qui a bénéficié de la protection de l'église dans une période particulièrement brutale de la dictature militaire, le gouvernement Médici (1969-1974).

Concrètement, la Théologie de la Libération visait à fournir – aux démunis, aux marginalisés et notamment aux marginalisés du capital, les classes populaires – les moyens et les ressources pour permettre leur propre émancipation. De manière tout à fait innovatrice, « l' « église des pauvres », (...) donna alors à son action sociale une dimension inédite de conscientisation et de mobilisation des catégories défavorisées, cela notamment au travers des fameuses communautés ecclésiales de base et de nombreuses « pastorales sociales » fondées durant les années 1970-1980 » (Mourier, 2013).

En reconnaissant la dimension sociale et économique de l’oppression vécue par les différents groupes qui composaient les classes populaires, la Théologie de la Libération s’est affirmée comme un contre-pouvoir puissant en Amérique Latine, notamment contre l’impérialisme néolibéral, comme l’explique Andrade (2015) :

« Les années 1970 n’ont pas seulement été le témoin de la proposition théorique et esthétique de postmodernisme, mais également celui de la métamorphose du capitalisme sous sa forme néolibérale. L’Amérique Latine, et principalement le Chili sous la dictature de Augusto Pinochet, redevenaient un laboratoire, où les élites testaient leurs projets de domination et d’exploitation. Néanmoins, la théorie de la dépendance comme la théologie de la libération et la philosophie de la libération montraient que les relations inégales entre le centre et la périphérie subsistaient dans le fond comme dans la forme. Le « péché structurel » était dénoncé par ses opposants, qui finissaient dans le Rio de la Plata (...). » (ANDRADE, 2015, p. 59)

Ce « péché structurel » se référerait à la profonde asymétrie entre le centre – l’Occident – et la périphérie de système économique mondial, dont l’Amérique Latine fait encore partie aujourd’hui. Cette notion de péché se détache de ce qu’est habituellement compris comme péché selon le catholicisme et le christianisme en général, soit des actions individuelles, motivées par des imperfections morales, et auxquelles l’individu répondra seul, au moment de son jugement par Dieu. La Théologie de la Libération, quant à elle, enlève le péché de l’action individuelle et l’insère plutôt dans un contexte macro, collectif, sur-individuel et social.

Dans un ouvrage dédié à l’analyse de l’éducation populaire par la Théologie de la Libération pendant le régime militaire, les historiens Scocuglia et Pereira (2020) expliquent que, au-delà et peut-être de manière plus importante que l’alphabétisation de la population défavorisée brésilienne, la rencontre entre la TdL, le marxisme et la pédagogie de Paulo Freire a donné lieu à des initiatives éducationnelles diverses, locales, basées sur les expériences communes de cette population. Ainsi, les CEBs et pastorales sociales répondaient aux demandes précises de la population fréquentant l’église locale, à travers de réunions ouvertes au public, où celui-ci et la coordination travaillaient ensemble pour apporter des solutions collectives aux problèmes rencontrés par la communauté. Il s’agissait de réaliser un travail *avec*, et non *pour* les marginalisés, pour l’amélioration concrètes de leurs conditions de vie – avec la construction, par cette collectivité formée autour de la CEB ou pastorale, de maisons et d’écoles ; la mise en place de groupes d’apprentissage de métiers ou de travaux manuels ; la création d’associations et de coopératives, entre autres – ce que différenciait sensiblement la

TdL d'autres initiatives religieuses, centrées surtout sur l'assistanat, une pratique mal vue par la TdL, qui voulait justement rompre tout lien de dépendance entre les populations défavorisées et les élites. Sous l'initiative de la TdL, des importants mouvements sociaux populaires sont nés au Brésil, dont le Mouvement des Travailleurs Sans Terre (MST), un important groupe de résistance contre l'agrobusiness au Brésil.

Malgré ce positionnement innovateur, la période de réalisation de la TdL a été courte. Parmi les plusieurs facteurs qui ont contribué au déclin de la TdL, nous pouvons en citer les plus importants – une forte répression de la part des dictatures militaires de l'Amérique Latine qui a culminé avec l'assassinat de certains leaders du mouvement ; la papauté de Jean-Paul II, qui a définitivement marqué la rupture du Vatican avec la TdL ; et enfin la fin des dictatures militaires – et, par conséquent, la fin des coalitions entre des différentes forces de la gauche politique, qui s'était unie, malgré des dissidences internes, dans la lutte contre la dictature militaire. Aujourd'hui, l'existence de la TdL est notamment liée à des circulations de son influence, et à la reconnaissance de son importance académique et militante en tant que lutte anticapitaliste, décoloniale (Baptista, 2016) et pour la dignité humaine. Un exemple est celui de la constitution du Forum Mondial de Théologie de la Libération, organisé à partir de 2005 à partir du Forum Social Mondial, un évènement qui réunit des centaines de théologien.ne.s de pays non-Occidentaux pour créer un espace de dialogue, échange et articulation de la TdL avec des luttes populaires locales (Moreira, 2014). Pourtant, l'augmentation des études et de la production théorique sur la TdL est une conséquence directe du transfert de plusieurs théologiens et agents pastorales vers les professions académiques – ce que signifie la perte de leur engagement direct auprès des communautés et des mouvements sociaux (Moreira, 2014).

Le déclin de la Théologie de la Libération n'a pas été accompagné d'une plus importante prise en charge des populations défavorisées par l'Etat, au Brésil ; au contraire, ce déclin coïncide avec le début du tournant néolibéral et avec l'apparition de nouveaux mouvements religieux. Hervieu-Léger (1985) explique que si dans les Centre Ecclésiastiques de Base (CEBs) orientés par la Théologie de la Libération, l'engagement politique était le principe unificateur de la vie de leurs membres, les mouvements religieux des années 1980, dont le mouvement pentecôtiste, sont marqués par le « caractère exclusivement spirituel des fins qu'[ils] proposent à leurs adhérents » (Hervieu-Léger, 1985, p.57), une fois que « dans les années 1980 on demande à l'utopie religieuse de combler la faillite de l'utopie moderne » (idem, p. 58). En d'autres mots, les idéaux de la Théologie de la Libération ont été progressivement remplacés par des nouveaux idéaux, menés notamment par le pentecôtisme, mais sans que cela mette en

cause la place de la religion en tant que « partenaire » de l'Etat dans la gestion de l'assistance. Il est notamment à cause de cette « tradition » brésilienne que la religion apparaît encore aujourd'hui, notamment pour les populations défavorisées, comme un lieu de solutions à des problèmes très divers. L'espace occupé aujourd'hui par le pentecôtisme en tant qu'offre de résolution de problèmes hégémonique est une place qui avait toujours été réservée à la religion. Les églises pentecôtistes, orientées par la Théologie de la Prospérité, comme nous le verrons plus tard, ont bien su s'approprier cette place, en l'étendant encore, à travers la défense de l'idée que la cause de tout problème est spirituelle – et, par conséquent, que toute solution est elle aussi spirituelle. Mais, nous le verrons ensuite, l'absence d'un vrai débat sur la laïcité des institutions publiques au Brésil fait que des valeurs religieuses traversent souvent des sphères censées être sécularisées.

LE POIDS DU RELIGIEUX AU BRÉSIL : LA RELIGION COMME SOLUTION
EVIDENTE A DES PROBLEMES SOCIAUX

Lors d'une discussion avec un pasteur brésilien travaillant dans une filiale de l'IURD au centre de Bordeaux, il m'a fait part de son opinion sur le rapport des français avec l'église:

"Ils n'aiment pas la religion, ils n'y croient pas. C'est à cause de leur histoire: la corruption de l'église catholique, les guerres saintes. L'église catholique a abusé de son pouvoir en France. Au Brésil, on n'a jamais eu ces guerres, ce genre de problème. Alors nous sommes plus ouverts [à la religion], on a plus de foi."

En effet, la religiosité a un poids précis sur la société brésilienne et sur ses individus. Alors qu'en France le passage à la modernité rationnelle a été marqué par une rupture étanche entre l'Etat et la religion, au Brésil la religion ne s'est jamais vraiment éloignée de la sphère politique. Certes, la séparation entre l'État et l'Église apparaît dans la Constitution de 1891, en faisant du Brésil un État laïc. Pourtant, cette séparation a été théorique — en 2008, un Concordat a été signé entre le Vatican et le Brésil, qui, « reconnaît le statut juridique de l'Église catholique et traite de questions cruciales liées au devenir du catholicisme au Brésil, telles que l'enseignement religieux dans les écoles publiques, les écoles catholiques, l'assistance religieuse dans les prisons et les hôpitaux, les séminaires et la reconnaissance des diplômes et

les bénéfiques fiscaux. »⁵²Ainsi, ce n'est pas étonnant que les églises de matrice pentecôtiste, depuis les années 1970, gagnent un espace de plus en plus important dans le champ politique — la porte était entrouverte.

Toutefois, ce n'est pas seulement la sphère politique qui est traversée par la religion au Brésil, mais l'ensemble de la vie publique et privée. En tant qu'expatriée, je ne me suis rendue compte de ce rapport particulier avec la religion et la spiritualité en général que lorsque je me suis retrouvée face à la laïcité française. Au Brésil, la religion fleurit dans des espaces non-religieux, protégée par loi de la « liberté religieuse », en d'autres mots la liberté de pratiquer et d'afficher sa religion dans les espaces publics; il est possible que sa présence dans la sphère politique ait été tolérée en raison de la facilité de l'utiliser pour orienter les opinions de la population. Mais cela n'explique pas la présence non seulement de la religiosité, mais de la spiritualité, qui peut ou non être religieuse (Valente, 2020), dans d'autres sphères de la vie sociale. Les explications pour la présence du religieux liées seulement à la religion en tant qu'institution ou organisation, et qui soulignent l'important de l'église comme un lieu de sociabilité, d'action sociale, de solidarité entre femmes, n'élucident pas la spiritualité non-religieuse des brésiliens. Or, parmi les femmes enquêtées pour notre recherche, elles sont très peu nombreuses à se définir comme athées ou agnostiques; le plus souvent, celles qui ne fréquentent aucune église – et qui se déclarent « sans religion » – possèdent ce que l'on peut décrire comme une spiritualité « personnelle », une croyance à « l'univers » en tant qu'une entité vivante, sensible, ou une croyance à (un) Dieu, avec qui elles entretiennent un rapport personnel, sans intermédiaires institutionnels; d'autres entretiennent avec le spirituel un rapport du type quichottique: je n'y crois pas, mais que cela existe, cela existe. L'absence complète de croyance à une dimension transcendantale de la vie reste relativement rare – l'enquête *Religião e Comportamento eleitoral* de l'Institut Datafolha de 2017 a constaté que 8% de la population brésilienne n'a pas de religion, mais que seulement 1% ne croit pas à Dieu, avec 2 points de marge d'erreur.

En réalisant une comparaison entre la France et le Brésil dans le sujet de la laïcité dans l'éducation publique, Valente (2020) explique qu'alors que le Brésil est un pays laïc dans sa Constitution, « la manière de vivre, agir et réfléchir est fortement influencée par le religieux, ce qui le caractérise en tant que pays peu sécularisée » (Valente, 2020, p. 2). Elle constate que, par exemple, il n'existe aucune réglementation juridique portant sur la neutralité religieuse des

⁵² ORO, Ari P. « Ascension et déclin du pentecôtisme politique au Brésil », *Archives de sciences sociales des religions* [En ligne], 149 | janvier-mars 2010, p. 158

enseignants, qui sont, donc libres d'exprimer, d'enseigner et d'appliquer leur religiosité dans les salles de cours:

« la prière pratiquée par l'enseignant ou bien avec ses élèves ou ses pairs est un élément naturel et naturalisé dans les établissements publics brésiliens, c'est-à-dire que la prière fait partie de la routine scolaire sans soulever de questions dans la communauté éducative. La prière individuelle est pratiquée au lieu de culte et, avant d'arriver à l'établissement scolaire, chez l'enseignant ou dans sa voiture. Bien que cela ne soit pas une ressource issue de la formation enseignante elle est justifiée par le fait qu'une grande partie des enseignants au Brésil voient et utilisent la religiosité comme une ressource avec laquelle ils se sentent mieux armés pour faire face à l'imprévu en salle de cours. (...) Autrement dit, l'activité de la prière chrétienne est imposée à tous les élèves, sans prendre en compte leurs propres croyances ou non-croyance. »⁵³

Cela reflète ce que m'a été dit, lors d'un entretien, par Soraia⁵⁴, une institutrice de 58 ans qui a fréquenté des différentes églises évangéliques depuis 30 ans:

« On n'en a pas le droit, mais à chaque école où j'enseigne, je le fais – enfin, on ne m'a jamais interdit, juste une fois – je dis que c'est une "prière de gratitude". Je lis un verset, je l'écris sur l'ardoise (...) et je l'explique un peu. (...) Mais je mets un point d'honneur à toujours, depuis la première réunion, dire aux parents que je fais une prière de gratitude et que des fois je mets un verset de la Bible. (...) Des fois, s'il y a des élèves qui ont des problèmes à la maison ils me le disent, il y a eu une petite fille qui demandait des prières parce que ses parents se disputaient beaucoup. Et à chaque jour elle me disait: "Maîtresse, je ne vois aucun changement", et je disais "Attends, Dieu va agir", et elle avait la confiance que Dieu allait agir. (...) Puis un jour elle est arrivée toute contente, "Maîtresse, les prières ont fonctionné aujourd'hui! Je pense que Dieu m'a entendu, non?" (...) Tu vois, en fait je passe environ 20 minutes [du cours] en train de parler [de Dieu], mais on n'en a pas le droit. »

La recherche de Valente montre que cela n'est pas un cas isolé, mais une habitude relativement répandue parmi les enseignants de l'éducation publique au Brésil. Dans le cas de Soraia, la prière en salle de cours a un rapport important avec sa propre formation en tant qu'institutrice, un rêve qu'elle avait depuis des années et qu'elle s'est sentie encouragée à

⁵³ Gabriela Valente, « Entre religions et spiritualité, quels rôles pour la laïcité dans les collèges publics : une comparaison franco-brésilienne », *Éducation et socialisation* [En ligne], 56 | 2020

poursuivre et réaliser lorsqu'elle avait 50 ans, après avoir été dans un cours dirigé aux femmes à l'église évangélique sans dénomination Vida Plena:

« Il y a eu une parole très jolie sur les rêves qu'on oublie dans le tiroir (...) Cela disait: 'Vous vous êtes déjà regardée? Comment va votre vie? Voudriez-vous avoir une meilleure position?' Cela s'est 'creusé' en moi, parce qu'avant je ne pensais qu'à l'église. (...) Quand je suis rentrée de cette conférence, j'ai pris ma position, je me suis dit que Dieu aime ceux qui agissent, là-bas on a beaucoup parlé de l'action, qu'il faut poursuivre ses rêves. (...) Donc j'ai passé le *vestibular*⁵⁵, j'ai été acceptée (...) et j'ai commencé à étudier la pédagogie, que j'adore. »

Puisque la religion est à « l'origine » de sa carrière – en lui donnant le courage de s'y lancer à un âge déjà avancé –, il est compréhensible qu'elle la voie comme une valeur importante à transmettre à ses élèves, à travers l'exercice de la gratitude et l'apprentissage de certains versets bibliques, mais également en tant qu'une possibilité de résolution de problèmes. D'une certaine manière, c'est comme s'il n'y avait pas vraiment de différence entre la transmission de savoirs séculaires et de savoirs religieux, les deux se présentant comme équivalents et également nécessaires. A propos d'une situation où son fils, au chômage, se refusait à accompagner Soraia à l'église pour demander à Dieu de l'aider dans sa recherche d'emploi, en disant plutôt qu'il était capable de se débrouiller tout seul, elle dit :

« Si cela ne plaît pas à Dieu, on peut avoir dix diplômes [et ne jamais trouver d'emploi] ; et on peut n'avoir pas fait d'études et Dieu ouvre les portes. (...) Je connais plein de gens qui ne sont pas allés à la fac et qui gagnent bien leur vie, qui vont très bien. On peut avoir fait mille licences, mais si on n'est pas là devant le Seigneur, si on ne met pas Dieu devant tout, Dieu ne va pas donner sa bénédiction. »

Comme l'explique Valente, l'absence d'un véritable « débat public sur la différence entre public et privé et savoir et croyance » contribue à la formation de ces zones grises où ces instances se mélangent, en renforçant « l'idée selon laquelle la religion est une dimension centrale de l'identité brésilienne » (Valente, 2020, p.7). Comme nous l'avons déjà vu, cette idée n'est pas tout à fait saugrenue une fois que l'Etat brésilien lui-même s'est construit dans un

⁵⁵ Concours obligatoire qui permet l'accès à une institution d'enseignement supérieur, soit-elle publique ou privée.

rapport symbiotique avec la religion, représentée à l'époque de manière hégémonique par l'église catholique.

La vision du monde à laquelle adhère Soraia, nous l'avons vu, est souvent partagée par d'autres femmes pentecôtistes, comme Karina. Pour elles, la religiosité agit comme médiatrice principale de leur rapport au monde, ce qui fait que l'ensemble de leur expérience sociale est interprété à travers leurs principes religieux. Il est cependant important de souligner que Soraia et Karina sont toutes les deux des femmes racisées, défavorisées, habitant des quartiers populaires à la périphérie de São Paulo, et qui ont été femmes au foyer pendant la majeure partie de leur vie. Leur isolement relatif, où la seule issue était l'église, favorise l'adhésion à cette vision du monde et l'adoption de la religion en tant que dimension centrale de leur identité et leur rapport au monde – et, dans le cas de Soraia, son rapport avec sa profession. Cela n'est pas le cas de toutes les femmes pentecôtistes, et il nous est donc impératif de comprendre l'influence des rapport sociaux – de genre, de « race » et de classe – dans la construction de cette vision du monde « enchantée », où la religion apparaît comme mesure de toute chose, source et solution de tout problème, et le social est entièrement invisibilisé.

L'invisibilisation du social, nous le verrons par la suite, est à la fois ce qui donne de la force au pentecôtisme – qui, en prônant la Théologie de la Prospérité, considère que toute situation négative, toute difficulté a une origine exclusivement spirituelle, en particulier l'éloignement de la volonté de Dieu, et/ou la présence d'un démon qui agirait sur la vie de l'individu dans l'objectif de le nuire –, mais également ce qui occulte d'autres offres de résolution de problèmes, celles-ci enracinées dans une compréhension sociale et politique du monde, telles que l'offre féministe.

CONCLUSION DE LA PARTIE

Le choix des femmes des périphéries urbaines de l'offre pentecôtiste de résolution de problèmes est un phénomène multifactoriel et qui doit être analysé au plus près de l'expérience sociale de ces femmes pour qu'il puisse être compris. Dans ce premier chapitre, nous nous sommes intéressées au profil sociodémographique des enquêtées pentecôtistes et non-pentecôtistes, et à la manière dont les expériences de ces femmes avec la religion sont façonnées à la fois par leur position dans les rapports sociaux intersectionnels au Brésil, et par la tradition brésilienne de prise en charge de l'assistance par la religion.

L'histoire coloniale du Brésil est au cœur de ces enjeux, une fois qu'elle explique et l'importante place du religieux dans la société brésilienne aujourd'hui, et la présence de la colonialité du pouvoir en tant qu'instance organisatrice des rapports de « race », classe et genre dans le pays. Les femmes des périphéries urbaines de São Paulo se retrouvent donc dans une position où – en tant que femmes racisées et défavorisées – elles sont exposées à des discriminations et à la précarité, et souvent obligées de plonger dans un rôle de « matriarche » au sein de leur famille en cumulant des responsabilités multiples. Ainsi, elles sont à la fois vulnérables à des problèmes causés ou renforcés par la présence de la colonialité du pouvoir, et incapables de les résoudre du fait de leur manque de ressources et accès à des services publics et privés.

Peut-être plus que d'autres religions l'ont fait précédemment, le pentecôtisme apparaît dans ce contexte comme une véritable planche de salut, en se présentant comme le gardien de l'unique solution possible à tout problème – la conversion religieuse –, en garantissant ainsi un flux continu d'adhérents, en particulier parmi les populations issues des classes populaires. Cette attirance vers la religion n'est pourtant pas systématique, même parmi les femmes défavorisées, notamment lorsque les valeurs conservatrices du christianisme brésilien vont contre les valeurs personnelles, plus progressistes, de ces femmes. Dans ce cas, l'offre de résolution de problèmes féministe se démarque comme une offre capable de proposer des solutions concernant à la fois les besoins et aspirations pratiques et stratégiques⁵⁶ des femmes. Lors de notre prochain chapitre, nous nous intéresserons de manière plus approfondie aux racines, au développement de ces offres, et les manières dont les solutions qu'elles proposent aux femmes sont accueillies et vécues par les femmes des périphéries urbaines.

⁵⁶ Selon la typologie proposée par Moser (1989) les besoins pratiques de genre (*practical gender needs*) concernent les préoccupations les plus urgentes et basiques dans un contexte donné ; les besoins stratégiques de genre (*strategic gender needs*), au contraire, concernent des projets plus larges, ayant comme objectif l'amélioration des rapports de genre. Dans le cas des femmes brésiliennes des périphéries urbaines, nous pouvons donc affirmer qu'alors que l'offre pentecôtiste s'intéresse exclusivement à la résolution de problèmes spécifiques rencontrés par leurs fidèles, l'offre féministe, quant à elle, vise à répondre à la fois aux besoins et aspirations pratiques et stratégiques des femmes ; en d'autres mots, cette offre cherche à résoudre des problèmes urgents, individuels, liés aux inégalités de genre, et aussi à opérer des transformations sociales au bénéfice des femmes en général.

PARTIE 2 – COMMENT RESOUDRE SES PROBLEMES DE GENRE ? LE PENTECOTISME ET LE FEMINISME COMME OFFRES DE RESOLUTION DE PROBLEMES

INTRODUCTION

Si le déclin du catholicisme orienté par la Théologie de la Liberation signifie une option en moins pour les populations défavorisées, l'apport de cette théologie aux mouvements sociaux brésiliens ne doit pas être sous-estimée. Certains groupes qui ont eu leur origine dans les CEBs (Centres Ecclésiales de Base) ont évolué vers des associations et des ONGs, qui font partie aujourd'hui d'une offre de résolutions de problèmes importante aux femmes défavorisées, le mouvement féministe.

Alors qu'historiquement le féminisme brésilien s'est surtout intéressé aux problèmes des femmes issues des classes moyennes, en leur garantissant les moyens juridiques d'atteindre l'autonomie – les femmes défavorisées et racisées étant, par définition, moins aptes à transformer leurs problèmes partagés en des problèmes publics –, la fragmentation du mouvement en des associations plus ou moins autonomes, a permis que des besoins spécifiques soient enfin adressés et répondus, en créant ainsi une pluralité saine dans un même champ discursif féministe (Alvarez, 2014). Ce champ discursif se retrouve aujourd'hui fortement influencé par un féminisme « libéral » (Fraser, 2012), dont la mise en accent de l'importance du choix et de la réussite personnels comme moyen de répondre à des problèmes structurels permet qu'il circule librement dans les sphères publiques et médiatiques sans pour autant défier le rapport de pouvoir qui maintiennent ces inégalités en place. Cependant, malgré l'hégémonie de ce discours, il existe également des espaces féministes où les problèmes des femmes les plus vulnérables sont priorités.

Nous analyserons dans ce chapitre aux deux associations que nous avons observé au cours du travail de terrain, ASBRAD et UMSP, deux associations conçues expressément pour répondre aux besoins des femmes, et notamment des femmes des periferias, dans l'objectif de détailler en quoi consiste l'offre féministe de résolution de problèmes disponible aux femmes défavorisées. Ensuite, nous nous intéresserons à l'offre principale, le pentecôtisme, qui compte aujourd'hui avec un public majoritairement composé de femmes défavorisées métisses et noires. Nous aborderons dans ce chapitre la Théologie de la prospérité (*Prosperity Gospel*), emblématique de la troisième vague du pentecôtisme, et la manière dont cette théologie, aux importantes affinités avec le néolibéralisme, s'est imposée comme hégémonique au Brésil.

LA MULTIPLICATION DES FÉMINISTES : UNE REPONSE A DES BESOINS SPECIFIQUES

Le courant hégémonique du mouvement féministe brésilien a été historiquement blanc et bourgeois, et donc, par définition, éloigné des périphéries urbaines et des problèmes rencontrés par les femmes qui y habitaient ; à l'exemple des féminismes hégémoniques américains et européens, les principales luttes du féminisme au Brésil concernaient les droits, les aspirations, le bien-être et l'émancipation des femmes des classes moyennes qui formaient son noyau principal et plus influent, et ces luttes étaient, par conséquent, « profondément marquées par la classe sociale, l'hétéronormativité et par une blanchitude « innomée » ou implicite » (Alvarez, 2014). En réponse, pour rendre compte des expériences, des besoins, des aspirations de femmes qui n'étaient ni blanches, ni de classe moyenne, ni hétérosexuelles, ou qui d'autres manières ne faisaient partie de groupes socialement hégémoniques, les féminismes se sont multipliés. Les années 1970, comme nous avons établi précédemment, ont vu la naissance d'un féminisme noir brésilien, certes inspiré du *black feminism* américain, mais surtout cherchant à répondre aux besoins spécifiques des femmes noires et métisses du Brésil, qui, comme l'explique Sueli Carneiro (2005) :

« Nous, les femmes noires, nous faisons partie d'une catégorie de femmes, probablement majoritaires, qui n'ont jamais observé en elles-mêmes les reflets de ce mythe [de la fragilité féminine], parce qu'elles n'ont jamais été traitées comme des êtres fragiles. Nous faisons partie d'une catégorie de femmes qui ont travaillé pendant des siècles comme esclaves, labourant la terre ou arpentant les rues comme vendeuses ou comme prostituées – de femmes qui ne comprenaient absolument pas les discours des féministes arguant que les femmes devaient sortir dans la rue et travailler ! Nous faisons partie d'une catégorie de femmes chosifiées. Hier, au service de fragiles maîtresses et de nobles messieurs tarés. Aujourd'hui, employées domestiques des femmes libérées. Quand nous parlons d'en finir avec le mythe de la reine du foyer, de la muse idolâtrée par les poètes, à quelles femmes pensons-nous ? Les femmes noires font partie d'une catégorie de femmes qui ne sont reines de rien du tout, qui sont dépeintes comme les anti-muses de la société brésilienne – dont le modèle de beauté est la femme blanche. »⁵⁷

⁵⁷ CARNEIRO, Sueli, « Noircir le féminisme », *Nouvelles Questions Féministes*, 2005/2, Vol. 24, 2005, p. 28

Lélia Gonzalez (1982) explique que, lors des réunions du Movimento Negro (MN), les femmes «se réunissaient séparément avant que tous se réunissent ensemble dans un salon plus grand, où l'on discutait les problèmes communs »⁵⁸, et que c'est à partir du partage d'expériences entre les « sœurs » du MN qu'elle a pris conscience de la spécificité de la lutte des femmes noires par rapport à celle des hommes noirs et des femmes blanches. En effet, les revendications des femmes blanches aisées n'étaient pas similaires à celles des femmes noires, issues d'un milieu défavorisé. Alors que ces femmes des classes moyennes — souvent diplômées, mariées — visaient l'acquisition d'une plus grande liberté à travers l'accès au marché de travail, d'une liberté sexuelle plus importante à travers la maîtrise de la conception, tout comme la dissolution des stéréotypes de genre qui les voulaient soumises, obéissantes, fragiles, les femmes noires étaient incapables de s'identifier à ces revendications — tant leur expérience sociale était différente.

Les réussites sociales du mouvement féministe brésilien au cours des dernières 120 ans ne sont pas négligeables, mais il s'est rarement penché sur les problèmes qui touchent spécifiquement les femmes des classes populaires, et les femmes perçues comme noires et métisses. Son principal courant a survécu dans les « fentes » du conservatisme brésilien, en négociant avec l'église catholique, l'Etat, la dictature et la société en général (Pinto, 2003) des avancées fortement concentrées sur les besoins et aspirations des femmes des classes moyennes, comme l'accès à l'enseignement supérieur (1879), le droit au vote (1932), le droit de travailler sans nécessité de l'approbation du mari (1962), le droit d'avoir une carte crédit (1974) et de divorcer (1977). Ces conquêtes politiques ont été pensées pour l'émancipation et l'amélioration des conditions de vie d'une femme spécifique : une femme historiquement protégée et contrôlée, définie par sa pureté, sa frivolité, son rôle de mère – une femme blanche, mariée, hétérosexuelle, de classe moyenne. En la considérant comme son sujet universel, le courant hégémonique du féminisme au Brésil a lutté pour la liberté des femmes de cette féminité-là, alors qu'elle n'est évidemment pas le seul type de féminité. D'autres courants, également actifs depuis la fin du XIX^{ème} siècle, comme les féministes anarchistes, étaient majoritairement des ouvrières, et dénonçaient le machisme dans la société et à l'intérieur des mouvements révolutionnaires de gauche ; elles ont également anticipé et intégré à leur lutte de la spécificité de l'oppression, en d'autres mots « qu'être femme, être noir, faire partie d'une minorité quelconque apporte une charge supplémentaire par rapport à être homme, et être blanc » (Pinto, 2003, p. 35).

⁵⁸ GONZALES, Lélia, HASENBALG, Carlos, *op. cit.*, p. 35

A la féminité blanche traditionnelle et de classe moyenne, le féminisme brésilien a apporté des solutions et une plus grande marge de manœuvre vers l'*empowerment*, l'indépendance économique, la réalisation personnelle, mais sans se soucier de l'impact de cette émancipation sur les femmes défavorisées et racisées. Comme l'explique bell hooks dans *From Margin to Center* (1984), la féministe blanche « n'a pas dit qui serait appelé pour s'occuper des enfants et de la maison lorsque [elles] seraient libérées des tâches domestiques pour avoir un accès aux professions égal à celui des hommes blancs. Elle n'a pas parlé des besoins des femmes qui n'avaient pas d'homme, pas d'enfants, pas de maison. Elle a ignoré l'existence de toutes les femmes non-blanches et de toutes les femmes blanches pauvres. »⁵⁹

Selon l'anthropologue Zelia Amador de Deus, la politique publique brésilienne qui a le plus favorisé les femmes noires et périphériques a été la « PEC des femmes de ménage »⁶⁰, un amendement constitutionnel signé par la présidente Dilma Rousseff en 2015, dans l'objectif d'élargir les droits travaillistes des femmes de ménage et de rendre obligatoire la régularisation de leur situation de travail, à travers la signature d'un contrat de travail par l'employeur. Certes, les femmes noires ont aussi bénéficié de politiques publiques concernant la totalité des femmes, et il se peut que nombreuses de leurs revendications aient été adressées par les luttes d'organisations sociales concernant des droits de citoyenneté basiques ; quand bien même, cette rareté de politiques publiques créées spécifiquement pour le bénéfice des femmes noires et défavorisées, face aux multiples défis auxquels elles sont confrontées *en raison* de leur classe, de leur genre et de leur « race », montre à quel point cette population est en effet subalternisée. Cela ne veut pas dire qu'elles sont passives face à ces défis, mais que leur position sociale rend beaucoup plus difficile la transformation leurs problèmes en des « problèmes publics ».

Pour qu'un problème spécifique à une population devienne un problème public il est nécessaire qu'il soit ainsi construit par les acteurs concernés, et que cette construction soit également prise en charge par des acteurs publics et/ou des institutions, de façon à ce que le problème soit enfin pris en charge collectivement. Il s'agit d'un processus qui peut être plus ou

⁵⁹ "She did not discuss who would be called to take care of the children and maintain the home if more women like herself were freed from their house labor and given equal access with white men to the professions. She did not speak of the needs of women without men, without children, without homes. She ignored the existence of all non-white women and poor white women." HOOKS, bell, *From margin to center*, South End Press, 1984, p 15. Traduction libre.

⁶⁰ BARBOSA, Catarina, 2020. « Cor, gênero e classe : os desafios da mulher preta », *Brasil de Fato*. En ligne, disponible sur <https://www.brasildefato.com.br/2020/07/08/cor-genero-e-classe-os-desafios-da-mulher-preta>. Consulté le 8 juillet 2021.

moins long, évidemment, en fonction des enjeux en jeu. Il est nécessaire, avant tout, qu'une situation déterminée soit perçue en tant que *problème*, une notion « loin de renvoyer à une définition évidente et univoque » dans les sciences de l'homme, selon Gilbert et Henry (2012). Les auteurs concèdent que :

« un des points d'accord reste toutefois qu'un problème se distingue d'une condition ou d'une situation objective par une démarche d'ordre cognitif et/ou normatif au cours de laquelle un acteur définit une situation comme DEVANT ou POUVANT être différente de ce qu'elle est dans la réalité (Padioleau, 1982 ; Kingdon, 1984). Ainsi, ce qui était auparavant une situation méconnue, acceptée ou à laquelle des acteurs s'étaient résignés devient un problème sur lequel il est nécessaire, voire urgent, d'intervenir » (Gilbert, Henry, 2012, p. 39).⁶¹

Une fois la situation étant perçue et définie comme *problème* par les acteurs directement ou indirectement concernés, il est nécessaire que ces acteurs s'engagent dans ce que Gilbert et Henry appellent des « lutes définitionnelles » dans la sphère publique ; car les problèmes, étant composites et non homogènes, peuvent être vus, compris et saisis (et pris en charge) de manière différente selon leur définition ; et ces différentes manières d'appréhension d'un problème peuvent déterminer, donc, le besoin ou non d'intervention, le degré d'urgence d'une éventuelle intervention, et le type d'intervention dont le problème sera objet.

Qu'elles soient fortement publicisées ou plutôt discrètes, le fait est que « ces luttes sont indissociablement liées à des luttes d'influence, de pouvoir entre les acteurs concernés à divers titres par les « situations » problématiques » (Gilbert et Henry, 2012, p. 43). Dans le cas des femmes défavorisées au Brésil, leur propre position sociale rend difficile la publicisation de leurs problèmes, ceux-ci fortement liés à leur position sociale en tant que femmes, pauvres et majoritairement noires et métisses.

Le féminisme noir, donc, est un des premiers mouvements au Brésil à rendre visibles les expériences invisibilisées des femmes qui occupaient une position secondaire à l'intérieur de mouvements qui, théoriquement, avaient comme but de lutter aussi contre leur oppression. C'est à partir de cette reconnaissance d'une spécificité, du partage d'expériences communes par un certain groupe d'individus, que leur organisation en des collectivités critiques devient

⁶¹ Gilbert C., Henry E. « L a définition des problèmes publics : entre publicité et discrétion » in *Revue Française de Sociologie*, 2012.

possible, c'est-à-dire, la construction de leur appartenance à un groupe spécifique ; ensuite, comme l'explique Tietze (2014) :

« L'affirmation d'une position culturelle minoritaire (...) peut être conjuguée à la dénonciation des inégalités ainsi qu'à la revendication de plus de justice. (...) A partir de la construction d'une appartenance à une communauté imaginée, ces personnes dénoncent de la discrimination aussi bien que de l'inégalité sociale. »⁶²

Si cette dénonciation des inégalités se fait ou non, elle dépend avant tout de la capacité des individus de construire leur appartenance à une communauté – dans le cas de notre population étudiée, une communauté fondée autour d'expériences partagées de racisme, sexisme et inégalité sociale – et de comparer les expériences de cette communauté à des principes plus larges de justice :

« Grâce à la réinterprétation des catégories institutionnelles et à la fonctionnalisation idéologique et utopique des différentes sémantiques de ces catégories, les minoritaires appuient leurs idées et leurs critiques sur l'égalité et sur la justice. C'est ainsi qu'ils se donnent un langage pour dire – outre la liberté ou le bien-être auxquels ils aspirent – le tort dont ils se sentent victimes. Considérant ce tort qui est exprimé dans les narrations minoritaires, leurs constructions de l'appartenance reflètent des dénonciations des inégalités injustes. En ce sens, les constructions de l'appartenance minoritaire représentent des modalités de désigner et d'extrapoler un tort ressenti. »⁶³

Les manières de désigner et d'exprimer ces torts dépendent des outils que possède le groupe – son pouvoir d'agir socialement, de manière à faire reconnaître leurs expériences en tant que légitimes par la société plus large, de les faire également reconnaître en tant qu'injustes, et de s'affirmer en tant que contre-public subalterne⁶⁴ (Fraser, 2001). Au Brésil, suite à la répression du gouvernement militaire, ce n'est qu'à partir du début des années 1980, lorsque la fin de la dictature commence à être enfin envisageable, que le mouvement féministe brésilien

⁶² Nikola Tietze, (2014) «La dénonciation des inégalités en situation minoritaire. Principes institutionnels et capacité critique » in *Inégalités et justice sociale*, dir. François Dubet, p. 189.

⁶³ Idem, p. 195

⁶⁴ Fraser définit ces les contre-publics subalternes comme des publics qui « constituent des arènes discursives parallèles dans lesquelles les membres des groupes sociaux subordonnés élaborent et diffusent des contre-discours, afin de formuler leur propre interprétation de leurs identités, leurs intérêts et leurs besoins », 2001, p. 38

réussit à s'imposer dans l'arène publique, à travers « la conquête d'espaces dans le plan institutionnel, à l'aide de la création de Conseils de la Condition de la Femme et des DEAMs (*Delegacias da Mulher*); la présence de femmes à des postes politiques; et les formes alternatives de participation politique »⁶⁵. Ces trois processus culminent avec l'inscription de nombreux amendements concernant les droits des femmes dans la Constitution de 1988, en assurant ainsi, enfin, l'égalité juridique des hommes et des femmes — une égalité qui, malgré tout, reste plutôt théorique.

À partir des années 1990, le mouvement féministe devient, selon les mots de Pinto (2003), « diffus », en se concentrant plutôt sur le travail d'ONGs féministes, dont les objectifs sont d'autant plus divers que ces ONGs sont nombreuses. Pour Sonia Alvarez (2014), ce que caractérise ce moment est la « décentralisation et la pluralisation des féminismes », lorsque des ONGs « transnationalisées, professionnalisées et spécialisées » sont devenu un nouveau « noyau hégémonique du champ féministe » (Alvarez, 2014, p. 26). C'est également à ce moment-là que, du fait du déclin de la Théologie de la Libération et de la « gauche catholique » en général, une rupture⁶⁶ plus nette entre l'église catholique et le féminisme se présente, en sécularisant davantage les groupes originaires de ces rencontres. Novellino (2006) caractérise cette phase comme celle du féminisme institutionnel, qui « se centre sur les activités politiques, en se spécialisant »⁶⁷, quoique le poids du mouvement sur la politique institutionnelle doit être nuancé. En ce qui concerne, par exemple, la présence des femmes dans la politique, Saboia (2016) met en exergue la principale difficulté des « femocrates » brésiliennes — un manque de ressources matérielles qui mène à la disqualification de projets et programmes qui visent à améliorer la situation des femmes. Comme l'explique l'une des enquêtées, fonctionnaire du Secrétariat des Femmes (*Secretaria da Mulher*) citée par Sabóia :

« Notre budget est minime, il est faible, il ne tient pas compte de la demande qui est la nôtre, et obtenir des fonds d'autres ministères pour la question des femmes s'est également avéré être un

⁶⁵ PINTO, Céli R. J., *op. cit.*, p. 68

⁶⁶ Cette rupture n'empêche pas l'existence de certaines associations et ONGs féministes catholiques, comme l'ONG *Católicas pelo direito de decidir* (Femmes catholiques pour le droit de choisir), fondée en 1993. Pourtant, ces groupes — bien comme les groupes de féministes évangélistes, moins nombreux que les catholiques — sont fréquemment critiqués par des acteurs religieux conservateurs.

⁶⁷ NOVELLINO, Maria S. F., « As organizações não-governamentais (ONGs) feministas brasileiras », dans *XV Encontro Nacional de Estudos Populacionais*, Caxambú (MG), 18-22 septembre 2006, ABEP. Traduction libre.

enjeu presque insurmontable. Nous avons obtenu très peu d'argent. »⁶⁸

Peut-être de ce fait, les ONGs et associations féministes deviennent de plus en plus nombreuses, et visent à répondre aux besoins de différents groupes de femmes, en s'adaptant à leurs revendications, d'autant plus lorsqu'ils s'agissent de groupes fortement marginalisés. Il n'est pas difficile à comprendre pourquoi : dépourvues de capital économique, culturel et social, le seul outil d'action et transformation sociale accessible à ces femmes ce sont les unes les autres. Ce n'est pas surprenant, alors que depuis les années 1950, ces femmes commencent à s'organiser en des groupes de discussion, des associations d'habitants, des syndicats, des groupes culturels, des ONGs, et des organisations religieuses de matrice afro-brésiliennes, catholiques (comme les CEBs) et, plus récemment, évangéliques (Santos, 2009). Nous pouvons penser notamment au Movimento das Mulheres Negras (MMN), qui a été fondé à la fin des années 1980 et qui a réalisé de nombreux congrès autour du pays, comme le groupe de discussion le plus important jusqu'aux années 2000. Des ONGs, créées surtout entre les années 1980 et 2000, comme *Geledés*, *Criola* et *Fala, Preta!* réalisent aussi des programmes multiples d'aide aux femmes noires, comme l'assistance aux victimes de racisme, l'orientation et l'accompagnement juridique et psychologique aux victimes de violences conjugales, des cours et workshops, l'aide à l'insertion professionnelle, entre autres (Novellino, 2006). Des manifestations, comme la Marcha das Mulheres Negras, qui a eu lieu pour la première fois en 2016, sont aussi réalisées et soutenues par ces multiples groupes et collectifs.

Il est pourtant nécessaire de mieux analyser l'offre féministe, qui ne doit pas être considérée comme une offre monolithique, un ensemble cohérent, mais, au contraire, du fait de sa fragmentation, comme une offre particulièrement large. De manière à rendre compte des mouvements féministes en Amérique Latine, Alvarez (2014) utilise le concept de « champ discursif d'action » ; en faisant cela son objectif était à la fois de démontrer la persistance de références discursives communes qui traversaient l'intégralité de ces mouvements, et de rendre compte des inégalités dans les rapports de pouvoir entre eux. Ainsi, « le concept de champs discursifs affirmerait de manière simultanée la *multiplicité* des espaces d'action des féministes, leur *unité* discursive et l'*inégalité* entre les actrices sociales et politiques » (Medeiros, 2019, p.303). Ces champs discursifs d'action, explique l'autrice,

⁶⁸ SABÓIA, Viviane, « Régulation de l'emploi des femmes au Brésil: Entre avancées et résistances », *Cahiers du genre*, 2016/3, p. 236.

« sont beaucoup plus que des simples ensembles d'organisations qui s'intéressent à une problématique déterminée ; ils comprennent une large variété de auteurs et autrices individuels et collectifs, venant d'espaces sociaux, culturels et politiques. Les secteurs les plus visibles politique et culturellement de ces champs, et les points nodaux qui les articulent, varient au cours du temps. (...) Dans des contextes historiques distincts, des divers auteurs, comme par exemple des secteurs de l'Eglise, les ONGs, et même des espaces à l'intérieur de l'Etat, peuvent remplir la fonction de nœuds articulatoires de ces champs. »⁶⁹

Ces articulations se font à travers des réseaux politico-communicatifs, comme des ONGs et associations, et d'autres groupes structurés, mais aussi des individus. Alvarez explique alors que :

« Ces champs s'articulent aussi *discursivement* à travers de langages, de sens, de *visions du monde* au moins partiellement *partagés* (...) par une sorte de grammaire politique qui lie les auteur.ice.s qui s'identifient à ces champs. Dans ce sens, les champs féministes se construisent à travers un *enchevêtrement d'interlocutions* (...). En tant qu'ensembles d'idées, des présupposés, des thèmes et des interprétations, les discours féministes constituent un univers de significations qui se traduisent ou se (re)construisent lorsqu'ils circulent au cours de diverses toiles politico-communicatives, en orientant les stratégies et identités des auteur.ice.s qui se rallient dans ce champ. »⁷⁰

Cette notion de champs discursifs peut mieux nous aider à comprendre l'offre féministe telle qu'elle se présente actuellement au Brésil, et aussi à désigner en quoi cette offre répond ou non aux problèmes des femmes de la periferia de São Paulo. Surtout, l'idée que les champs féministes sont dans une sorte de flux permanent, ce qui fait qu'ils sont perméables à des différentes influences sociales, peut nous aider à expliquer comment, aujourd'hui, le mouvement féministe se constitue comme hégémoniquement libéral, et, en même temps, s'affirme de plus en plus comme une option pour les femmes marginalisées.

⁶⁹ “Os campos discursivos de ação são muito mais do que meros aglomerados de organizações voltadas para uma determinada ator(es) problemática; eles abarcam uma vasta gama de individuais e coletivos e de lugares sociais, culturais, e políticos. Os setores mais política e culturalmente visíveis desses campos, e os pontos nodais que os articulam, variam ao longo do tempo. (...) E em vezes conseguindo se estabelecer contextos históricos distintos, diversos atores, como por exemplo, setores da Igreja, as ONGs, ou até espaços dentro do próprio Estado, podem servir como nós articuladores desses campos.” ALVAREZ, S. E. “Para além da sociedade civil: reflexões sobre o campo feminista” in *Cadernos Pagu*, (43), janeiro-junho de 2014, p. 18. Traduction libre.

⁷⁰ “Nesse sentido, os campos feministas se constroem por meio de um emaranhado de interlocuções (...). Como conjuntos de ideias, pressupostos, temas e interpretações, os discursos feministas constituem um universo de significados que se traduzem ou se (re)construem ao fluir ao longo de diversas teias político-communicativas, norteando as estratégias e identidades das ator(es) que se coligam nesse campo.” ALVAREZ, S. E. *Ibidem*, p. 19. Traduction libre.

L'institutionnalisation sous forme d'ONGs et d'associations n'a pas été le seul changement rencontré par le mouvement féministe des années 1990. McRobbie (2009) explique que cette période a été marquée par une « plus large circulation des valeurs féministes dans le paysage de la culture populaire »⁷¹, un phénomène qui, selon Nancy Fraser (2012), est rendu possible par le penchant néolibérale de l'époque, dont les valeurs individualistes ont permis le passage du féminisme à un phénomène de masse, lorsque « les idées féministes se sont infiltrées dans les moindres replis de la vie sociale, et la compréhension de soi de tous ceux qu'elles touchaient en a été transformé. »⁷² Selon McRobbie, cela a « donné l'idée d'un succès du féminisme »⁷³ et, par conséquent, à une vague d'optimisme. Pourtant, cet optimisme s'est avéré fourvoyé, selon l'auteure: cette diffusion de valeurs féministes dans la culture populaire a eu comme résultat l'idée que le féminisme n'était plus nécessaire — l'idée d'une société post-féministe:

«Le post-féminisme peut être analysé à travers ce que je décrirais comme un “double enchevêtrement” (...) qui comprend la coexistence de valeurs néoconservatrices par rapport au genre, la sexualité et la vie familiale (...), avec des processus de libéralisation concernant le choix et la diversité dans les relations domestiques, sexuelles et familiales (...). [Le post-féminisme] comprend aussi l'existence du féminisme comme (...) transformé en une sorte de sens commun Gramscien, en même temps qu'il est fortement répudié, voir détesté. »⁷⁴

Le néolibéralisme économique est l'un des facteurs qui permet la lecture de la société comme post-féministe, à travers la diffusion des valeurs liées à la réussite individuelle à travers la carrière professionnelle, et la valorisation du « féminisme libéral », qui s'intéresse en priorité à l'égalité d'opportunités qui permettrait aux femmes d'accéder à des meilleures positions dans

⁷¹ MCROBBIE, Angela, *The Aftermath of Feminist*, Sage Publications, Londres, 2009, p. 14. Traduction libre.

⁷² FRASER, Nancy, *Le féminisme en mouvements*, La Découverte, Paris, 2012, p. 295

⁷³MCROBBIE, Angela, *op. cit.*, p. 14

⁷⁴ (...) post-feminism can be explored through what I would describe as a double-entanglement (...). This comprises the co-existence of neo-conservative values in relation to gender, sexuality and family life (...), with processes of liberalization in regard to choice and diversity in domestic, sexual and kinship relationships (...). It also encompasses the existence of feminism as at some level transformed into a form of Gramscian common sense, while also fiercely repudiated, indeed almost hated.” *Ibid.*, p. 12. Traduction libre.

un ordre social plus ou moins intact, alors que les critiques sociales sont attribuées à un autre féminisme, « négatif », radical (McRobbie, 2009). Le féminisme libéral serait une sorte de féminisme « *girl power* », où l'utilisation du mot *girl* (fille) à la place de *woman* (femme) transmet parfaitement l'idée d'un mouvement qui, dépouillé de son contenu critique, est plutôt amusant, jeune, voire puéril, qui vise à profiter de certains avantages remportés pendant la première et la deuxième vague du mouvement, tout en restant anodin.

Aujourd'hui, pourtant, nous avons affaire à une « renaissance » du féminisme — qui peut être vue comme une nouvelle vague du mouvement —, qui semble, à première vue, radicalement opposé à ce féminisme post-féministe des années 1990-2000. Si les femmes libérées de l'époque se refusaient à s'identifier en tant que féministes (McRobbie, 2009) aujourd'hui, hommes et femmes sont nombreuses à déclarer leur adhésion au mouvement. Selon Crispin (2017), cette visibilité ne serait possible qu'à travers l'effacement des dimensions les plus « inconfortables » du mouvement féministe, c'est à dire la volonté d'un changement social radical. Ainsi, l'adhésion à ce féminisme contemporain n'est pas forcément le résultat d'un changement social — qui pourrait aboutir à une plus grande acceptation du mouvement en raison de la reconnaissance de son potentiel transformateur —, mais d'un changement du féminisme en soi, de ses objectifs les plus fondamentaux. Se dire féministe devient plus valorisé que le passage à l'action. Il est possible de se déclarer féministe sans, pour autant, aucun questionnement de soi, aucun changement dans ses pratiques — en raison, selon Crispin (2017), d'une survalorisation du choix personnel dans les discours féministes contemporains (un discours évidemment lié au discours néolibéral de la responsabilité individuelle), selon lequel n'importe quel choix féminin est un acte de résistance — y compris lorsqu'il s'agit de l'adhésion à un arrangement de genre inégalitaire.

Toutefois l'hégémonie de ce féminisme « pop » à la fin des années 2010 n'est pas le signe d'une « incapacité » du mouvement de s'intéresser aux questions concernant les femmes des périphéries, au contraire, ces apparentes contradictions font partie des éléments qui articulent le champ discursif féministe, une fois que « le pouvoir, les conflits, les luttes d'interprétation, les disputes politico-culturelles sont aussi des éléments constitutifs du champ féministe » qui, comme tout autre champ discursif est « miné par des inégalités et des rapports inégalitaires de pouvoir » (Alvarez, 2014, p. 19). En effet, comme l'affirme Medeiros (2019), le champ discursif en soi « surgit à partir d'une imbrication croissante entre des contrepublics subalternes et des publics dominants ».

Sur la base de nos observations, nous allons par la suite analyser le travail de deux

associations brésiliennes – l’association féministe autonome Union de Femmes de São Paulo (UMSP), et l’association de femmes ASBRAD – de manière à détailler cette offre, et voir si elle est adaptée aux nécessités et aspirations des femmes des periferias de São Paulo.

DES SOLUTIONS MATERIELLES ET DE L’ACCUEIL EMOTIONNEL : LES ASSOCIATIONS ASBRAD ET UMSP

De manière générale, les individus possèdent des motivations très différentes pour rejoindre une association quelconque, mais lorsque nous nous intéressons aux associations observées lors de notre enquête ethnographique à São Paulo, certains thèmes principaux ressortent souvent dans les entretiens. Pourtant, ces thèmes sont souvent différents en fonction de l’association, ASBRAD et UMSP, bien que les expériences vécues par les femmes qui cherchent ces associations tournent souvent autour de vécus de violence sexuelle et conjugale, de précarité sociale, et de discriminations. Ce qui différencie essentiellement les publics de ces deux associations sont les objectifs même des associations, et l’offre de support qu’elles proposent.

ASBRAD est une association qui offre des services, et notamment des « supports » à des femmes rencontrant des problèmes divers – certaines de ces femmes sont orientées vers ASBRAD par d’autres services de support : des assistants sociaux, des défenseurs publics, des commissariats de police spécialisées comme les DEAMs ont été cités par les enquêtées. Comme m’a expliqué la coordinatrice d’ASBRAD Vera Vieira dans un entretien en 2018,

« ASBRAD est une association non-gouvernementale, qui n’a aucun lien religieux, et sans fins lucratifs. Elle existe depuis 20 ans. Notre projet principal s’appelle « Pacification de la Famille », où nous travaillons avec 120 familles, notamment avec les mères, les femmes, dont la moitié sont mères d’enfants suivant des mesures socio-éducatives, dont beaucoup participent à notre projet Gaia, qui cherche à donner un support à ces adolescents. Les femmes qui viennent à ASBRAD habitent surtout la périphérie de Guarulhos. Le projet « Pacification de la Famille » prévoit donc un support dans le domaine de l’assistance sociale, mais aussi psychologique, juridique, et un support également dans des projets de création de travail e revenu – nous offrons des cours d’artisanat, de boulangerie, d’alphabétisation et cette année nous aurons des cours d’informatique aussi. »

Chez ASBRAD, ces femmes, majoritairement ayant fait peu d’études, sans emploi, retraitées, ou travaillant sans contrat de travail, souvent mères célibataires ou insérées dans de

rappports familiaux anoniques, reçoivent souvent leurs premiers contacts avec des notions d'égalité de genre et de « race », et sont par la suite, à travers le partage de leurs histoires personnelles et les problèmes qu'elles rencontrent, encouragées à les percevoir non comme des problèmes individuels, mais dans le contexte plus large des rapports de pouvoir. « Elles arrivent ici vraiment fragilisées, alors faire qu'elles participent des activités du projet (Pacification de la Famille) est une forme de les fortifier », explique Rose, psychologue chez ASBRAD au moment de mes observations :

« Le groupe des mères, qui se réunit à chaque premier mercredi du mois, est un groupe de discussion, on parle des difficultés qu'elles rencontrent avec les enfants, les petits-enfants... il y a beaucoup de cas de toxicomanie, d'enfants à problèmes, on va donc discuter les questions que cela leur ramènent. Le deuxième mercredi du moins, on a une conférence du groupe de coopération. On fait souvent des dynamiques, c'est plus décontracté ; petit à petit elles se sentent plus à l'aise et commencent à prendre la parole. (...) Lorsqu'elles participent de ces activités en groupe, cela les aide à comprendre ce qu'elles vivent, à donner un sens à tout cela. Si elles ramènent dans leur histoire personnelle un historique de violences, on se rend compte qu'il y a toujours une répétition – alors on va se demander, comment rompre avec ce passé ? En faisant qu'elles prennent conscience de ce qui se passe. Pas seulement du processus de violence, mais de tout ce qu'il y a autour aussi (...) Il existe un échange d'expériences qui se passe entre elles, lorsqu'elles se sentent plus à l'aise pour parler. »

Le travail de l'association se base alors, dans un premier moment, sur ces espaces de parole, où les participantes sont encouragées à écouter ce que racontent les autres et à partager leurs expériences par la suite. Dans le processus de cet échange d'expériences, il y a tout d'abord, chez les participantes, une prise de conscience du fait que leurs expériences ne sont pas uniques et que, de ce fait, la position qu'elles occupent en tant que victimes de violence, en tant que mères ou grand-mères dans des rapports familiaux conflictuels, est une position partagée par d'autres femmes également ; ensuite, des enquêtées relatent que le fait de pouvoir parler librement, d'être écoutée et accueillie, est d'une aide précieuse. Monica, manucure de 46 ans, qui a rencontré l'association suite à l'indication d'un défenseur public lorsqu'elle vivait avec les agressions verbales et physiques de son ex-mari, rapporte que :

« ASBRAD a été merveilleuse dans ma vie, ça m'a vraiment sorti du fond du puits, ici j'ai connu beaucoup de gens, j'ai fait des amitiés pour la vie ; lorsqu'on arrive des fois on pense que ça ne fait pas trop de sens, mais vraiment, l'aide que j'ai reçue ici m'a aidé beaucoup. »

Monica est un exemple à part ; elle fréquente l'association depuis l'année 2000, quand, depuis la naissance de son fils, son mari « a changé complètement dans la relation avec [elle] et avec [sa] fille d'un autre père ». Au-delà des agressions verbales et physiques, son ex-mari a également commencé à harceler la fille de Monica, ce qui a été un élément décisif de sa séparation :

« Elle avait très peur de lui, lors d'une audience [publique] elle s'est sentie tellement mal qu'elle a fait une appendicite, et après tout ça elle m'a dit que si je choisisais de continuer avec lui, elle allait vivre avec sa grand-mère. C'est à ce moment-là qu'on s'est vraiment séparés, mais je n'arrivais pas à me délier de lui, c'était très difficile. Je continuais à fréquenter ASBRAD, on m'aidait, j'avais même un avocat et tout, et ce sont eux qui m'ont aidé dans le procès, dans la demande de pension... mais [la demande] ne s'est jamais conclue, alors j'ai dû élever mes 5 enfants et ma petite-fille toute seule, je me suis sauvée de chez mon ex avec mes enfants et seulement les vêtements sur le corps et des documents. »

Aujourd'hui, Monica vit avec deux de ses enfants – un garçon de 15 ans et une fille de 11 ans – et son compagnon, avec qui elle est très heureuse : « Je croyais que je n'arriverais jamais à refaire ma vie, mais si ! » Il s'agit d'une réussite qu'elle attribue également à sa fréquentation de l'association et d'une église spirite⁷⁵ :

« ASBRAD a été une pièce-clé dans ma vie, et la religion aussi, ces deux choses m'ont aidé à me rencontrer, [à comprendre que] avant tout on doit s'aimer, avant toute autre chose, parce que si on s'aime, on arrive à tout changer dans notre vie, indépendamment si les autres nous critiquent, alors s'aimer c'est ce que va nous aider à sortir du fond du puits. »

D'autres femmes avec qui j'ai pu parler ont des expériences plus nuancées ; alors que Monica continue à fréquenter ASBRAD parce que ça lui fait du bien à elle et à son fils adolescent, qui participe souvent des réunions du projet Gaia, d'autres la fréquentent pour essayer de résoudre des problèmes courants chez elles. Roberta, de 52 ans, est également victime d'abus de la part de son ex-mari, avec qui elle partage encore son habitation :

⁷⁵ Le Spiritisme est une religion chrétienne, qui a eu ses origines en France aux XIXème siècle, et qui a connu, pendant le XXème siècle, une forte adhésion parmi les brésiliens, notamment parmi les classes moyennes.

« Nous avons été mariés longtemps et maintenant on s'est divorcé, mais puisque je n'avais aucune structure, je n'avais nulle part où aller, et que j'ai des problèmes de santé, je suis encore chez lui, mais on n'a aucune intimité, je dors au salon et il dort dans la chambre. »

Cette séparation émotionnelle et juridique ne la protège en rien de l'abus verbal et sexuel dont elle est victime, et ses graves problèmes de santé mentale – elle souffre de dépression et d'un syndrome du panique – rendent davantage difficile son émancipation :

« [Je suis venue chez ASBRAD] en octobre de l'année dernière, par désespoir, parce que mon ex-mari, des fois il me met dehors, parce qu'il veut une relation avec moi qu'on ne va jamais avoir et c'est une question très difficile ; j'ai une vie très difficile, il m'a déjà dit que je venais ici pour chercher un autre homme. Il me dit que si j'arrive à faire changer ma vie, je vais le quitter, et je lui dis qu'il peut en être sûr – je suis honnête, je ne mens pas. Il n'accepte pas [que je puisse le quitter], il est très macho, il croit que les femmes ne servent qu'à ça, il n'accepte pas qu'une femme puisse rejeter un homme, donc on a toujours des conflits – il dit que je suis chez lui, qu'il me fait une faveur... il ne reconnaît pas tout ce que je fais. Je lui dis que je n'ai pas de parents, ma famille vit très loin et ils ne savent pas ce que je vis, je n'ai pas de travail mais j'ai encore ma dignité et ça il ne peut pas m'en enlever. »

Sans aucun autre système de support, malgré le fait qu'elle fréquente depuis plusieurs années l'église pentecôtiste Congregação Cristã do Brasil, Roberta dit qu'avant de fréquenter ASBRAD, elle demandait de l'aide à son ex-mari, qui était pourtant « toujours en train de m'expulser de la maison, de dire que j'étais bonne à rien » :

« Je ne savais pas à qui demander de l'aide, je ne savais pas quoi faire de ma vie, j'ai déjà pensé à me suicider, ou aller vivre dans la rue... des fois je me sens désespérée, parce que ce n'est pas que ça, j'ai tellement de problèmes, comme ma maladie, mon manque de motivation et manque de courage... je n'arrive à rien faire, alors je demandais de l'aide à Dieu, car je ne peux pas travailler du fait de mon infirmité, et puis je me suis souvenue d'ASBRAD. Je dis qu'ASBRAD est la dernière porte où je frappe, parce que j'ai déjà demandé [de l'aide], j'ai déjà pleuré, j'ai tout essayé et rien ne va mieux, les années passent et tout est pareil, ma vie c'est ça. »

Au-delà de faire partie des groupes de conversation, Roberta est aidée par la psychologue, à l'aide de qui elle suit en ce moment un traitement pharmaco-thérapeutique pour sa dépression.

Les problèmes de conjugalité et violence familiale sont très fréquemment cités comme étant la raison principale de la fréquentation de l'association. Lena, 64 ans, était malade d'un cancer lorsqu'elle et son ex-mari se sont divorcés, un processus qui a été rendu très douloureux par lui :

« Il n'avait aucun respect pour moi, il voyait que je n'allais pas bien, et il venait chez moi m'agresser avec des mots ; j'étais désespérée, alors je suis allée au commissariat de police pour les personnes âgées [*delegacia do idoso*], et on m'a indiqué ASBRAD. J'ai eu l'aide dont j'avais besoin, il y avait ici une avocate qui a résolu tout pour moi, parce que j'étais malade et ne pouvais pas être présente [lors du procès de divorce]. Elle a tout fait, mais ça je n'ai pas aimé parce qu'elle n'a jamais demandé mon avis. »

Malgré cela, elle continue à fréquenter l'association, car

« ici [les professionnelles qui travaillent à l'association] ont une vision très fraternelle, il y a plein d'autres personnes qui ont des cas tristes et durs, comme moi, et en aucun moment nous sommes jugés ou censurés. Rose [la psychologue] est toujours là, elle m'aide beaucoup, en aucun moment elle m'a dit que j'ai agi mal, que j'avais tort. Et avec tout ça on devient plus forte, elles nous aident vraiment beaucoup et on commence à mieux comprendre les choses. Je pense qu'il devrait y avoir plus d'ONGs comme ASBRAD. »

UMSP, une association féministe autonome, a un public similaire, mais, pour la plupart, déjà versé dans des notions d'activisme, de rapports inégalitaires, et ayant une vision claire et précise de leur engagement dans le militantisme féministe. Ce sont des femmes qui, ayant vécu – ou encore en train de vivre – des situations de violence et discrimination, se disposent à fréquenter une association féministe dans un objectif double d'amélioration de leurs conditions de vie personnelles et de transformation sociale. Chez ASBRAD, au contraire, la plupart des participantes retrouve les premiers outils pour construire leur appartenance à une communauté spécifique dont certaines expériences – de discriminations, d'inégalités, de différents types de violences – sont partagées. Alors qu'elles ont déjà conscience de leur subalternité (Spivak, 1988) – une conscience forgée par l'expérience directe de la précarité, de la vulnérabilité, du manque de ressources –, ASBRAD va agir comme un agent formateur, en leur donnant des clés d'interprétation pour la construction d'un répertoire socio-politique nécessaire à la construction de leur appartenance à une minorité (Tietze, 2014). Cela parce que même le « sentiment

d'injustice » (Dubet, 2006) doit être construit chez quelques-unes, et ce n'est pas un travail facile, notamment chez des femmes évangéliques, comme l'explique Rose, psychologue chez ASBRAD :

« Nous avons quelques participantes évangéliques, et c'est plus dur pour elles, même pour les faire venir ici, parce qu'elles disent : « Dieu va fournir. » Comment faire pour déconstruire cela chez elles sans manquer de respect vers leur religion, leur foi ? (...) Je pense à une participante [évangélique] en spécial... elle n'arrive pas à avancer. Elle fait une naturalisation de la violence [qu'elle subit] : « C'est comme ça, un point c'est tout, il n'y a pas moyen de changer. » C'est très dur à regarder, parce qu'elle a tellement de possibilités de sortir de sa situation... »

D'autres, comme Graça, femme au foyer de 54 ans qui a été menée à chercher ASBRAD suite à l'incarcération de son fils au FEBEM (Fondation brésilienne pour la protection des mineurs), ont appris ce qu'était le féminisme chez ASBRAD :

« J'avais déjà entendu parler [du féminisme], mais je ne savais pas ce que c'était, je n'ai jamais eu la curiosité de chercher à savoir ce que c'était, mais ici chez ASBRAD j'ai commencé à apprendre et à comprendre. Pour moi, le féminisme était lorsqu'une femme s'habillait en robe, qu'elle portait des hauts talons, c'est-à-dire, lorsqu'elle était féminine (rires), mais ce n'est pas ça. C'est lutter pour la cause des femmes, ça n'a rien à voir avec la façon dont on s'habille. J'ai toujours été en faveur des femmes qui luttent pour avoir leur voix, mais pas en tant que féministe. C'est ici que j'ai compris que c'est une lutte des femmes pour avoir le droit à la parole, pour être vue en tant que personne. »

Roberta, également, explique que c'est à l'association qu'elle a commencé à avoir une meilleure compréhension sur les questions d'égalité et justice: « A travers les conférences, de l'assistante sociale et de la psychologue, à travers les témoignages des autres, j'ai beaucoup appris. Nous les femmes nous ne voulons pas les mêmes droits des hommes pour aller dans les bars, pour faire des choses d'homme, on veut l'égalité pour avoir du respect, pour être traitées respectueusement et avoir des droits comme eux. » Pourtant, elle ressent une énorme différence entre la théorie de l'égalité féministe et la possibilité de la mettre en pratique dans sa vie :

« Ici je me sens accueillie et protégée, et on apprend ce qu'est le correct par rapport aux discriminations, mais dehors c'est très différent. Lorsque je tourne la clé de chez moi c'est difficile. On vient ici, mais notre réalité c'est pas pareil, on peut appliquer un peu de ce qu'on apprend ici,

mais pas tout. On apprend beaucoup, on se sent *empowered* [*empoderadas*], on se sent plus femme, mais dans le monde réel c'est tout autre chose. Comment l'appliquer dans le monde ? C'est impossible. »

Le discours de Roberta est teinté du décalage décrit par Dubet (2006) entre le sentiment d'injustice et l'action, en démontrant bien que « l'action (...) n'a rien de naturel puisqu'il ne suffit pas d'être mécontent et frustré pour agir » (Dubet, 2006, p. 366). Nous ne nous intéresserons pas ici à approfondir cette question spécifique ; mais il s'agit seulement de la soulever pour démontrer où résident les différences principales entre le public d'ASBRAD et celui de l'União de Mulheres de São Paulo.

Lors de la première réunion du projet Promotoras Legais Populares (PLP) de l'UMSP à São Paulo en mars 2018, les 138 femmes inscrites à la formation ont été encouragées à monter sur la scène et se présenter, brièvement, aux autres. Bien que presque toutes les femmes présentes à cette première réunion avaient fait – ou étaient en train de faire pour la première fois – des études supérieures, différemment des participantes des réunions à ASBRAD, il est important de comprendre que de nombreuses d'entre elles se déclaraient être des femmes « périphériques », dont la majorité était noire ou métisse, alors que d'autres se limitaient à parler des villes et quartiers d'où elles viennent – la majorité, également, venant de villes de la périphérie de São Paulo, et de quartiers très défavorisés, comme Cambuçu, Itaquera, Cidade Tiradentes, Barueri, Guarulhos et Carapicuíba. Voici quelques-unes de ces présentations, qui démontrent à quel point le profil des participantes est diversifié :

Isabela est féministe, travaille dans le milieu académique, mais ne s'est jamais engagée dans une association organisée et est là pour « combler ce trou ».

Renata est étudiante en droit, victime de violence domestique et fait partie de la religion Umbanda. Elle vit actuellement dans un foyer du fait de la violence de son père et son frère.

Carolina est mère, militante, infirmière. Elle travaille souvent avec des femmes en situation de violence, et elle fait ce cours pour avoir des ressources émotionnelles pour les aider.

Sandra est géographe et mère de 4 adultes. Lorsqu'elle était adolescente, ses parents sont morts « pour nos droits » : comme Amelinha Teles [co-fondatrice de l'UMSP] et sa famille, ils faisaient

partie de la résistance contre la dictature militaire. Sandra est là pour s'organiser pour que nous ne perdons pas les droits pour lesquels ses parents sont morts.

Marcia est ingénieure à la retraite, elle a été invitée au cours par une amie avocate qui s'appelle Regina.

Ana Karina est mère, elle est là parce qu'elle veut créer un meilleur monde pour sa fille.

Elsi vient de l'Alagoas. Elle travaille dans une banque. Elle s'est engagée dans la lutte syndical et féministe, et elle a participé aussi de mouvements sociaux au Venezuela. Sa lutte est contre le féminicide et la violence.

Andrea est psychologue, elle travaille avec des victimes de violence domestique dans le municiple de Francisco Rocha, elle est là pour apprendre et pouvoir mieux aider ces femmes.

Cris est mère de 3 femmes. Elle est une enseignante à la retraite ; elle a fini sa carrière très fragilisée, elle est là pour se fortifier et pour aider d'autres personnes à « développer un sens de politique ».

Caroline, 28, est avocate. Elle a eu ses premiers contacts avec le féminisme à l'université. Dans sa profession elle rencontre beaucoup de cas de violence. Elle a également peur de Bolsonaro et pour ça elle est là.

Priscilla est psychologue à Itapevi, où elle traite des femmes en situation de vulnérabilité ; elle est venue pour se fortifier et pouvoir mieux les aider.

Gilda, 83 ans, est une professeure d'histoire à la retraite. Elle dit « Je n'ai jamais vu autant de n'importe quoi dans la politique. Maintenant c'est aux femmes de s'organiser, les machos ont peur ! » Suite à cela, les participantes commencent à chanter ensemble : « Gare à vous les machistes ; l'Amérique Latine sera toute entière féministe ! »

Iara, 58, est noire et lesbienne, la fille de Gilda, éducatrice municipale dans l'école publique, également à la retraite ; elle se décrit comme féministe et de gauche.

Gislene donne des cours d'anglais et de portugais, elle est également sexologue et étudiante en droit. Elle fait partie du groupe « Mulheres do Brasil » et du Forum de la Masculinité. Elle est divorcée depuis 5 ans. Elle fait des conférences dans les prisons féminines.

Karen est avocate criminaliste, sa lutte est contre l'incarcération en masse. Elle est noire et périphérique, a été victime de violence domestique, a souffert beaucoup à cause du racisme et du harcèlement sexuel.

Julia, 19 ans, est étudiante en droit, elle est là pour écouter, apprendre et lutter.

Margarete, 21, vient de Guarulhos : « J'ai quitté Facebook pour venir faire partie de la vraie lutte !
»

Mari, étudiante de philosophie et littérature, est militante féministe, bisexuelle, victime de violence conjugale.

Maria est venue chercher un espace de collectivité, pour qu'on se fortifie les unes les autres dans cette société machiste, raciste, sexiste.

Luna, 22, travaille dans l'administration publique, est étudiante de pédagogie à l'USP. Elle est là pour faire partie d'une résistance collective.

Marti a survécu à la prison. C'est le Candomblé qui l'a aidé à résister. « Je suis noire, pauvre et périphérique, donc je suis féministe depuis ma naissance ! », dit-elle.

Silvia vient de Santana, a rencontré les PLPs à travers sa compagne. Elle est femme de ménage, et fait actuellement des études en services sociaux. Elle dit être émue de voir la force des femmes. Elle fait son stage dans une ONG, où elle voit « à quel point les femmes sont humiliées ».

Laura est transgenre, elle dit : « où sont les personnes trans, les handicapées, les ex-détenues ? Il faut plus d'intersectionnalité ici ! »

Bruna, avocate, travaille avec des femmes victimes de violence. « Parfois quand on appelle une femme pour fixer un rendez-vous, on ne sait pas si elle sera encore en vie », dit-elle.

Fabiana est « tombée ici par hasard ». Est là pour apprendre.

Les deux réponses principales à la question « qu'est-ce que vous a amené ici aujourd'hui ? » ont été (1) le désir d'être mieux armée pour aider d'autres femmes – le plus souvent à partir de la prise de conscience du caractère systémique d'abus, violences et discriminations qu'elles ont soit expérimenté directement, soit retrouvé chez des femmes dans le cadre de leur activité professionnelle – et (2) celui de passer à l'activité militante à travers leur inclusion dans une lutte collective. De très nombreuses femmes ont relaté avoir été victimes de violence domestique, conjugale et sexuelle, mais dans presque tous les cas, cette violence se situe dans un passé qui a été traumatique et formateur de leur engagement féministe ; parmi ces survivantes et des professionnelles qui travaillent directement avec des victimes de violences diverses (notamment des avocates, assistantes sociales, enseignantes et psychologues, les professions mieux représentées parmi les inscrites), l'idée de faire la formation pour devenir PLP est directement liée à la volonté de (mieux) aider d'autres femmes victimes de violences de genre. Celles ayant justifié leur intérêt par le cours par la deuxième réponse – bien qu'il existe, bien entendu, un chevauchement entre les deux réponses – révèlent surtout une volonté de transformation sociale à travers leur engagement, de passage à l'action concrète en contrepoint avec une résistance plus symbolique, mais aussi de se « ressourcer » ou de se « fortifier » à travers le contact avec d'autres féministes. En effet, la coordination de l'UMSP, présente lors de chaque rencontre hebdomadaire du cours PLP, mets un point d'honneur à décrire l'association comme un espace de solidarité entre femmes où personne n'est invisible ni illégitime. Dans les mots de la co-fondatrice Amelinha Teles :

« Ici, toutes peuvent parler, on est dans un espace où les femmes parlent, où on les écoute et surtout où l'on *croit* à ce qu'elles disent. D'habitude l'on donne très peu de crédit à la parole des femmes, ici c'est tout le contraire. »

Un aspect qui se démarque dans ce public est leur historique d'activisme. Alors que certaines, notamment des femmes dans leur vingtaine, avouaient avoir « découvert » le féminisme depuis peu de temps, d'autres mettaient en exergue leur rôle de participation – voire de création – dans d'associations, de syndicats, d'ONGs, de clubs de lecture et d'autres formes de regroupement militant, parmi lesquelles ont été cités l'ONG Marcha das Mulheres Negras,

le programme Fala, Doutora⁷⁶, l'Institut Dandara⁷⁷ et le MTST⁷⁸, dont la présidente, Carmem Silva, était présente à la réunion. Dans les entretiens, ces tendances se confirment. La productrice culturelle Barbara, de 42 ans, explique qu'elle a connu l'UMSP à travers sa sœur, Jaci, réalisatrice de théâtre, toutes les deux participantes du cours PLP de 2020. Cela n'a pas été son premier contact avec l'activisme, vu qu'elle faisait partie du Mouvement Atreva-se (« *Osez* »), une initiative pour amener des notions d'égalité de genre dans des lycées publics de manière ludique et accessible, dont sa sœur est l'une des fondatrices :

« Le féminisme a toujours été à ma proximité, c'est-à-dire quelques pensées que j'ai plus tard comprises qui étaient féministes. Mais le féminisme a vraiment commencé à faire partie de ma vie après ma séparation, lorsque j'ai compris que j'étais dans une relation abusive, le féministe m'a aidé à comprendre et à faire face à ça. Le cours PLP, j'en avais déjà entendu parler il y a 2, 3 ans, j'ai toujours voulu le faire. Je voudrais utiliser ce que j'ai vécu pour aider d'autres femmes. »

Interrogée sur le profil général des femmes qui fréquentent les cours et qui s'engagent à l'UMSP, la coordinatrice Neusa explique :

« De manière générale le profil des femmes qui cherchent à faire le cours est très diversifié, et nous, on ne fait aucune discrimination, n'importe qui peut venir dès que ce soit une femme [soit-elle cis ou trans]. Lorsqu'on a un nombre trop important d'inscrites, il faut qu'on fasse un tirage au sort, des fois on n'a pas assez de places, et on essaie de donner la priorité d'inscription aux femmes noires et moins privilégiées ».

Pourtant, elle souligne que la présence de femmes déjà féministes, déjà engagées, est une nouveauté entraînée par la plus grande visibilité du féminisme que nous avons déjà évoqué plus haut : « Ces derniers temps, on a des femmes qui arrivent qui ont beaucoup d'accès à l'information, c'est très différent du profil des femmes de 1994 lorsqu'on a commencé, l'information sur le féminisme à cette époque-là était beaucoup moins importante qu'aujourd'hui. »

Ce contact va offrir aux femmes une nouvelle grille de lecture non seulement de leurs

⁷⁶ Programme de vulgarisation du droit pour accroître son accessibilité à toutes les populations.

⁷⁷ ONG d'aide aux femmes défavorisées et en situation de rue.

⁷⁸ Mouvement des Travailleurs Sans Toit.

expériences avec la violence, mais des rapports de genre, de « race » et de classe dont elles font partie. Comme l'explique Cardoso (2017) dans un article qui s'intéresse à la charge et à la gestion des émotions lors du travail d'accompagnement de victimes de violence dans le cadre de deux associations féministes :

« Les violences vécues par les femmes au sein du couple sont donc appréhendées comme l'expression des rapports sociaux de sexe structurant les expériences de l'ensemble des femmes, et non plus comme le signe d'une déviance individuelle ou de difficultés psychologiques. Dans les deux structures, les femmes accueillies sont perçues comme « des femmes comme les autres et même trop comme les autres : elles sont le produit extrême du patriarcat ». Lors des entretiens et de discussions informelles, plusieurs professionnelles ont affirmé que cette lecture qu'elles qualifient de féministe, sociologique ou socio-politique des violences leur permet de « donner un sens » aux violences, « d'apaiser le rapport aux femmes », de fournir « des explications qui permettent d'aider à l'accompagnement », ou encore de « prendre de la distance avec la souffrance des femmes ». » (CARDOSO, 2017, P. 40)

La pandémie de COVID-19 éclatant au Brésil juste une semaine après le début des activités de l'association, en mars 2020, les réunions ont été, dans un premier moment, annulées, et ensuite reprises par visioconférence, ce qui a fortement changé le fonctionnement normal de ces réunions. Tout d'abord, plusieurs femmes n'avaient pas les ressources nécessaires pour participer aux réunions Zoom – le plus souvent, elles n'avaient pas d'ordinateur chez elles, ou pas de connexion rapide pour participer à une réunion en vidéo pendant plusieurs heures, ou alors elles n'avaient simplement pas assez d'intimité à la maison pour pouvoir parler librement lors des réunions. Selon Iara, 36, femme noire et lesbienne et coordinatrice à l'UMSP, cette situation entraîne une perte importante dans les rapports sociaux qui se lient d'habitude entre les participantes du cours :

« Cela me rend triste parce que j'adore, j'adore accompagner le groupe du samedi, j'adore être là pour aider, pour voir les filles se former, parce qu'il y a vraiment quelque chose de magique dans le cours PLP, ça commence comme un cours normal, plein de femmes, un peu gênant, mais depuis la moitié du cours vers la fin, on voit se créer la sororité, [elles deviennent] un groupe, ça devient très réconfortant, et c'est génial de voir ce processus, de le vivre. Je suis triste pour les filles qui ne pourront pas faire ça cette année, j'espère qu'elles comprendront et qu'elles s'y réinscriveront si possible, parce que les connaissances de ce cours ce n'est pas que de la théorie, c'est aussi de la pratique, de l'amitié, ce réseau de femmes c'est un truc qu'on ne retrouve pas ailleurs, c'est vraiment trop bien. J'indique ce cours à toutes les femmes que je rencontre, c'est un peu long, mais je l'aime vraiment. »

Dans d'autres entretiens réalisés avec d'autres membres de l'UMSP – des femmes qui font partie de la coordination de l'association – ces mêmes idées ont été soulevées – l'importance de la présence physique des participantes au cours, ce que permet la création de relations d'une manière que les réunions via visioconférence ne permettent pas – mais aussi la création collective d'un espace relationnel de sécurité et solidarité. Pour les membres de l'association – dont la particularité est d'être organisée de manière complètement horizontale, et dont toutes les membres sont bénévoles – cela se fait à travers les cours, mais également dans les réunions de l'association, dans l'élaboration de projets, et dans l'amitié qui les lie les unes les autres, et qui dépasse leurs relations en tant que « collègues » pour en devenir un vrai système de support.

Paola, fonctionnaire publique au tribunal de justice et membre de l'UMSP depuis 2018, lorsqu'elle a fait le cours PLP, affirme que l'association est devenue son principal système de support :

« Je pense que je dirais même qu'aujourd'hui ma religion est le féminisme. Parce qu'en termes de préoccupation humanitaire, d'être entre soi, de se sentir en communion... cet espace qui était occupé, pour moi, par des groupes religieux, soit dans le spiritisme ou dans l'Umbanda, maintenant il est occupé par l'UMSP. Je pense que ce que les gens recherchent dans la religiosité, je le retrouve dans le mouvement de femmes, qui est beaucoup plus accueillant, cohérent, humanitaire que les religions dont j'ai fait partie. (...) Au moins dans le féminisme je ne retrouve pas des inconsistances qui me dérangent, qui me limitent, qui reviennent vers une pensée magique, à la dimension de la croyance... [avec le féminisme] je suis en train de diminuer les inégalités d'une manière légitime et que pour moi est très rationnelle et inclusive. »

Il est évident que pour Paola, son engagement féministe à l'association l'aide à faire sens des inégalités de genre, « race », classe et sexualité dont elle est nettement consciente et lui donne également un sens à sa vie : lutter contre ces inégalités activement. Lorsque je lui demande si l'UMSP est donc son support émotionnel principale, Paola réponds :

« Sans le moindre doute. Et surtout étant donné les processus politiques qu'on est en train de vivre, vous savez, 2018 a été l'année où j'ai fait le cours, c'était aussi l'élection de Bolsonaro, le début du démantèlement de nos droits qu'on est en train de voir... penser collectivement à des solutions, avoir un endroit pour accueillir et être accueillie, pour parler de politique en dehors de cette folie qu'est

devenu le bolsonarisme et qu'est dans les familles de presque tout le monde... (...) Cet espace pour moi, je dirais que oui, c'est mon réseau de support principal, aujourd'hui. Y compris lorsque j'ai été victime de violence domestique de la part de ma mère, si je n'avais pas eu le support des filles ça aurait été beaucoup plus difficile. Bien sûr, j'ai fait aussi de la thérapie. »

Ce que relate Paola reflète bien ce que dit Cardoso (2017) :

« L'appartenance (...) a une « communauté professionnelle de pensée sur le genre » (Debats, citée par Lapeyre, 2014 : 65), favorise alors la création d'une « communauté émotionnelle » qui permet l'expression et le partage des émotions (Bonnet, 2016). Ensuite, au-delà de ce partage « immédiat » de la colère, celle-ci va être régulée collectivement sur du plus long terme au travers de l'action militante des associations. Le fait de travailler dans une structure militante offre alors une possibilité de gérer la colère en la collectivisant et en la politisant ». (Cardoso, 2017, p. 41)

Paola n'est pas la seule à évoquer un déplacement de sa gestion émotionnelle du religieux vers le politique dans sa trajectoire personnelle. Janaina, coordinatrice du CDCM (Centre de défense et de coexistence des femmes, un service public de la préfecture de São Paulo pour accueillir et orienter des femmes victimes de violence conjugale) à Guaianases, à la périphérie de São Paulo, et à l'époque présidente de l'UMSP, a eu un parcours marqué par ce déplacement de manière très concrète :

« Je viens d'une famille religieuse, donc mon éducation jusqu'à mes 21 ans a été bien chrétienne, bien rigide, c'était une religion très stricte (...) ma famille est témoin de Jehova, je l'étais aussi. C'était au cours de mon adolescence... enfin, j'ai toujours été très sage, studieuse, je me soumettais aux règles et à toutes les limites, mais dans mon adolescence j'ai remarqué une différence à ce qu'on disait à moi et à mon frère. (...) je me demandais : pourquoi il peut et pas moi ? (...) Au-delà de ça, dès mes 8 ans j'ai remarqué que je ne suivais pas les attentes de l'hétérosexualité (rires) et même si ce n'était pas une question sexualisée, je voyais les différences d'intérêt entre moi et mes copines, ou ces trucs à la télé, les films de Disney, ça me disait pas d'attendre un prince sur un cheval... c'est moi qui voulait être la chevalière, quoi ! Dès petite je lisais beaucoup, j'ai toujours beaucoup lu, donc à 8 ans, je me disais déjà qu'il y avait peut-être une question d'homosexualité chez moi, mais à cette époque je me suis dit : bon, allez, je vais parler avec Dieu, je vais lui demander pardon, demande qu'il me soutienne et continuer dans l'église. Mais après il y a eu un moment où j'ai vu que c'était pas possible de plaire les autres en étant malheureuse ».

Janaina décrit ce passage de sa vie comme un moment où elle « menait une vie double » ; ses parents et ses frères étant pasteurs, elle allait toujours à l'église, mais elle avait une compagne qu'elle cachait de sa famille :

« Personnellement je n'ai pas réussi à concilier ça, je me sentais trop mal, trop triste, peut-être même dépressive (...) et j'ai fini pas leur raconter. Au principe je leur ai dit : je suis lesbienne, mais dû à leur pression et au manque d'alternatives en dehors de ma famille, des amis que j'avais mais qui étaient de l'église, j'ai décidé de rompre ma relation, accepter une période de punition, de discipline, et de continuer à l'église. »

Sa famille l'a soutenue dans sa décision, et à ce moment, après la conclusion de ces études, Janaina a vécu 8 ans en Espagne, où elle était plus libre de vivre sa sexualité, loin de sa famille, mais en même temps elle vivait une vie de précarité, marquée par des discriminations xénophobes, sexistes, et homophobes, ce qui l'a fait décider de retourner au Brésil. Egalement, elle se sentait encore plus mal de « dissimuler » sa vie privée et lorsqu'elle a décidé de vivre réellement son homosexualité, elle a été expulsée de son église :

« C'était une expulsion de la religion, de la famille, des amis, de tout le réseau que j'avais... (...) Ma relation avec mes parents, qui était vraiment très bien, est devenue plus difficile, moins fréquente, et [ma relation] avec mes frères et ma sœur est finie. »

Il y a 18 ans que les frères et la sœur de Janaina, bien comme les amis qu'elle avait pendant son enfance et adolescence, ne veulent plus avoir une quelconque relation avec elle; à partir de là elle a dû reconstruire du zéro son réseau de sociabilité parce que l'intolérance de la religion de sa famille et amies l'a exclue complètement de son « monde ». C'est à travers de sa compagne de l'époque, féministe et qui connaissait le travail de l'UMSP, que Janaina est allée faire un cours à l'association :

« Lorsque je suis arrivée à l'asso, c'était transformateur. J'ai entendu les témoignages des camarades, j'ai entendu ce qu'elles partageaient à propos du féminisme, et de suite : je veux rester ici ! Je veux apprendre, je veux donner un nom à ce sentiment bizarre de déplacement, vous savez, de non-appartenance, qui me disait que c'était pas normal de ne pas pouvoir choisir ce que je faisais avec ma vie, de ne pas avoir les mêmes salaires [que les hommes], enfin, voilà. »

Lorsque je lui demande si elle fréquente une église aujourd'hui, Janaina explique que la lutte féministe, d'une certaine manière, a remplacé pour elle la religion :

« Après cette expulsion, jusqu'à présent je n'ai jamais eu ce truc d'avoir besoin d'une religion pour me nourrir ; je me nourris de plein d'autres choses, mais pas de religion, vous voyez ? J'ai fini par ne plus jamais m'approcher d'aucune religion. Mon spiritualité je la nourris d'une autre manière ; je ne prie même plus. Mais les rencontres me nourrissent, par exemple, lorsque je vois les femmes dans la lutte, ça me rend tellement heureuse que c'est bon, je suis nourrie, je suis spirituellement satisfaite, je suis comblée, vous comprenez ? »

Comme pour Paola, Janaina aujourd'hui fait de la thérapie, ce qui complète son système de support émotionnel, dont font également partie sa famille (sa femme et leurs deux filles) et ses « camarades de lutte ».

A partir des différents récits que nous avons recueillis, nous pouvons résumer les points principaux de l'offre féministe de résolution de problèmes. Tout d'abord, il existe dans cette offre une dimension émotionnelle, qui concerne la quête de solidarité, d'entraide, de liens de confiance, mais aussi d'un sens/objectif pour la vie de l'individu et une explication cohérente concernant les problèmes retrouvés ; en cela, cette offre est similaire à l'offre pentecôtiste. A cela, la vie associative féministe apporte des réponses, certes de manières différentes selon l'association, mais il est impossible de nier qu'ASBRAD comme l'UMSP sont considérées par les femmes qui les fréquentent régulièrement comme un espace de parole libre, de partage d'expériences, de solidarité entre femmes, voire comme un véritable système de support. Les associations féministes apportent également une dimension d'*empowerment* aux femmes, à travers une prise de conscience de leur capacité d'action individuelle et collective sur le monde personnel et social, soit pour résoudre leurs propres problèmes à l'aide des supports proposés par l'association, soit pour faire partie d'une lutte collective plus large visant la transformation sociale locale ou globale.

En ce qui concerne le coût d'adhésion, il peut être haut ou bas en fonction d'un ensemble de variables : si la personne concernée se retrouve déjà dans des formes marginalisées de féminité – entre autres mots, non cisgenre, non hétérosexuelle –, comme Janaina, le milieu féministe peut s'affirmer comme un nouveau réseau de sociabilité à défaut de l'acceptation de la famille ou de la société plus globale, et dans ce cas le coût est très bas. Idem pour les femmes qui connaissent déjà le féminisme, qui se considèrent déjà partie de la lutte, et qui vont par la

suite s'engager collectivement. Mais, pour les femmes qui ne sont pas familiarisées avec le champ discursif féministe ou avec l'associativisme de manière générale, l'adhésion peut s'avérer beaucoup plus coûteuse, sauf si elle reçoit une indication sur les services proposés par une associations spécifique – comme a été le cas de Monica, Roberta et Graça. Quoique historiquement l'associativisme féminin au Brésil soit aussi important parmi les femmes défavorisées comme aisées (Martins, 2016), le féminisme en soi peut être mal connu surtout par les femme défavorisées et peu éduquées. Comme Graça, qui avant de fréquenter l'association ASBRAD, associait le mot féminisme à « être féminine », d'autres enquêtées (hors associations féministes), comme Lorena, réceptionniste de 36 ans pentecôtiste, et Emilia, 51, distributrice d'une marque de maquillage, également pentecôtiste, ont fait cette même association. Une fois que pour plusieurs enquêtées, leur premier contact avec le féminisme s'est fait à l'université, celles qui n'ont jamais eu l'opportunité de faire des études supérieures sont moins probables d'avoir recours à une association féministe lorsqu'elles ressentent le besoin d'un support extérieur.

Ainsi, en termes d'accessibilité, le féminisme au Brésil est encore aujourd'hui plutôt inaccessible aux femmes défavorisées, notamment lorsqu'elles sont plus âgées et qu'elles n'ont pas fait d'études supérieures, et ne travaillent pas dans une profession où l'on est amené à accompagner des victimes de violences genrées. Alors que nous avons vu que les femmes d'ASBRAD et de l'UMSP ont en commun d'avoir été souvent victimes de violence, le seul fait d'avoir été une victime de violence domestique, conjugale, sexuelle, entre autres, ne peut pas être associé à la recherche et à l'engagement à une association féministe. Parfois, même s'il existe le désir d'en trouver une, quelle que soit la raison, la disponibilité reste également un problème pour les associations féministes. Elles sont peu disponibles car peu nombreuses dans l'espace public, peu divulguées en dehors des cercles appartenant déjà au champ féministe/politique, mais aussi parce que souvent elles manquent de moyens et de main d'œuvre pour offrir leurs services à un public plus large. Dans le cas de l'UMSP, où toutes les membres sont bénévoles, leur disponibilité pour faire le travail de PLP est souvent déterminée en fonction de leurs responsabilités professionnelles et familiales, et le fonctionnement de l'association dépend de dons spontanés de la part des participantes et membres, et d'évènements de *fund-raising* organisés par la propre association, comme des vide-greniers et des fêtes thématiques.

Dernier point, mais pas le moindre, l'ascension de l'extrême-droite conservatrice avec le gouvernement de Jair Bolsonaro, à partir de 2018, n'a fait qu'accroître, chez certains groupes de la population brésilienne, des idées erronées et très négatives sur le féminisme (Aguar,

Pereira, 2019). Nous verrons ensuite ce que caractérise l'offre pentecôtiste, qui de plus en plus s'affirme comme hégémonique chez les femmes des periferias.

V – « L'OPTION DES PAUVRES » : LA THÉOLOGIE DE LA PROSPÉRITÉ

La croissance – à la fois rapide et massive – du mouvement pentecôtiste au Brésil est aujourd'hui un phénomène bien connu et bien documenté. Alors que la majorité de la population brésilienne est toujours catholique, soit 50% de la population totale selon une enquête de l'Institut Datafolha datant de 2020, les évangéliques (qui comprennent les pentecôtistes, mais aussi les baptistes et les fidèles des églises protestantes historiques) sont aujourd'hui 31% de la population ; pour comparaison, en 1990, ils en étaient 9%. De ce chiffre, une majorité fréquente une église de matrice pentecôtiste, ce qui fait que nous pouvons affirmer le succès de l'offre pentecôtiste de résolution de problèmes, notamment auprès des femmes, qui représentent, comme nous avons mentionné dans notre premier chapitre, 58% des évangélistes, dont 43% métisses [*pardas*] et 16%, noires. Ce succès est tellement important que la Théologie de la Prospérité est parfois appelée « l'option des pauvres » (Sanchis, 2007) au Brésil – une phrase ironisant l'« option pour les pauvres » de la Théologie de la Libération.

Avant de détailler en quoi consiste l'offre pentecôtiste, il faut, tout d'abord, comprendre que cette croissance a été possible seulement à partir de ce qu'est décrit comme la troisième vague du pentecôtisme, qui s'initie, certes, au cours des années 1970 mais qui a pris forme définitivement dans les années 1980, en concomitance avec le déclin de la Théologie de la Libération.

Il est possible distinguer trois vagues dans l'histoire du pentecôtisme brésilien. Selon Oro (2010), la première vague (1910-1940) a été marquée par la fondation de la Congrégation chrétienne du Brésil, par des migrants venus des États-Unis. La deuxième vague, des années 1950 à la fin des années 1960, s'est caractérisée par l'accent mis sur les rituels de guérison divine, et comptait avec une adhésion importante des populations migrantes des zones rurales vers le Sud-Est brésilien. À cette époque, les premières églises pentecôtistes brésiliennes sont fondées, et le pentecôtisme commence à intégrer de pratiques et de symboles de la religiosité populaire, c'est à dire, à la fois de l'église catholique et des religions afro-brésiliennes. Cette intégration de certains éléments ne doit pas être confondue avec une coexistence harmonieuse entre ces religions, une fois que, comme nous le verrons plus tard, le pentecôtisme est caractérisé par une très importante intolérance religieuse, notamment contre les religions afro-

brésiliennes qui, du fait de leur utilisation de la transe spirituelle et de l'« incorporation » d'esprits et d'entités spirituelles – les *orixas* –, sont considérées comme des fausses religions où il existerait une communion non avec Dieu, mais avec des démons.

La troisième vague, le néopentecôtisme, se définit par la mise en place de l'exorcisme – dont l'objectif est de libérer le corps de l'individu d'entités spirituelles –, et de l'intégration à la « société » : l'investissement dans les médias, la Théologie de la Prospérité et, enfin, la participation politique (Oro, 2010). Alors que le pentecôtisme traditionnellement préconise l'éloignement des fidèles du monde matériel pour qu'il se consacrent presque intégralement aux pratiques religieuses, le néopentecôtisme valorise le cumul du capital (caractérisé comme la « volonté de Dieu »), et la défense de valeurs religieuses, tenues comme universellement applicables, à travers les médias et la politique.

De ces éléments qui caractérisent, à ce moment-là, les « nouveautés » du néopentecôtisme par rapport au pentecôtisme traditionnel, nous traiterons tout d'abord de la Théologie de la Prospérité, pierre angulaire du mouvement pentecôtiste brésilien tel qu'il existe actuellement.

LE POUVOIR DE LA PAROLE : L'ENRACINEMENT DE LA THÉOLOGIE DE LA PROSPÉRITÉ AU BRÉSIL

La Théologie de la Prospérité – que nous appellerons TdP à partir de ce point – a son origine dans le mouvement américain *Positive Confession*, fondé dans les années 1940 par le pasteur texan Kenneth Hagin⁷⁹, originalement lié à l'église baptiste. C'est à la mesure que la *Positive Confession* prenait de plus en plus la forme de la TdP que nous connaissons aujourd'hui, que Hagin s'est rapproché du pentecôtisme, attiré par la notion de cure divine (Mariano, 2014). La *Positive Confession*, selon Mariano (2014), fait référence à

« la croyance que les chrétiens détiennent le pouvoir – promis dans les Écritures et acquise par le sacrifice vicair de Jésus – de ramener à l'existence, pour le bien ou pour le mal, ce qu'ils déclarent, décrètent, confessent ou déterminent avec la bouche à voix haute. (...) L'exemple vient du haut,

⁷⁹ Selon Mariano (2014), Hagin s'est fortement inspiré de Essek William Kenyon, qui lui, s'est inspiré de la doctrine *New Thought*, basé sur des « expérimentations métaphysiques », et originalement conçue par Phineas Quimby et Mary Baker, au début de XIX^e siècle. Mariano souligne les débats qui existent à propos de l'origine de la TdP qui paraît aujourd'hui très difficile à retracer en raison de nombreuses différentes origines étant attribuées à cette théologie, ce qui n'est pas relevant dans notre étude. C'est Hagin qui a conçu le terme « Prosperity Gospel » et il est peut-être suffisant de savoir que c'est lui qui a définitivement ajouté à la théologie la dimension de la prospérité, malgré les différentes influences d'autres pasteurs et leaders religieux dans sa conception.

comme rappellent ses défenseurs : Dieu, comme rapporte le livre de la Genèse, a créé l'univers à travers la parole. Pour Kenyon, Hagin et leurs disciples, ce qu'est dit avec de la foi devient divinement inspiré. En d'autres mots, les paroles proférées avec foi possèdent le pouvoir de créer des réalités, étant donné que le monde spirituel, qui détermine ce qui se passe dans le monde matériel, est régi par la parole. »⁸⁰

En résumé, explique Mariano (2014), les paroles dites avec foi *contraignent* Dieu à l'action – une action qui, partant du monde spirituel, crée des résultats palpables dans le monde matériel. D'un seul coup, la *Positive Confession* invertit complètement le rapport que les catholiques et les protestants historiques entretiennent avec le divin – un rapport basé sur le respect et la crainte de Dieu, dont les désignes restent largement mystérieux et extérieurs à l'humanité et à son influence. Pour Dutra (2007), Dieu devient alors un « thérapeute ». Egalement, l'idée prêchée par l'Eglise Catholique d'un paradis perdu, mais accessible dans l'après-vie en fonction des actions de l'individu pendant la vie matérielle – des actions qui incluent le respect des valeurs bibliques mais aussi des sacrements catholiques, et notamment la repentance sincère de ses péchés – est basculée. Le paradis jadis perdu est retrouvé ici et maintenant, dans le monde matériel, et par conséquent, ses bénédictions ne sont plus de l'ordre spirituelle mais matérielle. Selon Mariano (2014), certains adeptes de la *Positive Confession* arrivent même à se distancier théologiquement du protestantisme historique, voir du christianisme, lorsqu'ils affirment que lorsque l'individu est « *born again* », non seulement il s'approche de Dieu à travers sa libération du « péché originel » et acquiert le pouvoir de le « contraindre », mais il acquiert la nature divine même, et devient un « dieu ». Héritière de ces notions, la TdP est naturellement attirante, notamment pour des individus dont le parcours de vie est marqué par la destitution sociale et économique. Lorsqu'elle arrive au Brésil dans les années 1970, amenée par de missionnaires américains, la TdP annonce des changements radicaux dans la scène religieuse du pays.

Dans le mouvement pentecôtiste qui s'y retrouvait, la majorité du public était partie des classes populaires, presque exclusivement. Mariano (2014) explique que le succès du discours

⁸⁰ « ... A crença de que os cristãos detêm poder – prometido nas Escrituras e adquirido pelo sacrificio vicario de Jesus – de trazer à existência, para o bem e para o mal, o que declaram, confessam ou determinam em voz alta. (...) O exemplo vem de cima, lembram seus defensores: Deus, como relata o livro do Genesis, criou o universo por meio da palavra. Para Kenyon, Hagin e seus seguidores, o que é falado com fé torna-se divinamente inspirado. Isto é, as palavras proferidas com fé encerram o poder de criar realidades, visto que o mundo espiritual, que determina o que acontece no mundo material, é regido pela palavra. » MARIANO, R. *Neopentecostais : Sociologia do Novo Pentecostalismo no Brasil*, 2014, Edições Loyola, São Paulo. p. 153. Traduction Libre.

pentecôtiste traditionnel – basé sur un sectarisme très important et sur l’ascétisme – était lié à la facilité que ce public défavorisé avait à se retrouver dans la valorisation de l’ascétisme, à vivre de manière « sobre », frugale. La théologie pentecôtiste traditionnelle prônait, sans pour autant valoriser la pauvreté comme étant une vertu, l’éloignement de tout excès, de tout plaisir – le bonheur étant accessible seulement au paradis. Certains leaders pentecôtistes, aux Etats-Unis, comme Frank Bartleman, étaient ouvertement critiques du capitalisme⁸¹.

Dans le nouveau cadre instauré par la Théologie de la Prospérité – et le nouveau mouvement néopentecôtiste –, chaque difficulté rencontrée par le croyant est interprétée comme résultant de son éloignement de Dieu et du « droit chemin » de l’église évangélique, un éloignement qui attire le « démon » — qui est, lui, perçu comme étant la source de ces difficultés. La pauvreté, la maladie, l’exclusion sociale et tout autre souffrance devient le stigmate de celui qui manque de foi, de celui qui compacte avec le démon.

Cet encadrement est diamétralement opposé à celui de la Théologie de la Libération, comme nous l’avons vu. En étudiant les raisons de l’adhésion des femmes aux CEBs et aux groupes néopentecôtistes, Machado et Mariz (1997) expliquent justement que les CEBs ne donnent pas de solutions à des problèmes individuels:

« L’innovation apportée par les CEBs est de motiver les femmes à la politique. L’espace public vu traditionnellement comme masculin s’ouvre aux femmes des CEBs. Certaines d’entre elles, au-delà de participer aux mouvements sociaux, deviennent des leaders, et même des candidates politiques. (...) Dans la vision proposée par les CEBs, pourtant, les questions les plus importantes de la vie privée sont les questions matérielles, dont la solution revient à la lutte politique, qui se fait dans l’espace public. Les questions privées non-matérielles, de nature émotionnelle et morale, ne trouvent pas d’espace de débat et solution dans les CEBs. De là vient la difficulté relative de ce mouvement catholique (...) à attirer plus de participantes [en comparaison avec des églises de matrice pentecôtiste]. »⁸²

⁸¹ Sur ce même sujet, Luca (2016) explique que les missionnaires américaines pentecôtistes en Haïti ont obtenu du succès auprès de la population, malgré le sentiment anti-occidentaliste général du pays, parce que « la spécificité du pentecôtisme est d’avoir su, dès le départ, recruter « des gens des classes défavorisées [en] se distingu[ant] par ses utopies égalitaristes » (L. A. Clorméus, 2012 : 331). Il allait dans le sens d’une résistance au libéralisme et donc à l’esprit du capitalisme américain. » Luca, N. « Pentecôtismes et esprit d’entreprise en Haïti », 2016, p. 93.

⁸² « As CEBs inovaram ao motivar as mulheres para a política. O espaço público visto tradicionalmente como masculino abre-se para as mulheres das CEBs. Algumas não apenas participam nos movimentos sociais como se tornam liderança e até candidatas por partidos políticos. (...) Na visão proposta pelas CEBs, no entanto, as questões da vida privada importantes são as questões materiais, cujo solução remeteria à luta política, que ocorre no espaço público. Já as questões privadas não-materiais, mas de cunho emocional e moral, não encontram espaço para debate e solução nas CEBs. Daí a relativa dificuldade desse movimento católico, quando comparado ao pentecostalismo e movimento carismático, de atrair mais participantes. » Machado, Maria D. C., Mariz, Cecília, *loc. cit.*, p. 7.

Dans les CEBs, expliquent les auteures, les problèmes relatifs à la sexualité, à la vie familiale, à la violence conjugale, à la discrimination etc. sont vus comme le reflet de la situation économique des adhérentes. Il n'est pas surprenant que des ONG, des groupes féministes et des groupes des femmes aient été créés par des femmes défavorisées à partir des réunions des CEBs, comme ce fut le cas des Clubs des Mères, dans le but de subvenir aux besoins les plus urgents des mères des milieux modestes, mais aussi de les conscientiser à propos des questions liées aux inégalités sociales, de genre et de race qui persistent dans la société brésilienne.

Quant à eux, les groupes néopentecôtistes — puisqu'ils attribuent les difficultés à l'éloignement de Dieu et la présence du démon — sont beaucoup plus aptes à proposer des solutions « immédiates » aux femmes ayant des problèmes personnels, car ces problèmes sont encadrés dans un discours de responsabilisation de l'individu – un discours typique de la période néolibérale du capitalisme, avec laquelle la troisième vague de pentecôtiste a des importantes affinités.

LE POUVOIR DE L'INDIVIDU : LES AFFINITÉS DE LA TDP AVEC LE
NEOLIBERALISME

L'univers néopentecôtiste est d'autant plus attirant qu'il se nourrit des valeurs libérales de réussite et de responsabilité individuelle — de valeurs fortement intégrées et r appropriées par les classes populaires brésiliennes, selon l'enquête *Perceptions et valeurs politiques dans les banlieues de São Paulo*, réalisée entre 2016 et 2017 par la Fondation Perseu Abramo, qui montre une importante valorisation du mérite et du succès individuel dans les milieux défavorisés : une adhésion presque totale à l'idée de méritocratie. Le néopentecôtisme, nourri de la notion du pouvoir de la parole issue de la *Positive Confession*, est ainsi souvent décrit comme capable de redonner à l'individu destitué sa capacité d'action individuelle pour résoudre les difficultés rencontrées quotidiennement.

Selon une étude ethnographique réalisée par Costa (2011), l'adhésion des classes populaires au pentecôtisme se ainsi fait « naturellement », 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 »⁸³, c'est-à-dire, en suivant le chemin tracé par les valeurs de l'église. C'est une idée qui ressort, souvent, dans des études menées auprès de femmes pentecôtistes – l'augmentation de l'estime de soi et de l'autonomie chez des femmes converties au pentecôtisme ou, de manière plus générale, à l'évangélisme (Chen, 2005; Chong, 2006 ; Van de Kamp, 2012 ; Mafra, 2012). Mais ce n'est pas seulement cet aspect de la rhétorique qui s'avère attirant pour les classes populaires ; comme le souligne Jessé Souza (2012),

« L'imprégnation magique de cette religiosité, dont l'IURD est l'exemple le plus marquant, est évidente dans l'offre de services magiques concernant les demandes immédiates de la vie quotidienne et dirigés vers les secteurs les plus démunis de la population. » (SOUZA, 2012, p. 316).

Parmi nos enquêtées, l'église a été souvent encadrée comme un moteur de changement de vie. Tel est le cas de Soraia, dont nous avons parlé au chapitre 1, qui avait été femme au foyer pendant la majorité de sa vie adulte, et a décidé de reprendre ses études après une conférence à son église où le thème était « les rêves abandonnés » ; convaincue que « Dieu aime ceux qui agissent », elle a fait des études supérieures et est devenue institutrice. Cela confirme tout à fait ce que dit Luca (2016), qui s'est intéressée aux rapports entre le mouvement pentecôtisme et l'esprit d'entreprise au Haiti : le néopentecôtisme « cultive rêves et projections dans un futur meilleur qui se construit grâce à l'investissement des fidèles dans des activités économique, sociale et politique » (Luca, 2016, p. 94), ce qui est également vrai pour d'autres enquêtées.

Selon Marian, 45, pentecôtiste de l'Igreja Internacional da Graça (IIG), qui avec son époux a connu une importante ascension sociale – d'un « taudis dans une favela » à un appartement en quartier fermé, dont ils sont propriétaires, au-delà d'avoir une résidence secondaire au Nordest – la conversion du couple leur a permis de travailler ensemble de manière à changer leur vie :

« Les personnes qui m'ont connue avant et qui ont connu mon mari avant qu'on s'est convertis, ils ne croient toujours pas jusqu'où on est arrivés. Avant, on n'avait rien. Ce n'est pas l'église qui nous a donné, ce n'est pas l'évangile qui donne, c'est notre effort à nous, mais Dieu nous a bénis. Si on fait pas d'efforts, Dieu ne va pas nous aider. Mais voilà, tout ce que Dieu m'a dit qu'il allait faire,

⁸³ COSTA, Livia F. « La rue, le marché, la nourriture et les fêtes: une étude ethnographique des interdictions sociales et alimentaires chez les pentecôtistes brésiliens », *Etnográfica*, Vol. 15 (2), 2011, p. 217.

qu'il allait nous donner, on l'a aujourd'hui. Il y a plein de gens qui disent : 'mais regarde où vous êtes arrivés !' (...) Aujourd'hui on nous regarde et on voit ce que Dieu a fait dans ma vie e dans la vie de mon mari. Ça nous a rapporté des fruits. »

Elle, qui a toujours travaillé comme femme de ménage, explique que lorsqu'elle s'est convertie, elle a « beaucoup changé » :

« Je buvais, je fumais un paquet et demi de clopes par jour. Mais ce n'était pas l'église qui m'a fait arrêter, je l'ai fait parce que je voulais changer, ça ne sert à rien d'aller à l'église et continuer à vivre de la même manière qu'avant – il faut changer, sinon ça ne t'apporte rien ! J'ai eu ce changement. J'aimais dire des gros mots... aujourd'hui je ne fais plus rien de tout ça. Autrement, comment les autres pourraient voir mon changement ? »

Ce changement l'a fait – à elle et à son mari – se concentrer surtout sur l'église et sur le travail – pour eux, c'était surtout une manière de payer la dîme due à l'église, au début :

« Pour qu'on arrive ici, j'ai dû travailler. J'ai toujours été [employée] domestique, j'ai toujours fait mes trucs, et je n'ai jamais eu honte parce que c'est un travail qui m'a beaucoup apporté. J'ai été femme de ménage chez des gens, dans des entreprises, j'ai balayé la rue, je fais ce qu'il faut faire, je n'ai aucun cours, je n'ai jamais fait des études, ni moi ni lui parce qu'on n'a jamais eu le temps d'étudier. Mais regarde où on vit aujourd'hui. »

Marian raconte que lorsqu'elle est arrivée à São Paulo (elle est née au Nordeste), elle est devenue femme de ménage et n'a jamais pu faire des études au-delà de l'école primaire. Elle défend donc que ce qu'elle et son mari ont réussi à construire est dû à Dieu et non pas aux études. « Cela a été prophétisé à l'église », dit-elle.

Pour Julia, une femme blanche de 42 ans, la fréquentation d'une église pentecôtiste – dans son cas, l'église Bola de Neve Church – apporte surtout un support émotionnel nécessaire à la reconstruction de sa vie après la perte de son emploi, l'éloignement de son père et la rupture avec son compagnon :

« Ces derniers temps, je me sens très seule. (...) Celui qui m'aidait beaucoup c'était mon père mais il est à la retraite et il a déménagé à la campagne, donc depuis je me sens seule, vraiment seule. Mes meilleures amies se sont mariées et ont aussi déménagé, (...) alors je me demande : qu'est-ce que je

fais maintenant ? ça fait 5 mois que je vais à l'église, à Bola de Neve et... et [dans ma vie] ça va pas du tout. Si je n'avais pas l'église, si je n'avais pas Dieu dans ma vie – vous savez, une raison pour avoir foi et me lever à chaque jour – je pense que j'aurai déjà tout foutu en l'air. C'est trop difficile. Je regarde ma cuisine et je n'ai rien... je reçois la pension de [sa fille] (...) et je me demande : Bon, qui je vais payer ce mois-ci ? Car les factures s'accumulent. Heureusement que c'est justement dans ce moment difficile que je vais [à l'église]. (...) Je fréquente aussi, dans l'église, le NV, c'est le groupe Nouvelle Vie. Je croyais que c'était un groupe exclusif pour les toxicomanes, les alcooliques, mais en fait c'est pour tout le monde qui a un défaut de caractère (...) c'est comme une thérapie en groupe, juste entre femmes, ils nous séparent des hommes à la fin (...) ça me fait du bien, même si je n'arrive pas encore à parler librement, à m'ouvrir, mais rien que d'écouter... (...) C'est un groupe qui m'aide beaucoup à surmonter mes traumatismes, mes problèmes, et à ne pas culpabiliser, ne pas me faire du mal. »

Julia parle d'une conférence dont elle a participé à l'église, qui a été dirigée par un psychologue, qui a donc parlé sur le sujet des émotions en le reliant avec des passages de la Bible. Quoiqu'elle n'entre pas dans le détail de ce qu'a été dit lors de cette conférence, cela a été un moment décisif pour Julia, qui à l'époque était très dépressive ; selon elle, c'est surtout l'église – sa décision d'y aller plus souvent – et l'aide d'un ami d'enfance, qui l'ont permis de surmonter son état dépressif et ses idées noires. Concomitant à ce support émotionnel, son église offre également un encadrement professionnel :

« Mardi dernier on a eu une rencontre avec le ReCri, c'est le Réseaux Chrétien d'Entrepreneurs, ils amènent la vision biblique à la partie financière. C'était un cours qui parlait de finances personnelles. (...) Depuis, j'essaie de m'organiser financièrement, enfin, le peu que j'ai. Cette personne qui a fait la conférence, elle est *coach* de management financier. »

Les expériences de Soraia, Marian et Julia ont en commun de présenter une autre dimension de la TdP – son enchevêtrement avec des valeurs néolibérales. Comme l'explique Luca (2016), « le néo-pentecôtisme participe à la formation de l'*homo-oeconomicus* néolibéral, qui n'est autre, selon Foucault qu'un « entrepreneur de lui-même » dans le sens où il est « à lui-même son propre capital [et] pour lui-même son propre producteur. [...] Il produit tout simplement sa propre satisfaction » (Luca, 2016, p. 88).

L'idée du fidèle en tant qu'entrepreneur de lui-même (ou d'elle-même) est fondamentale au succès de la TdP dans les églises pentecôtistes à partir des années 1980 ; ici, une fois de plus, le destin de l'individu est placé seulement entre ses mains, les seules capables de « déclencher »

l'action divine capable de transformer sa vie, ce que veut dire, souvent, la quête de l'ascension sociale, voire de l'enrichissement. Comme l'explique Luca (2016) :

« La force du néo-pentecôtisme est très précisément de trouver des arguments permettant à chaque fidèle de se laisser capturer par le « désir-maître » des néolibéraux américains, de se convaincre qu'il est le sien et qu'il doit se donner les moyens de le réaliser, c'est-à-dire, de s'enrichir, l'enrichissement devenant le maître-mot de la réussite. » (Luca, 2016 p. 96)

L'exportation de la TdP vers l'Amérique Latine par des missionnaires américains a été également l'exportation de la quête du *American Way of Life*, justement au moment de développement de la société de consommation. La TdP fournit, en effet, les moyens symboliques pour permettre à une population défavorisée, dans une période de graves crises politiques, l'aspiration à un mode de vie décidément américain – bourgeois, matérialiste, *self-made*. A tel point que, explique Dutra (2007), la croissance du néopentecôtisme au Brésil peut être comprise comme un « exemple de l'interpénétration entre culture et dynamique d'expansion capitaliste, où est produit un 'nouvel esprit du capitalisme' dans la modernité périphérique, lié à la légitimation des hiérarchies sociales qui résultent de la compétition individuelle dans le marché » (Dutra, 2007, p. 87). Cela est d'autant plus vrai que l'absence du confort matériel est décrit, par la TdP, comme le signe de la présence du démon – une fois que Dieu, souhaitant le bonheur de ses enfants, jamais ne les contraindrait à la souffrance et à la pauvreté. L'ascension sociale gagne ainsi une dimension sinon d'obligation, ou moins de garantie – sa réalisation étant le signe de la présence et de la bénédiction de Dieu sur la vie de l'individu et de sa famille.

Avant de nous intéresser, dans notre prochain chapitre, de manière plus approfondie à la manière dont le pentecôtisme de troisième vague s'approprie l'*ethos* néolibéral de manière pratique, nous analyserons ensuite un dernier aspect de la TdP, qui s'inscrit dans la continuité de la responsabilisation individuelle : l'absence d'une vision sociale du monde.

UN MONDE REENCHANTE : L'ABSENCE DU SOCIAL DANS LE DISCOURS
PENTECOTISTE

Le dernier fait qui se démarque dans la théologie pentecôtiste c'est l'absence du social. Le discours pentecôtiste post-troisième vague répète la maxime de Margaret Thatcher selon laquelle la société n'existerait pas, parfois littéralement, comme nous pouvons l'observer sur

l'image suivante :



Image 1

Sur l'Image 1, nous présentons un arrêt sur l'image d'une émission sur la chaîne en ligne de l'IURD du 29 janvier 2018. Dans l'émission, un pasteur discute avec des fidèles à propos du Congrès pour le Succès, qui aurait lieu le soir même ; des interviewés racontent leurs histoires à propos de la manière dont ils ont surmonté la pauvreté et la misère, ont réussi à sortir du surendettement et ouvrir des nouvelles entreprises, avoir une marge de profit de millions de reais, acheter des maisons primaires et secondaires ; en d'autres mots, ils ont réussi non seulement à surmonter la pauvreté mais à s'enrichir de manière très importante. Un homme de 31 ans dit que son patrimoine est actuellement de 15 millions de reais. Tout cela, explique le pasteur, a été possible à travers leur participation au Congrès du Succès proposé par l'IURD, de la foi dont ils ont fait preuve. Sur l'écran, un message est affiché : « Aujourd'hui, à 22h, l'évêque Formigoni prouvera que la pauvreté et la misère ne sont pas une condition sociale, mais un esprit. » Il s'agirait de « l'esprit de la misère », duquel les fidèles seraient libérés lors du congrès.

Cette affirmation n'est pas surprenante, étant données les bases de la TdP, qui nous avons retracé à la *Positive Confession* : si le monde matériel est régi par le monde spirituel (Dieu d'un côté et le diable de l'autre dans une perpétuelle guerre spirituelle), et que ce monde spirituel est, quant à lui, soumis au pouvoir de la parole humaine (post-libération des péchés via le sacrifice de Jésus), il n'y a pas de place, dans ce raisonnement, pour le social. Le monde vu depuis le discours pentecôtiste est vidé de la société – il comporte, certes, certains éléments du

monde social, comme les institutions ; mais ces dernières n'ont aucun pouvoir réel une fois que le pouvoir est localisé entièrement dans le monde spirituel. Ainsi, les pentecôtistes sont obligés de faire face à la matérialité du monde et des limites qu'elle impose, mais seulement à la mesure qu'ils n'ont pas assez de foi pour manipuler librement cette matérialité – toujours dans un niveau individuel, il est évident.

Pour Birman (2012), l'univers pentecôtiste est ainsi caractérisé par le *protagonisme divin*, que signifie que la vie sociale est soumise à l'intervention divine et à la réalisation de miracles. Dans son article, elle cite les travaux de Joel Robbins, qui indique dans le pentecôtisme la présence de « rites de rupture » dont l'objectif serait de se détacher de l'opposition entre le monde de l'immanence et le monde de la transcendance existante dans le christianisme, à travers l'intervention de la dimension transcendantale (divine) sur la vie terrienne ; cette idée d'un monde « enchanté » peut être le moteur de grandes transformations dans la vie des convertis :

« Les réarrangements dramatiques des convertis dans leur vie personnelle, sociale et culturelle démontrent le pouvoir de telles convictions lorsque les personnes les utilisent pour guider leurs actions. La littérature anthropologique sur les transformations pentecôtistes atteste souvent du succès de tel processus, en registrant des changements drastiques, non seulement dans les pratiques religieuses, mais aussi dans les rôles de genre, les comportements économiques et les orientations morales. »⁸⁴

Cela signifie que la capacité d'action individuelle que les fidèles retrouvent dans les églises pentecôtistes doit être analysée de manière nuancée, une fois que deux vérités contradictoires semblent coexister. D'un côté, le discours accentué sur la responsabilité de l'individu sur son bien-être, allié à la conviction de la possibilité d'intervention divine favorable, peut effectivement aider l'individu à reprendre sa vie en mains, à changer des comportements perçus comme négatifs et à se concentrer sur les moyens concrets qu'il a d'améliorer ses conditions de vie. Cela est visible dans le cas de Marian et son mari, qui

⁸⁴ “Os tipos de rearranjos dramáticos dos convertidos nos âmbitos pessoal, social e cultural indicam o poder de tais convicções quando as pessoas as utilizam para guiar suas ações. A literatura antropológica sobre as transformações pentecostais muitas vezes atesta o sucesso de tal processo, registrando mudanças drásticas, não apenas nas práticas religiosas, mas também em papéis de gênero, comportamentos econômicos e orientações morais.” Robbins, 2011, p. 19 in Birman, « O poder da fé, o milagre do poder : mediadores evangélicos e deslocamento de fronteiras sociais », *Horizontes Antropologicos*, 2012, p. 136. Traduction libre.

attribuent leur ascension sociale non seulement au travail qu'ils ont réalisé, mais à la bénédiction de Dieu. De l'autre, la capacité réelle d'action de l'individu est limitée, non par la société qui les entoure mais par les forces spirituelles qui agissent de manière surplombante et déterministe sur l'ensemble de l'humanité. Leur capacité d'action, ainsi, n'existe qu'à la mesure que l'individu serait capable de mobiliser ces forces spirituelles à sa faveur. Ainsi, comme l'explique Mariano (2014, p.158),

« La Théologie de la Prospérité valorise la foi en Dieu en tant que *moyen* d'obtenir de la santé, de la richesse, du bonheur, du succès et du pouvoir terriens. »⁸⁵

La TdP représente ainsi un ensemble de ruptures dans le modèle religieux chrétien hégémonique de l'époque. Auparavant impotent dans la « guerre spirituelle » entre le divin et le démonique, l'individu est maintenant une partie très importante de cette guerre, une fois que sa parole, alliée à sa foi, régit le monde spirituel et, par conséquent, le monde matériel où des interventions transcendantales ont lieu régulièrement. Auparavant incité au sectarisme et à l'ascétisme, il doit se procurer, au contraire, une place au monde et son confort matériel et physique, une fois que sa souffrance signifie la présence du diable. Auparavant tenu de se dévouer à Dieu de manière désintéressée, sa foi devient une monnaie d'échange, capital initial qu'il investit dans son entreprise de lui-même.

Comme nous le verrons plus tard dans notre raisonnement, à travers l'analyse de nos données de terrain, la Théologie de la Prospérité et la manière dont ses principes sont mobilisés dans les églises pentecôtistes peut avoir des différents types d'impact sur la vie des femmes périphériques. La foi en Dieu (en tant que moyen d'arriver à un but) peut apporter aux femmes la conviction qu'elles auront du succès dans la réalisation de leurs aspirations et dans la résolution de leurs problèmes – ce que peut avoir pour effet qu'elles réussissent effectivement à améliorer leur situation de vie. Cependant, l'idée de l'intervention divine peut amener certaines femmes à adopter une position de passivité et d'attente, en prologeant ainsi des situations difficiles, voire dangereuses – elles peuvent être encouragées, dans les églises, à attendre qu'une relation marquée par la violence ou qu'une maladie se résolvent d'elles-mêmes, grâce à l'interférence

⁸⁵ « A Teologia da Prosperidade valoriza a fé em Deus como *meio* de obter saude, riqueza, felicidade, sucesso e poder terrenos.” Ricardo Mariano, Neopentecostais: Sociologia do novo pentecostalismo no Brasil, 2014, p. 158. Traduction libre.

de Dieu.

CONCLUSION DE LA PARTIE

Dans notre troisième chapitre, nous avons vu que les populations défavorisées au Brésil ont été historiquement prises en charge – du moins en partie, en complément de l’Etat – par l’Eglise catholique, mais que, aujourd’hui, bien que la majorité des brésiliens s’identifie encore avec le catholicisme, l’Eglise a perdu sa fonction de gestionnaire social. Après le déclin – et l’académisation (Moreira, 2014, p. 23) – de la Théologie de la Libération, les classes populaires se retrouvent face à deux offres principales de résolution de leurs problèmes : l’offre associative et l’offre pentecôtiste, que nous avons donc présentées dans le chapitre présent.

Dans le cas des femmes des periferias de São Paulo, majoritairement noires et métisses, et presque exclusivement en situation de précarité sociale, les associations et ONGs féministes – nombreuses d’entre elles issues d’un processus de sécularisation des groupes féminins issues de la TdL – représentent une offre importante, qui se situe dans la continuité du projet initié par la TdL. Ce projet consiste notamment à l’organisation de réseaux locaux d’entraide, à la conscientisation des classes populaires concernant les rapports de pouvoir inégaux dont elles font partie, et, en dernière instance, à la transformation sociale. Nos entretiens avec des femmes engagées dans deux associations – ASBRAD, à Guarulhos et l’UMSP, à São Paulo – montrent qu’elles remplissent un rôle important dans la gestion émotionnelle des participantes, en leur accueillant dans un espace de sécurité où elles peuvent parler librement et se sentir « fortifiées » et soutenues pour faire face à des difficultés qu’elles rencontrent dans leur vie, et offrent également une multitude de services visant l’amélioration de leurs conditions de vie, leur mise en sécurité par rapport à des situations de violence diverses. Pour d’autres femmes, les associations sont des espaces où elles peuvent rendre compte de la dimension systémique des différents problèmes qu’elles retrouvent, liés notamment à leur classe sociale, leur « race » et à leur genre. Toutefois, l’offre associative féministe est peu accessible, avec des associations peu nombreuses, souvent en manque de financement ou d’effectifs, ce qui compromet leur viabilité en tant qu’option pour les femmes défavorisées.

L’offre pentecôtiste, quant à elle, se base fondamentalement sur la Théologie de la Prospérité, une doctrine apportée en Amérique Latine par des missionnaires américains au cours des années 1970. La TdP se caractérise notamment par la mise en accent du pouvoir de la parole humaine, qui, alliée à la foi en Dieu, serait capable d’opérer des changements concrets sur le

monde matériel, à travers l'intervention divine sous la forme de miracles. Cette offre se caractérise ainsi par une affinité très importante avec les valeurs néolibérales de responsabilité individuelle, sapement de l'influence de la société et réussite matérielle – la pauvreté, la maladie, et toute autre souffrance étant interprétées comme signe de l'influence du diable sur la vie de l'individu.

Pourtant, pour mieux comprendre l'offre pentecôtiste, nous irons, dans la prochaine partie de notre thèse, nous intéresser à la manière dont l'univers symbolique de la TdP est mobilisé concrètement par les églises et par les fidèles. Ensuite, nous essayerons de comprendre comment cette offre se propose à résoudre les problèmes spécifiques des femmes des periferias de São Paulo.

INTRODUCTION

L'élément déterminant de l'offre pentecôtiste c'est la résolution de problèmes à travers l'intervention divine sur la situation matérielle de la vie de l'individu – en d'autres mots, la réalisation de miracles. Ces miracles peuvent prendre de formes très diverses – dès l'intervention directe de Dieu dans une situation donnée, telle la guérison d'une maladie par un pasteur sous l'influence du Saint Esprit ou en réponse à des prières, comme le relate Luiza, une ouvrière de 37 ans dont la sœur, Noemi, est pasteure dans une petite église :

« Je me suis approchée de Dieu parce que je suis tombée enceinte à 16 ans, et lorsque mon fils est né, son pied était tordu. Il était « boiteux ». (...) Il y avait donc une impasse comme quoi il fallait immobiliser son pied, ou alors faire une chirurgie, enfin ; quand il avait près d'un an, le médecin a dit qu'il aurait besoin d'une chirurgie au pied et ça m'a terrorisée. Je pleurais beaucoup, et ma sœur m'a dit que Jésus pouvait le guérir. (...) Elle m'a invitée à venir à l'église avec elle, et je me suis dite : si ça ne fait pas du bien, ça ne ferait pas du mal non plus. J'y suis allée et j'ai fait la campagne pour la guérison de mon fils. (...) Au dernier rendez-vous avant la chirurgie, lorsqu'on lui a enlevé le plâtre, j'ai vu que son pied était devenu normal. (...) Le médecin a regardé et il a dit : Oui, en effet, votre fils n'a pas besoin de chirurgie, ni de plâtre, on lui mettra juste une attelle. Je suis sortie du cabinet rayonnante, j'ai appelé ma mère pour lui raconter ce qui s'était passé. (...) Ce jour-là je suis allée à l'église et j'ai accepté Jésus, et je peux vous dire que ma vie a vraiment changé après ça. »

Les miracles peuvent également prendre la forme d'une orientation divine (à travers de signes ou intuitions) de l'action de l'individu vers un résultat favorable face à un problème, mais en tout cas, pour qu'ils se réalisent, il est nécessaire que certaines conditions soient réunies. Ces conditions peuvent changer en fonction de l'église pentecôtiste à laquelle souscrit le fidèle : elles peuvent concerner des dons d'argent et la dîme, le baptême, la rupture avec le passé et avec des comportements reprochés par l'église, l'assiduité de la fréquentation de l'église, le prosélytisme etc. Ce qu'ont en commun ces différents types d'action c'est qu'elles représentent toutes des sacrifices qui doivent être réalisés par le fidèle en tant que « preuve de foi », car c'est la foi, nous l'avons vu, qui imprègne la parole et les actes d'un pouvoir capable de déclencher l'action divine.

Mais les miracles ne sont pas la seule composante de cette offre, car elle comporte également une dimension émotionnelle sur laquelle repose une partie importante de l'efficacité concrète de l'offre pentecôtiste : la stabilisation du réel. En présentant la réalité comme entièrement soumise, dans ses moindres détails, à un déterminisme spirituel surplombant mais en même temps malléable par l'initié pentecôtiste prêt à réaliser des « preuves de foi », les incertitudes et le manque de contrôle qui caractérisent les expériences sociales marquées par la marginalité sont relativement apaisées. Également, les difficultés rencontrées par les fidèles ne sont pas dues à des problèmes structurels dans les rapports de pouvoir qui échappent presque totalement à leur influence ; plutôt, toute souffrance est expliquée spirituellement - elles sont souvent encadrées comme des punitions ou des leçons -, c'est à dire que même dans le pire des cas, Dieu a le contrôle de la situation: il n'y a pas vraiment de hasard ni d'injustice, il existe une intelligence qui tout orchestre. Cette idée de la suprématie du spirituel, alliée aux limites imposées par les valeurs conservatrices du pentecôtisme, offrent un cadre d'action fiable aux fidèles et réduisent par là le poids de la responsabilité individuelle, qui, en particulier dans des contextes caractérisés par la précarité, reviennent à « blâmer la victime » en guise de liberté et méritocratie.

L'organisation même des églises contribue à cette réassurance émotionnelle, avec des travailleurs et travailleuses dont la fonction est d'accueillir les fidèles, faire qu'ils se sentent entourés et aimés. L'existence de groupes spécifiques - pour les femmes, pour les hommes, pour les nouveaux couples, pour les jeunes etc. - qui se réunissent au moins une fois par semaine contribue similairement à la création de liens de solidarité et d'entraide qui peuvent tout simplement ne pas être présents autrement dans la vie des fidèles. Pour certaines femmes dans des situations familiales particulièrement difficiles, l'église pentecôtiste devient un espace où elles se sentent accueillies et soutenues, comme nous le verrons dans ce chapitre, même si, nous aborderons le sujet dans la partie 4, cet accueil émotionnel soit souvent entièrement dépendant à leur conformité aux des règles de l'église.

Le pentecôtisme offre encore aux femmes des periferias la possibilité de réaliser un marché patriarcal de type « classique » (Kandiyoti, 1988) – en d'autres mots, un arrangement où la femme échange sa subordination contre la protection de l'homme. Cela est notamment possible en raison de la mise en accent d'une rupture entre la vie passée de l'individu et sa vie post-conversion, au cours de laquelle il se doit d'abandonner tout comportement tenu comme négatif par l'église – dont l'abus de substances, l'emploi de toute sorte de violence, l'infidélité etc. – dans l'objectif de recentrer sa vie autour de la famille. Nous montrerons, lors de notre

huitième chapitre, comment ces « conversions de genre » sont également des conversions de « race », une fois que les féminités et masculinités tenues comme bibliques et imposées comme seule manière légitime de vivre les rapports de genre sont typiquement les féminités et masculinités « blanches » des sociétés patriarcales de type « moderne ». Quoique l'efficacité de ces conversions doit être nuancée, la possibilité de responsabilisation des hommes qu'elles représentent font que l'offre pentecôtiste soit d'autant plus attirante aux femmes dans un contexte de matrifocalité, courant dans les périphéries.

VI – IMMERSION DANS L'UNIVERS PENTECOTISTE : COMMENT SE PRESENTE CETTE OFFRE

UNE BIBLE ET UN MICROPHONE : LES SPECIFICITES DU CULTE PENTECOTISTE

Différemment de la messe catholique, le « culte » (*culto*) pentecôtiste, en fonction des ressources et du personnel de l'église, peut avoir lieu plusieurs fois par semaine et par jour. Dans les grandes églises de « franchise », c'est-à-dire, qui possèdent de nombreuses filiales – comme les géantes Igreja Universal do Reino de Deus (IURD), Bola de Neve Church, Assembleia de Deus, Igreja Pentecostal Deus é Amor (IPDA), Congregação Cristã no Brasil (CCB), Igreja Mundial do Poder de Deus (IMPD), entre autres –, il est fréquent que des différents jours de la semaine ou des horaires prédéterminés soient consacrés au traitement de thèmes ou de groupes différents. Il existe ainsi, des jours spécifiques pour traiter des questions liées à la santé, à la famille, à la prospérité, à des addictions ; également, certains jours ou horaires s'adressent exclusivement aux femmes, aux hommes, aux couples, aux jeunes, aux personnes âgées, aux enfants. Parfois, ces spécificités méritent des programmes conçus spécialement pour les adresser : des programmes pour des individus toxicomanes (programme Nouvelle Vie, église Bola de Neve Church), et pour des femmes victimes de violence (Groupe Raabe, église IURD), par exemple. Presque toutes les églises réservent des moments à part pour le groupe d'études de la Bible, pour les réunions du personnel, et pour le chœur et/ou groupe musical.

Cette abondance caractérise l'offre pentecôtiste aujourd'hui : peu importe quel est le problème, peu importe à quelle heure, il y aura toujours une église de matrice pentecôtiste à proximité, disponible à l'accueil. Lors d'une enquête réalisée par l'anthropologue Ronaldo de Almeida, celui-ci a comptabilisé, en 2009, 1945 temples pentecôtistes et 514 temples

néopentecôtistes dans la ville de São Paulo (Almeida, 2009, p. 35). Pour ceux qui ne peuvent pas se déplacer jusqu'à l'église, ou qui souhaitent écouter les prédications en dehors des horaires d'activité, il existe des émissions constantes à la télévision, à la radio, et sur internet : au-delà d'hymnes et chansons, les cultes de pasteurs célèbres y sont diffusés, parfois en direct, et aussi des séries et films de fiction. L'IURD, pionnière de l'investissement dans les médias, possède une chaîne à la télévision publique, donc accessible à tous les foyers, qui produit des différents types de produits audiovisuels, y compris des telenovelas et des long-métrages.

Soraia écoute régulièrement à la radio de l'église Paz e Vida, qu'elle fréquente à Guarulhos, même si cela représente pour elle une source de conflits avec son mari :

« J'écoute la [radio] de l'église Paz e Vida, et sur la télé il y a la chaîne 12 [TV Universal]... mais c'est dur parce que [cette chaîne] marche qu'en haut [sur la télé de la chambre du couple]. Donc c'est une guerre à la maison, si la chaîne marchait sur la télé du salon il n'y aurait aucun problème. Parce que [mon mari] est toujours sur le lit, on dirait une femme qui vient d'accoucher. Il est toujours là-bas, et il fume, la chambre sent la fumée et je n'ai pas envie d'être à côté de lui. Parfois je cours [à la chambre] pour regarder mon émission un peu, mais le souci c'est que, bon, la religion nous apprend que... tu sais, il y a Dieu et le diable. Le bien et le mal, le chemin étroit et le chemin large, tout ça. Je l'ai déjà expliqué à [mon mari], mais des fois le pasteur [de l'émission] parle du diable et cet homme ne supporte pas en entendre parler. Alors il m'interdit de regarder mon émission dans la chambre. C'est une guerre, une guerre à la maison. »

Rosane, 65, fréquente l'IMPD, mais regarde les émissions de l'IURD et de l'église Igreja Internacional da Graça (IIG), entre autres – pour elle, il n'y a pas de différence. Toute la journée, pendant qu'elle s'occupe de sa maison, Rosane écoute des prédications évangéliques et des chansons *gospel*, qu'elle adore ; il s'agit du seul type de média qu'elle consomme car, selon elle, les autres chaînes « ne montrent que des trucs malheureux ».

L'abondance de l'offre pentecôtiste dépasse le cadre religieux ; elle sature l'espace social brésilien, au point d'en devenir presque une sphère à part entière, avec ses propres codes, ses valeurs, son langage, sa mode. Inspirée par un article de la sociologue Mariana Cortês sur la « rue des évangéliques » à São Paulo⁸⁶, j'ai retrouvé à la rue Conde de Sarzedas, au centre de la ville, un véritable espace culturel évangélique, similaire à d'autres rues et quartiers à São Paulo qui constituent des espaces culturels ethniques suite à des vague migratoires importantes

⁸⁶ CORTÊS, M. « O mercado pentecostal de pregações e testemunhos: formas de gestão do sofrimento », *Religião e Sociedade*, Rio de Janeiro, 34(2): 184-209, 2014.

– le quartier des Japonais, le quartier des Boliviens, le quartier des Italiens, la rue des Coréens etc., où des magasins, restaurants, églises et maisons ramènent à la capitale paulistana des paysages, des goûts et de sons de pays étrangers.

En descendant du métro à l'arrêt Estação Sé (nommée ainsi du fait de sa proximité avec la Catedral da Sé, point Zéro de la plus grande ville de l'Amérique du Sud), je demande à un homme comment aller à la « rue Conde » ; « Première à droite, et puis première à gauche », dit-il, « c'est bien celle des évangéliques que vous cherchez ? »

La rue Conde de Sarzedas est une rue « évangélique » comme la rue Galvão Bueno, dans le quartier Liberdade, est une rue « Japonaise » ; les magasins, les personnes, et tout l'espace public y est habité par une spécificité palpable, un accord communautaire. En assumant qu'il n'y a que des évangélistes dans cette rue, la plupart des personnes, y compris les employés dans les magasins et dans les restaurants, se saluent comme à l'église, en disant « la paix de Dieu », s'appellent « mon frère » ou « ma sœur », et se séparent en disant « que Dieu vous accompagne ». Les vêtements vendus suivent ce que l'on appelle, sur les vitrines, la « mode évangélique », des jupes et robes longues, modestes, des chemises qui doivent être portées fermées jusqu'au dernier bouton ; des t-shirt pour enfants avec des slogans « Armée de Jésus », « Je suis fille de Dieu », etc. Dans la rue, la plupart des femmes suivait également cette mode, en portant des jupes longues au moins jusqu'aux genoux, mais certaines vendeuses portaient des jeans. Sur les trottoirs, des prêcheurs de rue étaient tous habillés en costume ; ils étaient nombreux à vendre des CDs et DVDs autoproduits de leurs propres prédications, et à arrêter des passants pour prophétiser leur futur.

Certains des produits vendus dans cette rue comprennent : des vêtements féminins « évangéliques » ; des Bibles de tous les types, y compris des Bibles spécifiquement conçues pour les femmes, pour les adolescents, pour les adolescentes, pour les mères et pour les enfants (certaines sous la forme de *manga* japonais ou de bande dessinée) ; des bouteilles d'huiles bénies à Israël, de toutes les couleurs ; des livres de fiction et non-fiction, dont la plupart sont des livres « chrétiens » américains, et aussi des DVDs de production américaine ; des jouets pour les enfants, comme des poupons de personnages bibliques et des jeux de société comme le « Jeu de l'ecclésiaste » qui porte sur la boîte un tampon « 100% chrétien » ; sont vendus également des petits moutons en peluche (« Jésus est mon berger »), des costumes d'ange, des livres évangéliques pour les enfants basés sur la Bible, et des livres à colorier représentant des scènes de la Bible ; des pupitres en bois ; des menoras de toutes les tailles ; des miniatures de l'Arche d'alliance ; des vêtements et de la nourriture juifs (certains « certifiés par le rabbin ») ;

des t-shirts, casquettes, *mugs*, aimants décoratifs, stylos, porte-clés etc., portant des phrases comme « Lion de Juda », « Femme vertueuse », donc de véritables étiquettes ; les mêmes objets avec des versets de la Bible ou des étoiles de David. Plus qu'un espace commercial, la rue Conde est également un espace de sociabilité, de rencontre, pour les fidèles des divers courants évangéliques ; c'est l'église hors l'espace confiné des églises.

Les églises pentecôtistes possèdent une esthétique du sacré très différente de celle des églises et cathédrales catholiques – l'individu pénètre un salon rectangulaire, illuminé par des lampes à fluorescence blanches, et dont les murs sont, très souvent, parfaitement blancs. Il y a des bancs ou chaises tournés vers le fond de la salle, où se dresse une scène avec un pupitre. Derrière la scène, en fonction de l'église, il y a, des fois, des rideaux purement ornementaux, ou alors une peinture sur le mur représentant un paysage naturel. Souvent, il y a une toile de projection, qui servira à projeter des versets bibliques, des paroles d'hymnes, des dates de campagnes et événements religieux, et même des vidéos de témoignages de fidèles, au cours du culte.

Malgré le rejet de l'iconographie religieuse, certaines églises pentecôtistes présentent, sur une table sur la scène principale, des objets religieux comme une menora – un chandelier juif à sept branches –, commune dans l'IURD, ou des objets non-religieux, mais qui représentent le divin symboliquement – à l'église Igreja Mundial do Poder de Deus (IMPD), par exemple, trois bouteilles d'huile coloré sur une petite table représentent le Père, le Fils et le Saint Esprit, et correspondent aux huiles bénis devant être utilisées à des différents jours de la semaine. Dans des églises plus modestes, ces objets sont souvent absents – sur le pupitre, un microphone pour faire porter la voix du pasteur et une Bible font l'affaire. Des instruments de musique sont aussi fréquemment sur la scène, utilisés par le groupe musical (fréquemment formé par des jeunes fidèles) lors de l'exécution d'hymnes et de chansons évangéliques.

Dans l'église IMPD, les fidèles qui arrivent sont salués par des travailleurs de l'église qui leur bénissent les pieds en y versant quelques goûtes d'huile béni. Dans la plupart des églises, il y a quelqu'un à la porte qui fait la réception des fidèles, souvent de manière effusive. Dans certains cas, le travailleur à la réception fournit une Bible et un hymnaire à ceux qui n'en ont pas ; à l'église Congregação Cristã no Brasil (CCB), où toutes les femmes doivent porter un voile blanc sur la tête pendant le culte, des travailleurs en fournissent un aux nouvelles-venues. Parfois, des objets bénis sont distribués : un petit bout de tissu très fin portant un verset de la Bible, un bout de pain de mie dans un sachet en plastique, également accompagné d'un verset, un caillou apporté d'Israël, la terre sainte. L'utilité de ces petits cadeaux n'est pas toujours

évidente. Les fidèles s’assoient, éparpillés, sur les bancs ; ceux qui se connaissent, se saluent en se souhaitant mutuellement « la paix de Dieu ».

Dans cette ambiance, le culte s’initie⁸⁷. Sur scène, monte un homme blond, bien rasé, les cheveux courts, habillé en costume et cravate, qui se met derrière le pupitre – c’est le pasteur; il demande à tous de saluer nos voisins avec une poignée de main, en répétant « la paix de Dieu ». Ensuite, il nous dit de « glorifier le Seigneur », c’est-à-dire, applaudir ; cela se répète plusieurs fois pendant le culte. Après cela, le pasteur chante, accompagné d’un jeune homme sur un clavier électronique, une chanson *gospel*, que certains fidèles chantent à voix basse. Il nous dit de lever nos mains, et une fois la chanson finie, il initie la prière. Il ne s’agit pas d’une prière de type catholique – les pentecôtistes n’utilisent pas, lors de ces moments de prière, celles comme le Notre Père ou l’Ave Maria, apprises à l’enfance et répétées en communion – mais plutôt d’une prière rapide, parfois répétitive, sur un ton de voix urgent. Les fidèles « créent » eux-mêmes ses propres prières, également à voix haute, parfois aux cris. Une femme se met à genoux et se courbe jusqu’à toucher le sol de son front ; elle est la seule à le faire, et elle répètera ce geste plusieurs fois.

Après cette prière, une nouvelle chanson est chantée par le pasteur, pendant laquelle tous doivent garder les yeux fermés, tandis qu’une travailleuse de l’église passe entre les rangs de chaises en se certifiant que tous font comme a dit le pasteur. Ensuite, il demande que tous se mettent à genoux, le corps tourné vers la chaise et le dos au pupitre, les mains en position de supplique et le front touchant aux mains. Encore une fois, tous se mettent à prier à voix haute, mais cette fois la voix des individus est partiellement recouverte par la voix du pasteur, qui intervient auprès de Dieu en lui demandant d’écouter les prières des fidèles ; il y a un important appel émotionnel à cette intervention : le pasteur supplique pour les « mères célibataires, les enfants perdus », les malades, les pauvres. Cela dure un long moment, entièrement accompagné par une musique instrumentale épique, émotionnelle, apocalyptique. Des fidèles et même le pasteur sont en larmes.

Le pasteur oriente ensuite les fidèles, qui doivent tous se lever et imposer les mains dans la direction générale de leur maison, et prier pour le bénissement de leur famille. Selon le pasteur, des « travaux de *macumbaria* »⁸⁸ ont pu être faits pour nuire à nous ou à notre famille.

⁸⁷ A partir d’ici, la description du culte a été retiré de mes observations à l’église IMDP en 2018.

⁸⁸ Le pasteur se réfère aux travaux spirituels réalisés habituellement par des adhérents aux religions afro-brésiliennes ; dans la liturgie pentecôtiste, les rituels et pratiques spirituels typiques à ces religions sont considérés comme des interactions avec des démons, dans le but de nuire à d’autres personnes. Almeida (2009) indique ainsi l’existence d’une *circulation* entre le pentecôtisme et les religions afro-brésiliennes, où ces dernières

Cela fini, les fidèles s'approchent de la scène, ferment les yeux et recommencent à prier, cette fois-ci de manière plus introvertie, moins émotionnelle. Des travailleurs de l'église s'approchent de certaines personnes et, en leur touchant d'une main sur le front et l'autre sur la nuque, demandent la bénédiction de Dieu et commandent à Satan de partir. Les fidèles sont aussi orientés à toucher leurs propres têtes, en ordonnant au diable qu'il parte, plusieurs fois.

Les fidèles retournent à leur siège et le pasteur initie le moment des témoignages ; les travailleurs passent entre les rangs en tenant des microphones, et le pasteur demande à ceux qui ont vécu des miracles de les raconter. Plusieurs fidèles témoignent de miracles, la plupart sont des femmes. Les miracles sont très diversifiés : une femme dit que son miracle est qu'elle a un problème à l'estomac, qui fait que son ventre durcisse et gonfle, mais qu'après les prières de ce matin, son ventre est « plus mou » ; une autre raconte que, par miracle, elle a réussi à faire des travaux chez elle, et que, depuis, « tout le monde dit que j'ai la plus belle maison de la rue » ; une autre femme dit qu'elle avait une verrue sur son bras et que lors de la Santa Ceia⁸⁹, elle a mis un peu de « vin » (en réalité, du jus de raisin) sur sa verrue, et celle-ci est disparue ; une autre a dit qu'elle et sa mère s'étaient disputées et depuis, évitaient de se parler, mais après le culte de dimanche – où une bassine d'eau bénie est mise à la disposition des fidèles pour qu'ils y trempent les photos ou les noms de ce qu'ils souhaitent bénir – elles s'étaient réconciliées ; etc.

Une fois qu'il n'y a plus de miracles à raconter, le pasteur demande : « est-ce que je peux parler de la dîme maintenant ? », et il en parle. Il demande, notamment, aux fidèles de donner « ce qu'ils ne peuvent pas donner », c'est-à-dire, de donner à l'église plus d'argent qu'ils pourraient s'en permettre étant donnée leur situation financière :

« Vous voyez l'argent que vous épargnez pour payer des factures, des dettes, cet argent que vous épargnez depuis des mois pour acheter un médicament ? C'est cet argent-là que vous allez donner maintenant. Même si vous rentrez seulement avec l'argent du bus. Si vous avez 100 reais dans votre portefeuille, c'est 100 reais que vous allez donner ; si vous n'en avez que 20, c'est 20. »

Selon le pasteur, donner de l'argent est « promouvoir l'œuvre de Dieu ». Presque l'intégralité des fidèles présents se lèvent et se dirigent vers la scène, devant laquelle une petite

« fournissent » au pentecôtisme les images qui seront mobilisées pour représenter le « mal » contre lequel il est nécessaire de lutter. Nous aborderons cette question plus loin dans notre raisonnement.

⁸⁹ Repas de Noël servi à l'église, pour les fidèles.

table a été mise, avec une Bible ouverte. C'est sur la Bible que des pièces et des billets sont déposés, et le pasteur béni tous qui le font avec de l'huile ; après tous les dons, le pasteur demande à ceux qui n'ont pas donné d'argent de venir aussi pour qu'ils soient bénis avec le même huile coloré en bleu.

Il est seulement après le don d'argent que le pasteur prend, pour la première fois, la Bible. Il lit quelques versets de l'Évangile de Lucas, à propos de la veuve à Naïm, dont le fils Jésus a ressuscité avec un miracle possible par la foi de la veuve. Cet extrait est mobilisé pour souligner la nécessité d'avoir foi, et pour démontrer que la foi est capable de réaliser des miracles même dans les parties de notre vie que nous considérons « mortes », c'est-à-dire, sans solution. En reprenant quelques mots de Jésus dans cet extrait, le pasteur a demandé à chacun de dire à la personne assise à son côté : « Ne pleure pas, ta foi va te sauver ». A partir de la lecture, le pasteur extrapole, en expliquant qu'il faut avoir « Jésus dans l'esprit » pour qu'il nous oriente, comme un GPS. Il raconte une anecdote : certaine fois, lorsqu'il rentrait de Mauá [ville proche de São Paulo], il y a eu un orage lorsqu'il était à l'autoroute et, en ignorant volontairement ce que lui disait l'application Waze, il a fait le contraire du chemin proposé ; ainsi, sous l'orage, dans une rue inondée, le pasteur s'est retrouvé dans une situation où l'eau de l'inondation arrivait jusqu'aux vitres de sa voiture. Il conclut qu'il ne faut pas ignorer la parole de Jésus de la manière dont il avait ignoré la route proposée par Waze.

Cette prédication est suivie par encore une chanson, après laquelle le pasteur a pris un immense drapeau d'Israël, qui était disposé sur la petite table avec la Bible des dons d'argent, et a dit que c'était notre dernière chance d'écrire des noms sur le drapeau ; celui-ci serait amené à Israël bientôt pour être béni. Le drapeau a été mis sur la table pour que les fidèles puissent écrire le nom de personnes qui avaient besoin d'être bénies. Pendant ce temps, le pasteur a parlé des enveloppes pour la dîme du mois suivant, qui étaient à la disposition du public : la valeur minimale à être mise dans l'enveloppe était de 33 reais, « l'âge du Christ ». Encore une fois, le pasteur a demandé aux fidèles de s'approcher de la scène pour une dernière prière faite avec les yeux fermés et les mains levées ; après cela, il a ordonné la formation de deux queues devant la scène, pour qu'il puisse bénir chaque fidèle avant qu'ils partent, en leur touchant la tête.

Remarquons que, pendant la réunion, il n'y a aucune possibilité de discussion avec les fidèles, car chaque instant est utilisé pour la prière, le chant, la lecture ou le don, et les fidèles sont très actifs dans chacune de ses activités – le pasteur ne fait que guider l'action, limiter le temps coulé entre elles, annoncer l'action suivante ; le seul moment de « passivité » des fidèles a lieu pendant la lecture de la Bible. Le culte réunit ainsi, de manière générale, les éléments

suivants :

1. Lecture de la bible ou d'un livre évangélique. Le pasteur lit, les fidèles accompagnent en silence sur leur propre Bible ou sur une application contenant la Bible sur le portable. Le pasteur fait également des commentaires sur la lecture, en expliquant le sens de certains mots, ou la localisation géographique de villes et rivières citées dans la lecture.

2. Les chansons et hymnes, qui créent une unité entre les fidèles à travers une action collective, une seule voix. Il n'est pas nécessaire de savoir les paroles de la chanson : souvent, le pasteur dicte les premiers mots de chaque vers, qui peuvent ainsi être répétés par les fidèles (style *call and response*). Par exemple :

Pasteur : Mon âme glorifie !

Fidèles : Mon âme glorifie le Seigneur.

Il existe, dans cet exercice, tout comme dans l'exercice de la prière, une véritable activité du pasteur en tant que « pasteur » : comme un chien berger, il laisse de la place à l'action et à l'effort individuel (vers le salut ou la libération), tout en guidant et en dessinant les limites de cette action. Les chansons servent à « exciter » les fidèles pour le moment de la prière et aussi pour les calmer et créer un moment d'unité après la prière.

3. Prière à voix haute. Ce moment peut paraître « chaotique » ; le pasteur, habité par le Saint Esprit, fait sa propre prière, en intercédant en faveur des fidèles, alors que les fidèles ont un moment de communion individuelle (mais de façon collective) avec Dieu. Il est important souligner que ces prières ne sont pas seulement dites à voix haute, mais hurlées rapidement, une chaîne de suppliques, de remerciements, de confessions. Dans certaines églises, la prière introduit le moment de la « libération du mal », ou de l'« exorcisme », où le Saint Esprit expulse le diable du corps de certains fidèles.

4. Le don / la dîme. Complément de l'effort individuel pour la résolution des problèmes des fidèles ; également encadré (par le pasteur) comme une « preuve de foi », c'est-à-dire qu'en faisant le don d'argent alors que la majorité des fidèles est issu des classes populaires, le fidèle prouve à Dieu qu'il croit en lui et à sa capacité de faire des « miracles ». Les pasteurs disent également que « ce qu'on donne à Dieu, il nous le retourne en double », donc le don peut être vu comme une sorte

d'investissement. Le pasteur ne mentionne jamais, ou alors très rarement, à quoi l'argent du don ira servir concrètement, car cela est censé être sans importance pour le fidèle : sa foi, il paraît, est d'autant plus importante et valorisée qu'il ne questionne pas l'autorité du pasteur.

5. Les témoignages. Les fidèles présentent devant toute l'église les résultats de leur investissement religieux, qui sont, comme nous avons vu, très divers. Saugrenus ou non, ces témoignages rassurent les autres fidèles de leur possibilité, attestent du « pouvoir de la parole » de permettre l'intervention du monde spirituel sur le monde matériel.

Ces éléments sont la base des cultes pentecôtistes, et ont été présents de manière plus ou moins prononcée dans chacune des églises où nous avons réalisé des observations, y compris dans une église IURD à Bordeaux. Ainsi, ces éléments s'organisent toujours autour de deux thèmes principaux qui caractérisent l'essence de l'offre pentecôtiste – la dimension émotionnelle et la dimension miraculeuse :

DIMENSION
EMOTIONNELLE

Chansons et hymnes

Prière à voix haute

DIMENSION
MIRACULEUSE

Dîme/don d'argent

Témoignages

Lecture de la Bible

Beaucoup a déjà été écrit à propos de la dimension émotionnelle du pentecôtisme et d'autres courants évangéliques qui utilisent, notamment, la prière à voix haute. Effectivement : l'importance de la dimension émotionnelle est visible – le fidèle passe, à chaque culte, par une confrontation publique avec ses propres émotions, déferlées librement dans le brouhaha de la prière, apaisées ensuite par des chansons douces et des témoignages qui le rassurent de l'amour de Dieu et de son pouvoir de résoudre tout problème rencontré par l'individu. L'acte de parler, de crier, de pleurer sans se retenir, peut être thérapeutique, surtout pour des individus qui ne peuvent pas démontrer aucune vulnérabilité émotionnelle dans leur vie personnelle – il est souvent le cas des hommes (Gallagher, 2017), mais également des « femmes guerrières » des periferias.

Mais au-delà de la particularité de la dimension émotionnelle, il est également important de tenir compte des valeurs, des idées qui sont transmises à travers ces éléments qui composent

le culte, une fois que le culte – soit-il réalisé à l'église, ou écouté à travers la radio, sur internet ou à la télévision – est le transmetteur principal des orientations du système de croyance pentecôtiste, en d'autres mots, de la Théologie de la Prospérité. Ainsi, nous pouvons nous demander comment les principes de la TdP sont mobilisés pendant le culte pour offrir des solutions aux problèmes rencontrés par les fidèles et, plus spécifiquement, par les femmes des periferias ? Pour répondre à cette question, c'est à la dimension « miraculeuse » du culte pentecôtiste que nous nous intéresserons par la suite.

UN REENCHANTEMENT DU MONDE : LA DIMENSION MIRACULEUSE

Il est à travers le discours du pasteur, pendant le culte, que les fidèles auront affaire à l'essentiel de l'offre pentecôtiste de résolution de problèmes, laquelle se base sur l'idée de la subordination de monde matériel par rapport au monde spirituel, base de la Théologie de la Prospérité, comme nous l'avons établi précédemment. Le pasteur se retrouve ainsi dans un rôle d'éducateur, une fois qu'il est à cette personne-là de construire chez les fidèles cette vision du monde ; il répond, depuis son pupitre, pour lui-même, pour l'église qu'il représente et, en dernière instance, pour le divin lui-même. Cela lui confère une autorité difficile à questionner, et dont la personnalité peut soit attirer davantage le fidèle – et devenir, pour certains, conseiller ou un modèle de comportement, notamment pour des hommes (Van Klinken, 2013) –, ou alors le repousser. « Ce sont des gens qui ont plus d'expérience que nous, qui nous donnent des conseils. On les voit comme un refuge, lorsqu'on a un problème on va discuter avec eux. Je peux dire que ce sont nos amis, même des parents... Nous les considérons comme un père et une mère. Ils sont très présents dans notre vie » dit Lorena, 36 ans, à propos du couple de pasteurs de son église, la Comunidade Evangélica Salem, qu'elle fréquente avec son mari. Ce type d'interaction est très variable selon l'église, mais nos entretiens montrent que la figure du pasteur – ou de la pasteure – est souvent tenue comme une véritable autorité dans la vie des femmes pentecôtistes, comme un parent ou un professeur.

Le degré de liberté du pasteur lors du culte varie en fonction de l'église dont il fait partie. Evidemment, tous les pentecôtistes utilisent la Bible comme livre de référence, mais la manière dont les textes sont utilisés et interprétés est soumis à l'encadrement qui donnera le pasteur.

A l'église IURD de l'Avenida Guarulhos, par exemple, lors d'un mercredi, le jour de la semaine réservé à la « nuit du salut », la lecture de la Bible se passe à un moment « tardif » du culte. Avant la lecture, ont eu lieu : une prière initiale ; une chanson ; une prière « d'exorcisme » où l'on a demandé, chacun posant les mains sur sa propre tête, que le démon « sorte » ; le dépôt

des enveloppes contenant la dîme mensuelle sur l'autel ; un rituel où les fidèles baptisés ont pu se laver les mains dans une bassine argentée sur la scène, et un sermon rapide où le pasteur a insisté sur l'importance de l'assiduité et du don d'argent (à travers la dîme ou alors de manière spontanée). Le pasteur choisit et lit, dans le livre de Jean, l'intégralité du chapitre 5, soit la parabole sur « la guérison d'un paralytique ». La lecture est longue, le pasteur s'arrête souvent pour « confirmer » auprès du public, les informations lues, de manière à retenir l'attention et mettre l'accent sur des différents éléments. Le chapitre lu a enfin été mobilisé pour renforcer des idées qui avaient déjà été abordées par le pasteur lors du sermon : l'importance de la foi, mais aussi de la fidélité à Dieu – qui se traduisait, selon le pasteur, par l'assiduité à l'église et l'engagement à celle-ci, à travers le baptême et la dîme mensuelle. Ces actions, alliées, feraient que « tout miracle soit possible ».

Si Weber voyait dans l'éthique protestante des calvinistes le symbole d'un profond désenchantement du monde – définit comme « la rejection de la magie sacramentelle comme voie de salvation [*die Ablehnung der sakramentalen Magie als Heilsweg*] » (Pierucci, 2003, p. 201), ce que signifie une « démagification⁹⁰ de l'attitude ou de la mentalité religieuse », mais aussi une « perte de sens [*Sinnverlust*] » associée à la montée en importance d'une vision du monde rationnelle, ou scientifique, qui donne pas, et n'a pas la prétention de donner sens au monde – alors le pentecôtisme opère, au contraire, dans un monde « réenchanté », magique. Si la Théologie de la Prédestination calviniste soutenait que ni le mérite, ni la culpabilité de l'individu n'était en mesure de porter une quelconque influence sur la décision divine concernant sa damnation ou son salut (Weber, 1964), la Théologie de la Prospérité, comme nous l'avons vu, est tout son contraire. Et enfin, si Weber lie l'*éthos* du capitalisme industriel à l'ascétisme protestant de la besogne [*Beruf*], le capitalisme néolibéral s'accorde parfaitement à l'éthique de consommation et l'esprit entrepreneur qui caractérisent le pentecôtisme (Hunt, 2000, p. 334)⁹¹ :

« Le capitalisme a toujours eu son côté magique, qui a surgit lors de la transformation du concret en abstrait, le produit du travail humain en marchandise (...). Le rapport entre l'individu et Dieu dans le néopentecôtisme passe par les idéaux néolibéraux, c'est une foi basée sur la consommation-

⁹⁰ C'est-à-dire, la rejection par les puritains de « tous les moyens magiques d'atteindre au salut comme autant de superstitions et de sacrilèges » (Weber, 1964, p. 117).

⁹¹ HUNT, S. “Winning Ways’: Globalisation and the Impact of the Health and Wealth Gospel”. *Journal of Contemporary Religion*, Vol. 15, No. 3, 2000.

investissement où l'on "négocie" des services magiques religieux, qui promettent livrer l'individu de la souffrance. » (Abreu, 2017, p. 52)

Egalement, on peut affirmer que le pentecôtisme :

« propose une 'rémagification' dans les rites en même temps que, paradoxalement, il institue une rationalisation dans la forme d'organisation [de l'église], qui a un caractère entrepreneurial. (...) ce qui caractérise cette religiosité c'est la quête de la possession par le Saint-Esprit, le sacrifice et la manipulation magique en tant que manière d'établir un marché [*barganha*] avec Dieu. Elle est magique dans ses rites, mais pas dans sa gestion, qui est rationalisée comme celle d'une entreprise » (Abreu, 2017, p. 6).

Ainsi, le miracle n'appartient pas au registre de l'exceptionnel – l'intervention du monde transcendantal sur le monde physique est la règle, le résultat logique d'un échange contre la « foi » du fidèle. Lors des entretiens, certaines enquêtées racontent des miracles vécus, mais, plus souvent, racontés par des connaissances ou lors du moment du culte consacré aux témoignages. Le mari de Lorena, Alcides, affirme que la foi de sa belle-sœur est à l'origine des deux miracles qu'elle a vécus :

« Pour elle, tout vient du côté spirituel. Puisqu'elle cherche toujours cette force spirituelle, elle a deux témoignages dans la famille. (...) Ma nièce, quand elle est née, elle n'avait pas de reins. Le médecin a dit qu'elle serait obligée à porter une sonde pour toute la vie, ou faire une transplantation d'organes. Mais ma belle-sœur est restée tranquille, elle est rentrée à la maison et le lendemain elle a eu sa réponse. Elle a prié à Dieu la nuit entière (...) pour lui demander d'intervenir. Elle a utilisé sa foi. Le lendemain, la petite faisait pipi normalement. (...) Les médecins couraient partout, sans savoir ce qui se passait. (...) Le médecin a dit que c'était impossible, mais le lendemain ma nièce avait des reins. »

Alcides raconte également que le fils de sa belle-sœur est né prématuré et que les médecins croyaient qu'il ne survivrait pas ; il raconte que son frère a immédiatement accepté ce que disait le médecin, qu'il est arrivé à la maison désespéré, mais sa belle-sœur non – elle était sereine, « elle savait que Dieu n'allait pas emporter son fils ». Effectivement, le bébé a survécu à la première nuit et est devenu par la suite un enfant très sain.

D'autres repportent des miracles moins dramatiques, qui prennent plutôt la forme de « signes » de Dieu en réponse à des prières. Ces miracles sont, en tout cas, vus comme une récompense de Dieu, qui réserverait à ces fidèles un traitement spécial en échange à la foi qu'ils déposent en lui.

COMMENT REALISER DES MIRACLES: UN RAPPORT TRANSACTIONNEL AVEC LE DIVIN

Ce que donne lieu à la réalisation du miracle, pourtant, peut être différent selon chaque église pentecôtiste. En tant qu' « investissement », la foi est un concept suffisamment malléable pour que des types d'action très différents puissent être encadrés comme preuve de foi. Dans l'IURD, comme nous avons vu dans l'exemple, est l'engagement à long terme, comprenant l'assiduité, le baptême et la dîme, qui permet l'intervention divine. Ce n'est pas étonnant. L'IURD s'est construite, dans un premier temps, en opposition des églises pentecôtistes classiques qui avaient une « logique de congrégation », qui « offrent des activités transversales aux cultes (groupes d' « anciens », d'enfants, jeunesse, femmes, hommes, théâtre, musique, etc.) et qui créent des liens primaires comme le mariage. L'Universal, quant à elle, a une « pratique religieuse de flux », elle est ouverte toute la journée, s'installe à la proximité de lieux de grande circulation, pour que les personnes puissent y entrer à n'importe quel moment, elle est à la télé... c'est donc un lieu où l'on va lorsqu'on a un problème spécifique, sans engagement » (Almeida, 2009, p.55). Cette dynamique est actuellement en cours de renversement – l'IURD possède aujourd'hui des nombreux groupes, très souvent divisés par genre et âge, qui ont pour effet de créer justement une logique de congrégation, de là l'intérêt par l'engagement à long terme des fidèles (Abreu, 2017).

Le baptême est aussi fortement valorisé, une fois qu'il représente un vrai engagement du fidèle avec l'église, une adhésion « officielle » qui a lieu souvent à la fin d'une période d'essai, de réflexion de la part de l'individu. Cet investissement personnel prend la signification d'un engagement avec l'église en tant qu'organisation, le fidèle devenant par là un membre, mais surtout avec le divin, en s'accompagnant nécessairement d'un changement dans les comportements et, parfois, d'un « affichage » public de sa religion. Le baptême marque le début d'une nouvelle vie qui centralise la religion, et pour les femmes, notamment, cela signifie souvent l'affichage de marqueurs sociaux facilement indentifiables comme évangéliques : en fonction de l'église, elles sont interdites de couper leurs cheveux, de s'épiler, de porter de

pantalons etc. Cet affichage fait aussi partie de leur preuve de foi, une fois que, dans certains cercles, elles peuvent faire expérience de stigmatisations du fait de leur religion. Pour Natalia, de 26 ans, qui fréquente la CCB depuis l'enfance, l'imposition de cet « affichage » et la peur d'être stigmatisée ont fait qu'elle repousse son baptême jusqu'à l'âge adulte :

« Par rapport à mon baptême je plaisantais que Dieu ne m'avait pas encore appelée (...) Ce qu'on entend souvent, à propos du baptême – dans les témoignages les personnes disent : « ah, j'ai rencontré cette doctrine, j'ai rencontré l'église, je me suis identifié et je savais déjà que c'était ce que je voulais, donc j'ai fait mon baptême. » Et je pensais : je ne veux pas un baptême comme ça, je veux d'abord sentir que c'est vraiment ce que je dois faire... car la doctrine de la CCB est très rigide, donc ça me faisait peur de m'engager et ne pas honorer mon compromis (...) alors je priais toujours à Dieu et je disais : Seigneur, si un jour tu veux que je me baptise, je veux sentir que c'est toi qui m'appelles, que je ne le fais pas que pour moi-même. Parce que dans le monde aujourd'hui, c'est très difficile, c'est difficile de suivre un chemin différent [de la majorité], car quand les gens voient que t'es différent, des fois par ta manière de t'habiller, de te porter, par les cheveux longs (...) certains vont en créer tout un stéréotype. C'est très complexe, parce que certaines personnes vont voir ça de manière positive, d'autres non (...) c'est pour cette peur (...) que je voulais être sûre que [si je me baptisais] c'était parce que Dieu m'avait appelée, parce que si je le faisais rien que pour moi-même, peut-être un jour je serais face à une situation difficile et j'oublierais tout mon engagement... et je ne veux pas ça. »

Natalia a hésité pendant des années avant de se faire baptiser à son église, même si elle était déjà identifiée par des connaissances du travail et de l'université comme évangélique, du fait de ses longs cheveux et du fait qu'elle ne portait jamais de maquillage. Elle explique qu'elle voulait être complètement sûre que sa décision ne venait pas d'elle-même, mais d'un appel divin, qui pour elle serait comme une garantie de la légitimité de sa volonté :

« Je me souviens que le jour de mon baptême, au moment de la Parole [de la Bible, lors du culte], Dieu a beaucoup parlé avec moi, et donc j'ai demandé un signe : je voulais un câlin de ma mère. Elle était à côté de moi tout le temps, mais je voulais un câlin. (...) Le baptême a commencé et j'étais toujours assise dans mon banc, et je disais à Dieu : « Seigneur, si tu veux que je me baptise aujourd'hui, il me faut un câlin de ma mère, je ne vais pas me lever tant qu'elle m'aura pas enlacée ! » C'était important pour moi, ce serait un signe pour moi. Et tout d'un coup, elle m'a enlacée, sans aucune raison, je ne lui avais rien dit... il n'y avait rien pour justifier ce câlin. (...) Pour moi c'était la confirmation. Mais je ne me suis pas levée de suite. J'en avais pas la force. Je me suis retrouvée dans une guerre spirituelle avec moi-même, parce que je voulais y aller mais je

n'arrivais pas. Et à un moment, lorsqu'on a commencé à chanter un hymne, je me suis levée et je suis allée me faire baptiser... »

Le baptême peut être vécu par certains fidèles comme un « chemin sans retour », et cela lui confère d'autant plus une dimension de sacrifice, de preuve, qui confirme la foi du fidèle et permet l'intervention divine. Ce sont plus souvent les hommes qui évitent, non seulement le baptême, mais même la fréquentation de l'église, du fait de l'engagement symbolique que cela représente – une transformation profonde des attentes de genre, comme nous verrons par la suite.

La dîme, ainsi que l'offre d'argent spontanée, sont également valorisées en tant que preuve de foi : nous l'avons vu clairement dans le discours du pasteur de l'IMPD, pour qui le mérite du don c'était d'offrir à l'église l'argent que l'on n'avait pas. L'encadrement donné à l'introduction de l'argent dans l'espace religieux par le pentecôtisme, pourtant, peut varier beaucoup – cela peut être encadré comme une obligation, un devoir du fidèle ; comme une manière de garantir l'aide de Dieu ; comme un investissement que Dieu repayera en double, triple etc., ou alors, comme une manière d'aider l'église à combler ses nécessités matérielles (loyer, factures, etc.). Souvent, plusieurs arguments sont mobilisés à la fois pour justifier le don d'argent à l'église, comme le font Lorena et son mari, Alcides. Lorsque je lui pose la question, elle répond :

« C'est biblique. C'est la Parole de Dieu qui le dit. (...) Ce n'est pas une obligation, il faut que ce soit fait avec le cœur. On peut pas se dire 'Je vais donner la dîme, du contraire le Seigneur ne va pas me bénir' ou alors 'Je vais donner la dîme parce que l'on m'oblige' – non. C'est avec le cœur, le Seigneur ne veut rien d'obligé. Il y a aussi des gens qui disent : 'Mais la dîme, c'est alors 10% de tout ce que je possède ?' Mais oui, c'est ça ! Si on a 100 reals, on va en donner dix – ce n'est rien. C'est pareil pour l'offre d'argent. (...) C'est pour Dieu ! S'il nous a permis d'avoir les moyens de contribuer... pourquoi pas ? »

Alcides enchaîne directement :

« Beaucoup ne comprennent pas la question de la dîme. Mais c'est simple : aujourd'hui, on travaille avec de l'argent. C'est ce que paye nos factures. Il y a des gens qui disent : « Ah, mais tu donnes ton argent au pasteur ? » Oui, mais pourquoi ? A l'époque de la Bible, lorsqu'on parle de la dîme, et Dieu demandait 10% de tout ce qu'on possédait, les gens ne donnaient pas d'argent ; par exemple,

si la personne avait mille têtes de moutons, son sacrifice était d'en livrer cent en holocauste à Dieu, sur l'autel. (...) Aujourd'hui, où je vais trouver un mouton ? Est-ce que je vais sacrifier mon chien à l'église ? Non, c'est l'argent que je vais sacrifier. (...) Ce que l'on fait avec cet argent c'est une autre histoire... Cela dépend de la dénomination de l'église. Par exemple, si je suis pasteur, je vais utiliser l'argent pour payer le loyer, la manutention de l'église... mais les gens ne voient pas ça, ils ne pensent qu'à la valeur qu'ils donnent. Ils ne pensent pas au travail qui est fait avec cette valeur – combien ça coûte de louer un salon pour l'église ? Combien ça coûte de payer les fonctionnaires qui font le ménage ? Combien ça coûte de transmettre le culte par la télé ? Combien ça coûte de payer les pasteurs et les travailleurs de l'église ? Combien ça coûte de faire voyager le pasteur pour diffuser la parole de Dieu ? C'est impossible à faire sans la contribution ! »

Alors que la question de la dîme et de l'offre d'argent peut être problématisée, étant données les fréquentes accusations – formelles et informelles – de corruption et blanchiment d'argent envers des églises pentecôtistes, nous n'entrons pas dans ce sujet. Ce que nous intéresse, ici, est la manière dont l'argent, dans certaines églises pentecôtistes, peut faire partie des éléments permettant – ou étant impératifs – à la réalisation des miracles qui constituent en partie l'offre de résolution de problèmes de ces églises. Ceci n'est pourtant pas systématique – le sacrifice demandé par l'église peut être également un sacrifice moral, ce qui est le cas, par exemple dans l'église CCB. Dans ce cas, la preuve de foi que doit faire l'individu concerne un changement de comportements perçus comme peccamineux par l'église – en d'autres mots, il s'agit de se réinventer, de renaître, en devenant ainsi un « né de nouveau » [*born-again*] comme l'explique Eves (2016) :

« Devenir né de nouveau [*born-again*] signifie changer radicalement soi-même, dans l'objectif de devenir effectivement une nouvelle personne, comme le terme sous-entend. Le concept inclue une emphase forte sur la rupture – sur le fait de rompre radicalement et complètement avec le passé, en tant que premier pas pour devenir une nouvelle personne (...). Les convertis renoncent aux 'démons' de leurs vies passées et à plusieurs de leurs habitudes, avant de 'renaître' dans une vie nouvelle (...). Les pentecôtistes possèdent une longue liste de comportements qui sont jugés comme des péchés et qui doivent être abandonnés. »⁹²

⁹² « To become born again means to radically change the self, to become, in effect, a new person, as the term implies. The concept includes a strong emphasis on rupture —on making a radical and complete break with the past, as the first step in becoming a new person (...). Converts renounce the 'evils' of their past lives and many of their customs, before being 're-born' (...). Pentecostals have a long list of deeds that are judged to be sinful and must be abandoned.” Richard Eves, “Reforming men: Pentecostalism and masculinity in Papua New Guinea”, *Australian Journal of Anthropology*, 2016, p. 247. Traduction Libre.

Alors que la troisième vague du pentecôtisme au Brésil a signifié, pour la plupart des églises, une rupture avec les règles les plus rigides du pentecôtisme traditionnel, il existe encore de nombreux comportements – complètement acceptés dans la société globale – considérés comme inacceptables par les pentecôtistes, comme le sexe avant le mariage, le concubinage, la consommation d’alcool et tabac, entre autres. Lorsque le fidèle décide de réaliser ce sacrifice moral, qui est très souvent accompagné par son baptême, il est donc censé abandonner ces comportements ou les rectifier, dans le cas du concubinage, par le mariage. Cette rupture entre la vie d’avant – dans le « monde », ou dans le péché – et la nouvelle vie – « en Dieu » – est souvent perçue comme la preuve de foi suprême, une fois qu’il est sa propre vie, sa capacité d’action, qu’est offerte en tant que sacrifice. Cela, explique Natalia, est une manière sûre d’avoir l’aide divine et de réussir quoi que ce soit :

« Je suis certaine que lorsque je demande une orientation à Dieu, si je suis obéissante par rapport à ce que Dieu me dit, à ce que Dieu me demande de faire, je suis certaine que je n’aurai jamais un dommage spirituel. Ce que dit la parole c’est que Dieu aime à ceux qui sont obéissants. Si tu mets la parole avant tout et tu l’obéis, même si aujourd’hui tu perds, demain il te donnera le double. »

Il y existe dans ce sacrifice une dimension d’abandon, de perte ou de transfert de contrôle – l’individu n’agit pas seul, mais plutôt selon les valeurs transmises à l’église, des valeurs perçues comme sûres, concrètes, immuables puisqu’elles viennent du monde spirituel, et dont l’obéissance mènera nécessairement à un résultat favorable. Étant données les difficultés auxquelles sont confrontées les femmes des periferias, il n’est pas difficile à comprendre l’attraction de ce marché, comme nous verrons ensuite.

VII – LA DIMENSION EMOTIONNELLE : CE QUE L’ÉGLISE APPORTE AUX FEMMES PERIFERICAS

Une fois que nous avons établi, de manière générale, le cadre théologique pentecôtiste et la manière dont cette théologie est diffusée dans les églises pentecôtistes comme étant la seule manière de résolution des problèmes retrouvées par les fidèles – à travers une logique de transaction qui, elle, permettra la réalisation des miracles – il est important de rendre compte du sens donné par les femmes pentecôtistes à cet univers. Comment elles expliquent leurs

conversions et, surtout, de quelle façon l'église devient – si elle le devient – un espace où elles se sentent soutenues ?

Parmi nos 27 enquêtés toujours affiliés au pentecôtisme – soit 25 femmes et deux hommes, issus des classes populaires et moyennes – sept sont originaires de familles pentecôtistes, dont cinq situent leur moment de conversion officielle – de baptême – lors d'un retour à l'église à l'âge adulte, après une rupture avec la religion au moment de l'adolescence. Pour comparaison, parmi nos cinq enquêtées ayant quitté définitivement le pentecôtisme, quatre sont originaires de famille évangélique. Pour ceux qui reviennent, les raisons de retour sont les mêmes que pour celles qui ne viennent pas d'une famille pentecôtiste : des problèmes qu'elles n'arrivent pas à résoudre, et des invitations d'amis, de compagnons ou de membres de la famille. Ces invitations « sans raison », c'est-à-dire, où la personne a commencé à fréquenter l'église sans avoir aucun problème spécifique ou mal-être à résoudre, correspondent à la raison d'adhésion de deux femmes. Les autres sont allées à l'église en quête de la résolution de problèmes familiaux, de santé, de violence, ou financiers. Finalement, deux femmes expliquent leur adhésion par le biais d'un terme utilisé fréquemment dans les églises évangéliques, soit « l'appel de Dieu » [*chamamento de Deus*], qui signifie un événement d'origine spirituelle dont l'objectif serait d'amener cette personne à l'église.

Malgré la diversité de ces parcours de conversion, de manière générale, il est possible d'affirmer que les femmes des classes populaires interrogées cherchent les églises pentecôtistes le plus souvent lorsqu'elles ont un problème à résoudre, alors que celles des classes moyennes y vont plutôt par invitation « sans raison » ou sont issues de familles pentecôtistes avec qui elles fréquentent l'église depuis l'enfance, sans ruptures. Cette différence est probablement due non seulement au fait que les femmes issues des classes moyennes ont plus souvent davantage de recours séculaires pour résoudre des problèmes courants que les femmes des periferias – comme le réseau familial, des professionnels de santé privée, des psychologues, des avocats etc. – mais aussi, que les femmes des classes populaires rencontrent plus tôt des problèmes plus complexes à résoudre. Il est le cas, par exemple, de Lorena, dont le parcours instable d'affiliation et désaffiliation religieuse suit les graves problèmes familiaux qu'elle a rencontré depuis l'enfance. Elle a commencé à aller à l'église évangélique quand elle était enfant, lorsqu'elle habitait avec sa tante. Puis, en allant habiter chez d'autres parents, elle a arrêté d'aller à l'église. A 14 ans, elle a commencé à fréquenter l'IURD toute seule, où elle cherchait du réconfort en raison des problèmes avec ses parents, tous les deux toxicomanes. Là, elle a trouvé un « abri » où se cacher des problèmes à la maison, et aussi une façon d'aider ses parents, indirectement :

« C’était une manière de leur libérer [du mal] », dit-elle. A l’IURD elle est restée pendant 5 ans, et elle s’y est baptisée. Suite à une autre période d’éloignement de l’église, elle a rencontré son mari, qui venait d’une famille pentecôtiste, et avec qui elle a recommencé à fréquenter une église jusqu’à présent, et où elle retrouve également du réconfort émotionnel :

« Ce que j’aime le plus ce sont les hymnes, ça me fait du bien, j’aime la Parole, parce que parfois on est en colère et on écoute la bonne Parole, pile au moment où on a besoin. On dirait que l’on connaissait déjà ton problème. Mais bon, c’est comme ça, le Seigneur sait ce qu’il y a dans le cœur de chacun, il sait ce dont on a besoin d’écouter. Pour moi [l’église] est une extension de chez moi. (...) Quand je n’allais pas à l’église, je me sentais vide ; lorsque j’y allais, je rentrais chez moi pleine du Saint Esprit. (...) Aujourd’hui je comprends que le jour au jour est plein d’hauts et bas, et si on ne fait pas confiance au Seigneur... Voilà, on a des problèmes mais il faut croire. »

A travers l’analyse des données recueillies en entretien, nous avons trouvé qu’indépendamment de la raison initiale de fréquentation et de la classe sociale, ce que l’église apporte aux femmes – non ce qu’elles *cherchent*, mais ce qu’elles *reçoivent* – est surtout de l’ordre du réconfort émotionnel. Ce réconfort pourtant, comprend des différentes dimensions, dont l’accueil et des limites rassurantes, qui alliées à la vision du monde « enchantée » qui caractérise la TdP, collabore à réunir les conditions pour offrir à ces femmes une version stabilisée du réel.

NOTRE REFUGE : L’EGLISE COMME ESPACE D’ACCUEIL EMOTIONNEL

Selon Harvey (2005), une des caractéristiques du néolibéralisme est la dissolution progressive de toutes les instances collectives qui composent la vie sociale, ce qui a pour effet d’isoler les acteurs sociaux face à leurs problèmes. Pour des personnes qui n’ont « rien », la collectivité est une ressource importante, et la possibilité de former des groupes est parfois une condition sine qua non de survie, d’amélioration ou de maintien des conditions de vie, (par exemple, les groupes des mères, les groupes de femmes, mais aussi les syndicats de travailleurs, associations de voisins, etc.). Nous l’avons vu, la Théologie de la Libération a permis la construction de ce type de collectivités, dont certaines se sont sécularisées, mais, de manière générale, le tournant néolibéral les a affaiblies. Dans un contexte marqué par l’absence d’un véritable Etat social et par la matrifocalité, les femmes se retrouvent souvent seules devant les difficultés qu’elles retrouvent, et cela peut signifier une importante surcharge émotionnelle –

d'où l'importance d'espaces où la formation de réseaux locaux est encouragée, comme l'UMSP.

Les églises pentecôtistes sont reconnues comme des espaces accessibles de formation de ces réseaux, comme le défend l'anthropologue Juliano Spyer, dont l'ouvrage *Le peuple de Dieu : qui sont les évangéliques et pourquoi ils sont importants*⁹³, vise à expliquer justement la manière dont le pentecôtisme est une importante ressource sociale aux classes populaires brésiliennes – une sorte de « *welfare state* informel » –, principalement en raison des réseaux de support créés et encouragés entre les fidèles. L'expérience d'Emilia, ancienne habitante de la Communauté Vila Esperança, traduit bien le souci de rapprochement de réseaux locaux par les églises pentecôtistes : elle a rencontré l'église qu'elle fréquente, située à quelques mètres seulement de l'entrée de la CVE, lorsque le pasteur est allé faire la connaissance des habitants de ce bidonville, en les invitant à venir à l'église. Le fait que plusieurs de nos enquêtées sont allées à l'église pour la première fois après l'invitation d'une connaissance, démontre aussi cette logique. Comme le résume bien Jaci, PLP à l'União de Mulheres de São Paulo :

« J'ai déjà vu beaucoup de femmes qui ont été sauvées à l'église. Pourquoi penses-tu que l'église évangélique a autant de force ? Parce qu'elle accueille toute le monde. »

Dans une société patriarcale, les femmes sont en général les responsables du bien-être émotionnel du partenaire et des enfants, et – l'église dans ce cas peut constituer une ressource dans le sens où elles se sentent accueillies. Pour Lia, 40 ans, qui avait grandi dans une église catholique, l'accueil qu'elle a reçu la première fois qu'elle est allée à une église pentecôtiste a été décisif pour sa conversion lorsqu'elle traversait un moment difficile où elle se sentait particulièrement seule – le long déplacement de sa mère à l'état du Paraná, pour la réalisation d'une chirurgie :

« Moi je n'ai pas de père et soudain on s'est vus sans ma mère parce qu'elle a dû être déplacée au Paraná (...) alors j'ai passé un moment sans aller à la messe [à l'église catholique]. Je n'y suis allée qu'un mois plus tard et quand j'y suis arrivée (...) j'ai beaucoup pleuré, j'étais trop triste avec l'absence de ma mère (...) et le prêtre n'est jamais venu me voir, me demander si ça allait, ou pourquoi je n'étais pas venue tout ce temps... comme si tout le monde m'avait oubliée. Alors je me suis éloignée. Je ne suis allée à l'église [évangélique] que lorsqu'un ami m'a invitée, et c'était

⁹³ Juliano Spyer, *Povo de Deus: quem são os evangélicos e porque eles importam*, 2020, inédite en France.

tellement bon parce que lorsque j'y suis arrivée, leur accueil a été tellement humain. Le pasteur, à cette occasion, m'a enlacée comme s'il me connaissait depuis des années, les jeunes se sont rapprochées, et leur envie que j'y reste... vous comprenez ? Cela a fait naître en moi une envie majeure (...). C'était un délice, je disais : je me suis retrouvée ! »

L'espace de l'église devient ainsi séparé du monde « extérieur » par les démonstrations d'affection, d'écoute, et de l'attention que l'on porte aux fidèles et à leurs problèmes, ce qui peut avoir pour effet de combler des formes de manque affectif dues aux difficultés et conflits dans les rapports familiaux⁹⁴ (Machado; Barros, 2009). Ainsi, dans certains cas, l'église devient pour les femmes un lieu de parole libre, où l'on peut essayer de trouver des solutions ensemble à des problèmes largement partagées par les femmes, comme la double journée et la surcharge. C'est ce que rapporte Jurema, pasteur dans une petite église pentecôtiste « de quartier » à Guarulhos, à propos des sujets évoqués dans les discussions du groupe de femmes :

« J'ai remarqué une chose qui est [caractéristique] de notre monde d'aujourd'hui, c'est le sentiment de frustration. Malgré leurs efforts, leur réussite, elles se sentent souvent fatiguées, comme si elles étaient responsables de tout, parce qu'elles travaillent en dehors de la maison et aussi à l'intérieur, elles sont épuisées. Certaines font une dépression, cela affaiblit leur foi, les fait questionner Dieu à cause de la vie qui est si difficile. (...) Lorsqu'on discute c'est ça qui revient toujours, tout ce travail et cette surcharge, et c'est différent de l'homme parce que l'homme est éduqué comme gagne-pain, il a son emploi et quand il rentre il va se reposer (...) mais les femmes, lorsqu'elles rentrent, elles n'ont pas ce soulagement, elles ont aussi à tout faire à la maison et ça fini par devenir frustrant, c'est donc le point principal de nos discussions : comment maintenir notre esprit en paix dans ce monde si chaotique où on vit. »

Noemi, également pasteur à une petite église « de quartier », cette fois à Barueri, municipale de la périphérie ouest de São Paulo, partage avec Jurema le sentiment de responsabilité envers ses fidèles. Face aux questions parfois assez complexes qui sont évoquées dans son groupe de femmes, elle dit leur conseiller « selon la parole de Dieu, pour amener le

⁹⁴ Almeida (2009) note que l'envers de cette solidarité pentecôtiste est le désengagement des fidèles par rapport à d'autres groupes : « Les liens forts entre les fidèles signifient également la faible ou aucune participation à d'autres niveaux associatifs en dehors des églises, comme des partis, des syndicats, des associations de copropriétaires et d'autres regroupements pour le loisir. Les églises cherchent elles-mêmes à fournir de tels divertissements comme, par exemple, la formation de groupes de musique, théâtre et sports, en leur reliant toujours à l'activité religieuse » (Almeida, 2009, p. 13). En d'autres mots, la sociabilité liée à la religion finit par remplacer de manière très importantes d'autres groupes auxquelles les fidèles pourraient participer et y côtoyer d'autres individus en dehors de la communauté religieuse.

Bien et la paix à leur famille. » En faisant du bien-être de ses fidèles une préoccupation personnelle, Noemi a réussi à faire que son groupe de femmes, qui se réunit une fois par semaine, devienne une véritable ressource émotionnelle pour les participantes, et même un « refuge » selon Liana, de 36 ans :

« Mon fils venait avec moi [à l'église], mais à 14 ans il s'est dévié du chemin du Seigneur. (...) J'ai ma petite compagne, ma fille de 5 ans, qui m'aide beaucoup et qui m'accompagne, et mon mari malheureusement il ne sert pas au Seigneur, n'a jamais servi et n'a pas envie de servir, il me l'a dit. (...) Ce serait si bon s'ils étaient tous ici avec moi, qu'ils m'aident... oh, Jésus, ça va être difficile de parler de ça... [elle baisse la tête et pleure profondément ; après quelques moments elle poursuit, encore émue] Mais je remercie le Seigneur qui (...) nous a fourni cette famille-ci, ce ministère, qui est si accueillant. Je n'en parle même pas de notre pasteure. Nous toutes nous avons une vie difficile, mais ici on retrouve un support, on retrouve un refuge, et si souvent on vient à la maison du Seigneur démotivées, sans aucune foi, sans espoir, sans motivation... mais lorsqu'on arrive ici, tout change, c'est impressionnant. Il y a des jours où je n'ai pas envie de venir, parce que c'est tellement dur de marcher toute seule, sans la présence du Seigneur, c'est pas facile. Mais quand on arrive à la présence du Seigneur, on regarde chacune de nos sœurs, les jeunes, les enfants, le pasteur là devant... ça me donne de la force, vous voyez ? Et puis je sors d'ici... en ayant même oublié mes problèmes, on sort d'ici avec de la foi, de la force ; j'arrive en pleurs, je pars toute sourires. (...) A chaque jour qui passe cela devient plus dur d'être dans la présence du Seigneur, mais ce que me soutient à chaque jour (...) c'est que parfois je dis au Seigneur : je suis seule ; et il vient et me montre : t'es pas seule. T'es pas seule, regarde la famille que je t'ai donnée – c'est l'église, ici c'est notre refuge. (...) Même si ma famille n'est pas ici avec moi, ici c'est aussi ma famille de sang – du sang du Christ qui coule dans nos veines. »

Dans ces espaces de parole entre femmes, les conseils donnés suivent toujours les principes religieux diffusés à l'église, avec l'utilisation de personnages des paraboles bibliques en tant que modèles de conduite à adopter ou à prescrire. En suivant la Théologie de la Prospérité, les difficultés et problèmes rencontrés par les fidèles sont encadrés et expliqués comme ayant des causes exclusivement spirituelles, ce qui présente une dimension de rassurance une fois que, nous l'avons vu, la foi des fidèles est capable de contraindre ce monde spirituel pour qu'il intervienne favorablement sur le monde réel. Nous verrons par la suite, la rassurance face à l'incertitude du « monde chaotique » caractérise une importante partie de l'offre pentecôtiste.

Au-delà de l'accueil des problèmes émotionnels, l'église peut également fournir aux femmes un cadre d'action et, par-là, une instance de rassurance face à l'incertitude qui caractérise la postmodernité, et qui va leur permettre de naviguer le monde social et gérer des rapports professionnels et personnels. Concrètement, ce cadre religieux fournit des manières d'agir face à des situations d'incertitude et, ainsi, réduit ou permet de négocier avec les attentes sociales et le poids de la responsabilité personnelle. Cela peut comprendre des choix quotidiens – comme la manière de s'habiller et de comporter –, mais aussi des choix moins anodins, comme le choix d'un emploi.

Pour Karina, femme au foyer de 70 ans, la « doctrine » – les règles de comportement – de la CCB, plus rigides que celles d'autres églises pentecôtistes, et qui interdit aux femmes de se couper les cheveux, de porter du maquillage, de s'épiler et de porter des pantalons, non seulement ne la dérangent en absolu, mais constituent un apport positif en comparaison à l'église qu'elle fréquentait auparavant:

« L'église presbytérienne était une église où l'on pouvait porter tout et n'importe quoi (...) Les femmes pouvaient y aller avec des short courts, maquillées, elles pouvaient se faire couper les cheveux (...) A la Congregação [Cristã no Brasil], il y a une doctrine comme moi je porte : on ne peut pas porter de maquillage, ni des vêtements « scandaleux », ni de petits shorts. »

Karina dit se sentir très bien à la CCB grâce à ces limites. Cela lui donne un sentiment d'ordre, qui est très valorisée à la CCB, une église où, lors des cultes, les hommes, habillés toujours en costume, et les femmes, en jupes et avec la tête couverte par un voile blanc, doivent s'asseoir séparément. L'espace décrit visuellement une théologie rigide, où les zones grises sont dévalorisées : le mariage doit suivre la rencontre d'un couple le plus rapidement possible ; le baptême est encouragé dès les premiers mois de fréquentation de l'église. Les règles de la « doctrine » traduisent un monde vu de manière manichéiste – Dieu d'un côté, le diable de l'autre –, figé et prévisible.

Parfois, ce n'est pas l'église qui fournit le cadre d'action, en désignant à la fidèle le chemin à suivre, mais Dieu, qui à travers la prière ou de « signes », offre des orientations. Il s'agit ici du même phénomène analysé par Maskens (2012) lorsqu'elle s'intéresse à la question de la « *divine agency* », en d'autres mots la marge de manœuvre divine, dans le parcours

migratoire de pasteurs pentecôtistes issues de l’Afrique subsaharienne ou de l’Amérique latine immigrés en Belgique :

« Dans ces narratives de migration, le concept d’un ‘destin décrété’ est pertinent pour comprendre la combinaison subtile entre les marges de manœuvre [*agency*] humaine et divine (Nieswand, 2010). Dans la plupart des cas, dans ces narratives Dieu confirme la décision de Son ‘fils’. Si un *empowerment* religieux précédent peut aider le pentecôtiste à prendre des décisions dans un contexte complexe et incertain, le succès de son immigration est interprété a posteriori comme le résultat de la volonté divine. »⁹⁵

Maskens analyse le récit du pasteur burkinabé Aristide, qui, en préparation pour sa migration en Belgique, a posé des « conditions » à Dieu considérant son déplacement : si Dieu voulait qu’Aristide aille prêcher en Europe, il lui fallait des titres de séjour de longue durée pour lui et pour sa famille ; au cas où sa demande de visa serait refusée, il n’irait pas. Pour Maskens, ces conditions signifient qu’Aristide ne voulait pas venir en Europe, mais une fois que ces conditions ont été remplies, il a été forcé de reconnaître la volonté de Dieu :

« La marge de manœuvre divine est donc toujours première dans l’organisation hiérarchique des actions des entités qui contribuent à la mobilité internationale. La communication entre Aristide et Dieu est efficace, et ce dernier réalise les demandes du premier. C’est la main de Dieu qui est responsable de l’obtention des titres de séjour pour Aristide et sa famille. Le respect des conditions que ce pasteur avait imposées – qui semblent être le résultat d’une ‘gymnastique’ improbable, presque miraculeuse – renforcent l’idée de son élection divine, son importance en tant que pasteur. Ce scénario fait référence au modèle de mobilité construit en termes d’expatriation. Comme il le dira plus tard, Dieu ‘voulait’ qu’il vienne en Belgique. »⁹⁶

⁹⁵ « In these migration narratives, the concept of an “enacted destiny” is relevant to understanding the subtle combination of human and divine agency (Nieswand 2010). More often than not, in these narratives God confirms the decision of His “son”. If prior religious empowerment helps the Pentecostal believer to make decisions in an uncertain and complex context, the success of his or her immigration is read afterwards as the result of divine will.” Maité Maskens, 2012, « Mobility among Pentecostal pastors and migratory “miracles” », *Canadian Journal of African Studies / Revue canadienne des études africaines*, 46:3 p. 400. Traduction libre.

⁹⁶ « Divine agency is thus always first in the hierarchical organization of actions of the entities which contribute to international mobility. The communication between Aristide and the Lord is effective, and the latter grants his requests. It is the hand of God that is responsible for obtaining visas for Aristide and his family. The respect of the conditions that this pastor had imposed – which seems to be the result of an improbable “gymnastics” close to miraculous – strengthen the idea of his divine election, the importance of the pastor. This scenario refers to the model of mobility constructed in terms of expatriation. As he will say a bit later, the Lord “wanted” him in Belgium. » Ibid., p. 402. Traduction libre.

Comme le fait le pasteur Aristide, Lorena parle de l'obtention de son travail en tant que réceptionniste comme étant le résultat direct de l'intervention de Dieu, qui « voulait » qu'elle ait ce poste :

« Ma chérie, c'était Dieu. Jusqu'à aujourd'hui mon témoignage [d'un miracle] c'est mon travail parce que c'était Dieu. Je ne cherchais même pas d'emploi. Il y avait un couple de pasteurs qu'on connaissait et j'avais dit à la femme : 'Pasteure, si vous savez de quelqu'un qui a besoin d'une *diarista* [femme de ménage qui travaille ponctuellement, à la journée], pouvez-vous me prévenir ?' Deux, trois mois plus tard elle m'a contactée. (...) Je ne voulais pas un travail pour tous le jour parce que mon fils était tout petit, je ne voulais pas le laisser. Mais j'y suis allée et après l'entretien [le patron] m'a dit que j'étais embauchée. »

Lorena explique que, pourtant, elle n'était pas sûre de vouloir ce travail, car en travaillant en tant que femme de ménage dans des maisons familiales elle gagnait plus (jusqu'à 700 reais par semaine contre 1000 reais par mois dans le nouvel emploi) et avait plus d'autonomie. En plus, elle n'aimait pas le nouveau travail, où elle était femme de ménage dans une entreprise, et, en raison de sa santé – un problème au dos dû aux années de travail domestique –, elle enchainait des congés médicaux. Pour elle, le fait que sa volonté était de quitter le poste mais qu'elle ne l'a pas fait – et n'a jamais été virée malgré ces absences successives – confirme l'idée de l'intervention divine :

« Je te dis, ce travail c'est tellement de Dieu... ils avaient tous les arguments pour me virer, des fois je n'avais pas envie d'y aller et je leur envoyais une [fausse] attestation médicale. J'arrivais devant le travail et je rentrais chez moi, mon cœur me disant que je ne voulais pas être là-bas. Jusqu'à ce qu'un jour je me suis dit – bon c'est l'heure d'en parler au Seigneur. On va voir si Dieu veut qui j'y reste, du contraire, les portes vont se fermer. Je me suis mise à genoux et j'ai prié : 'Seigneur, je n'aime pas ce travail. (...) Si c'est toi qui m'a ouvert cette porte, apaise mon cœur et permets-moi d'y rester bien longtemps là-bas. Mais si ce n'était pas toi, Seigneur, ferme cette porte.' Et puis j'ai arrêté d'y penser. J'ai continué à travailler et petit à petit j'ai arrêté de m'absenter, j'ai commencé à bien aimer ce travail... mais j'ai commencé à entendre des rumeurs comme quoi on allait me virer (...) juste après mes vacances. Je me suis dit : bon, si le Seigneur a dit que c'est lui qui m'a ouvert cette porte, personne ne peut la fermer d'autre que lui. Je suis partie en vacances et on a pris une remplaçante. J'étais tranquille. (...) A mon retour, j'ai parlé avec mon patron, je lui ai dit que n'en pouvait plus de faire le ménage – n'importe quoi, à deux doigts d'être virée et en plus je me plaignais... mais j'avais déjà fait mes prières (...) j'ai parlé avec Dieu avant de parler avec mon

patron. Un mois s'est passé et mon patron a dit : 'Lorena, renseigne-toi sur le service de la réception.' (...) La réceptionniste est partie en vacances et il a viré la remplaçante. D'ailleurs, on se parle toujours mais elle m'a fait baver, cette remplaçante. (...) Elle m'humiliait, c'est pour ça que je dis que ce travail c'était Dieu. Parce que les humiliés seront exaltés. Je n'oublie jamais cette phrase. C'est biblique, donc j'y crois. Et je priais, 'Seigneur, je crois à ta parole (...) je suis ta servante, et je crois au miracle qui existe ici.' Le Seigneur a commencé à travailler, et bientôt cette fille a été virée. (...) Tout le monde était choqué parce que c'était moi qui était censée être virée, j'étais si souvent absente. (...) Donc j'ai commencé à travailler à la réception, et j'ai dit à mon patron : 'Seu Alvaro, je n'en peux plus de faire le nettoyage. Je peux rester à la réception, mais il faut que Vania reste avec moi !', c'était une intérimaire, et elle avait tellement besoin de ce travail. (...) Je lui ai dit [à Vania] : 'On va prier ensemble et si Dieu le veut, aucune de nous sera virée.' (...) Finalement mon patron a donné son accord. (...) Aujourd'hui je travaille à la réception et elle fait le nettoyage, c'est un métier qu'elle aime bien. Je n'en pouvais plus de faire ça, et c'est horrible de faire un truc qu'on n'aime pas. (...) Je crois vraiment que si j'ai c'est emploi c'est parce que Dieu a agi sur ma vie. J'en suis absolument certaine. Parce qu'au moment où tout le monde me disait 'non', le Seigneur est venu et il a dit : 'Ce n'est pas toi qui commande, c'est moi.' »

Lorena et son mari, Alcides, donnent de plus en plus de preuves que Lorena a eu son travail avec l'aide de Dieu – Alcides dit que malgré les humiliations que Lorena a souffertes, malgré le stress du début, elle a été favorisée en tant que fonctionnaire, lorsque son patron lui a donné le poste de réceptionniste remplaçante alors que d'autres personnes, ayant plus d'ancienneté à l'entreprise, auraient pu faire ce travail : « Tu vois, Dieu agit à sa manière, pas à la nôtre. » Lorena conclut :

« Lorsque je commence à vouloir questionner, le Seigneur me montre : 'regarde d'où je t'ai sortie.' Il me le dit, il me montre ça. Et je lui dis, Seigneur, pardon ! Immédiatement je demande pardon, j'arrête de me plaindre. C'est comme il veut. Oui, je me sens surchargée là-bas, je passe toute la journée en courant... et parfois je commence à questionner [parce que] on ne me paye pas pour faire tout ça. Mais c'est bon, arrête de questionner ! C'est le Seigneur qui me l'a dit : arrête de questionner. Tu sais, je fais des services en plus, je ne fais pas que la réception. (...) Je vais à la banque, je vais au notaire, je fais la surveillance. (...) J'en ai parlé à mon patron et (...) il a dit qu'il va me payer pour cumul de travail, voilà, il a reconnu ce que je fais. »

Comme dans le cas du pasteur Aristide cité par Maskens (2012), Lorena mobilise l'action de Dieu comme une manière de la rassurer à propos de sa légitimité dans le nouveau travail – Dieu « voulait » qu'elle y reste, au point que toutes ses envies ont été réalisées : malgré son comportement, elle n'a pas été licenciée, elle a pu devenir réceptionniste au lieu de femme de

ménage, la remplaçante qui l'humiliait a été virée, et sa collègue intérimaire a pu avoir un CDI. Tout cela est reconstruit en tant qu'évidence d'une intervention divine, d'une volonté qu'elle ne doit pas questionner. Le même raisonnement peut être retrouvé chez Natalia lorsqu'elle hésitait à se faire baptiser à son église – en dernière instance, comme l'explique Maskens (2012), la marge de manœuvre divine donne à l'action de l'individu une « valeur particulière ». Si, pour les pasteurs immigrés en Belgique, cela leur aide à justifier leur présence en Europe, une fois qu'ils y ont été amenés par la volonté de Dieu, pour les femmes de São Paulo, cela leur offre un chemin à suivre, leur reconforte et leur donne de la force pour traverser les situations difficiles qui caractérisent leur expérience.

Plus important encore : le cadre d'action – fortement défini par ses limites, et basé sur la Bible – fourni par le pentecôtisme permet de naviguer les incertitudes d'une société néolibérale et individualiste, où les individus sont décrits de manière atomisée, complètement détachés les uns des autres et seuls responsables de leur destin. Il est dans cette mesure que nous pouvons affirmer que le pentecôtisme offre à ses fidèles un réel « stabilisé », qui s'oppose à une vision sécularisée/politique de la société. Le poids de la responsabilité individuelle, valorisée dans le discours entrepreneurial partagé par le capitalisme néolibéral et la théologie caractéristique du pentecôtiste, est ainsi négocié avec succès par les individus, une fois que cette idée de la responsabilité est contrebalancé par la rigidité qui accompagne la conversion vers une « identité » pentecôtiste : les interdictions dans les comportements, la suprématie de l'agence divine, mais également les projets de genre qui accompagnent cette conversion religieuse. Ainsi, lorsqu'il s'agit de résoudre les problèmes spécifiques qui caractérisent l'expérience des femmes des periferias, la « conversion de genre » sera mobilisé comme la principale solution.

VIII – DES HOMMES DOMESTIQUES : LE PENTECOTISME COMME REFORMATEUR DE LA MASCULINITE

DES CONVERSIONS DE GENRE ET DE « RACE » : LE BLANCHIMENT SYMBOLIQUE DE CORPS RACISES

Pour la sociologue Maïté Maskens, les conversions pentecôtistes peuvent amener à des « conversions de genre », cela veut dire que, en d'autres mots, « des idéologies et pratiques religieuses contribuent à, définent et, plus spécifiquement produisent des identités sexuelles

particulières»⁹⁷(Maskens, 2015, p. 325). La manière dont ces identités sexuelles, ou de genre, se produisent à l'intérieur des églises pentecôtistes suit, souvent, les valeurs conservatrices sur lesquelles s'appuie ce mouvement religieux, et qui préconise entre les hommes et les femmes l'établissement d'un rapport de complémentarité hiérarchisée, basé sur des notions essentialistes de genre.

Ainsi, si la conversion vers le pentecôtisme signifie nécessairement un changement dans les comportements et dans les pratiques, il signifie également un changement dans les « projets de genre » (Connell, 2014). De nombreuses études ont été réalisées considérant le pentecôtisme comme une religion qui, du fait de sa mise en accent de l'importance de la « renaissance » de l'individu pour Dieu – dans le cadre du rapport transactionnel qui permettrait la réalisation de miracles, selon la Théologie de la Prospérité –, serait capable de « reformer » ces individus et, notamment, les hommes, comme nous verrons ensuite. Pourtant, cette « conversion de genre » engage également les femmes ; selon Maggio (2016),

« Le procès de conversion au pentecôtisme a une spécificité de genre [*gender specific*], pas seulement parce que l'expérience de la conversion est vécue par les hommes et les femmes de manières différentes, mais aussi car chacun porte une influence sur la conversion de l'autre en raison de leur influence réciproque en tant que sujets genrés. Alors que la conversion n'altère pas nécessairement la base de l'équilibre entre les rôles de genre, les sujets genrés concilient leur conversion de manière à ce que les arrangements qui rendent possible cet équilibre soient transformés. »⁹⁸

Les conversions pentecôtistes sont genrées notamment parce que les changements qu'elles apportent dans les pratiques sociales des individus qui s'y engagent sont spécifiquement genrées et visent à construire un rapport de complémentarité hiérarchisée entre hommes et femmes. En accord avec la Théologie de la Prospérité, qui défend la suprématie du monde spirituel sur le monde matériel, les projets de genre proposés par le pentecôtisme sont aussi partie de ce processus de « spiritualisation », c'est-à-dire qu'ils sont construits à partir

⁹⁷ « Ideologies and religious practices contribute to, define, and more specifically produce particular sexual identities. » Maskens, 2015, p. 325. Traduction libre.

⁹⁸ « The process of conversion to Pentecostalism is *gender specific*, not just because men and women experience conversion in different ways, but also because they influence each other's conversion as a consequence of their reciprocal influence as gendered subjects. Although conversion does not necessarily alter the balance between gender roles in its substance, gendered subjects accommodate conversion in a way so as to transform the arrangements that make such balance possible. » Maggio, 2016, p. 69. Traduction libre.

d'un point de vu spirituel, créationniste. A partir d'entretiens menés en Zambie auprès de pasteurs et ouvriers pentecôtistes de la Northmead Assembly of God (NAOG), Van Klinken (2013) indique quatre notions qui définissent les rapports hommes-femmes à partir de cette croyance: a) la différence, à partir de l'idée que les hommes et les femmes sont fondamentalement différents en raison de la forme à travers laquelle ils ont été créés par Dieu – l'homme ayant été créé à partir de l'image de Dieu, ce qui fait qu'il entraîne avec la divinité un contact « direct », alors que la femme, créée à partir de l'homme, aurait besoin de la médiation et de l'orientation masculine pour entretenir un rapport avec le divin ; b) la complémentarité, qui déterminerait le rôle social de chacun ; c) l'hétérosexualité, condition *sine qua non*, et qui accompagne la notion de complémentarité, l'homosexualité, par-là, étant considérée comme peccamineuse ; d) l'égalité. Cette dernière notion peut paraître contradictoire aux trois précédentes – et elle l'est, comme nous verrons par la suite.

Concrètement, ces notions vont organiser les rapports de genre à travers l'adhésion des individus à des féminités et masculinités « bibliques » (Van Klinken, 2013) ou « morales » (Maskens, 2015). Selon Altivo (2016) le programme *The Love School* (en anglais originalement) de l'église IURD, créé pour répondre aux demandes des fidèles qui font face à des problèmes conjugaux, fait partie d'une tentative de produire un discours pédagogique autour des rapports amoureux entre hommes et femmes, qui est vue par l'IURD comme fondamentalement problématique. Cela serait dû à une incompatibilité fondamentale, en raison des malédictions jetées par Dieu sur les hommes et les femmes lors de leur expulsion du paradis : la malédiction de l'homme, créé de la terre, serait de se soumettre au labeur de celle-ci, et la malédiction de la femme, créée à partir de l'homme, de se soumettre à lui. Ainsi, « *naturellement programmés* pour être différents et complémentaires, hommes et femmes s'affrontent quotidiennement dans leur relation en raison de leurs malédictions respectives » (Altivo, 2016, p. 182) : les hommes, trop rationnels, trop pragmatiques, ont une vision exclusivement logique de la réalité ; les femmes, au contraire, sont impulsives, instables et sentimentales. Pour pallier aux tensions engendrées par le conflit entre ces deux êtres, si opposés, *The Love School* propose deux programmes, l'un pour les hommes, et l'autre pour les femmes, dans le but de leur apprendre à construire les féminités et masculinités compatibles avec un mariage durable.

Ainsi, la femme est tenue d'être docile, indulgente, pieuse, soumise à l'autorité masculine – mais en même temps, active professionnellement, entreprenante, et capable de gérer les tâches domestiques et de *care* comme étant sa priorité ; il s'agit de ce que les pentecôtistes appellent

la « femme vertueuse ». En analysant le groupe féminin de l'IURD, *Godllywood*, qu'elle caractérise comme un « programme disciplinateur » (Teixeira, 2014) l'anthropologue Jacqueline Moraes Teixeira énumère les vertus qui sont attendus des femmes, selon le livre « Mulher V » de Cris Cardoso, la fille de l'évêque Edir Macedo:

« - Avoir une apparence agréable, prendre soin d'elle-même pour plaire au mari. La femme ne doit jamais se laisser aller, lorsqu'elle se prépare elle laisse transparaître l'amour qu'elle a pour elle-même et pour sa famille.

- Avoir un caractère pieux. Avoir du plaisir à aider, sans attendre rien en retour.
- Etre efficace dans la gestion du foyer, ce qui comprends les tâches domestiques et le management de l'argent de la famille.
- Aider le mari spirituellement. Avoir toujours des mots de motivation et de foi.
- Avoir de la disposition et de l'intérêt pour aider des personnes à l'église.
- Avoir de la détermination et du courage pour lutter contre les adversités.
- Etre équilibrée, s'occuper des choses de l'église et des choses du foyer. (...) Elle s'occupe de la santé du mari, prépare des repas sains en utilisant sa créativité, puisqu'elle veut toujours apporter de la nouveauté pour le surprendre. »⁹⁹(Teixeira, 2012, p. 101)

Il n'y a strictement rien de nouveau dans cette idée de féminité. Elle est un écho d'une féminité tenue comme traditionnelle, mais qui correspond surtout à une féminité de classes moyennes typique d'un arrangement de genre du type « patriarcat moderne » au Brésil : chrétienne, docile, dévouée et travailleuse. Il existe dans ce programme, et dans le projet de genre féminin pentecôtiste en général, la « mission » de récupérer un type de féminité qui aurait été perdue au cours des transformations sociales qui auraient instauré un rapport « inverse » entre hommes et femmes, et qui serait à l'origine des problèmes de conjugalité rencontrés actuellement par les fidèles. Au cours de nos entretiens, cela a été très souvent évoqué – les femmes ont tort de « vouloir commander » comme les hommes, comme le dit Lia, une femme pentecôtiste de 40 ans, célibataire :

⁹⁹ «-Ter uma aparência agradável, cuidar de si mesma para agradar ao marido. A mulher jamais deve andar largada, quando ela se arruma, ela transparece o amor que tem por si e pela família. -Ter um caráter piedoso. Ter prazer de ajudar no que seja, sem esperar receber algo em volta. -Ser eficiente na administração do lar que inclui tarefas domésticas e a administração do dinheiro da família. -Dar assistência espiritual ao marido. Ter sempre uma palavra de animo e fé -Ter disposição e interesse para ajudar as pessoas na igreja. -Ter determinação e coragem para lutar contra as adversidades. -Ter equilíbrio, cuidar das coisas da igreja, e das coisas do lar. [...]Ela cuida da saúde do marido, prepara refeições saudáveis usando a criatividade, pois está sempre querendo fazer algo novo para surpreendê-lo.» Cardoso, C., «*Mulher V*», 2011, p. 120 citée par Teixeira, 2012, p. 101. Traduction libre.

« Je pense que la femme occupe aujourd'hui une place de trop d'autorité, trop d'autonomie. Par exemple, [lorsqu'une femme dit] 'j'ai demandé [à mon mari] de réparer la douche de la salle de bains, il ne l'a pas fait, alors je l'ai réparée moi-même'. Elle a tort ! L'homme a son temps, mais nous les femmes on occupe sa place à lui. (...) Je connais trois exemples de mariages ruinés parce que la femme est trop autoritaire, et à force, l'homme devient passif, il ne fait que rester sur le canapé. (...) Et il ne va jamais se lever, il va s'y habituer [à être passif]. »

L'homme, quant à lui, doit être la tête de la famille, dans un sens de gestionnaire, de responsable ; pourvoyeur principal, il doit également – comme la femme – s'interdire tout comportement lié à la violence, à l'infidélité et à la consommation d'alcool, tabac et d'autres substances. Au-delà d'être entrepreneur et proactif, l'homme doit être aussi obéissant, il doit se plier complètement à la volonté de Dieu. L'homme chrétien idéal serait défini surtout par sa capacité de *maîtriser* – il doit maîtriser ses propres inclinaisons à l'agressivité, à la violence, et à la sexualité non-encadrée par le mariage (Maskens, 2015) , mais aussi sa famille.

Ces projets de genre pentecôtistes, nous l'avons compris, sont essentiellement des projets de genre « blancs ». Ainsi, nous faisons l'argument que la conversion proposée par le pentecôtisme n'est pas seulement genrée, mais aussi de « race ». L'idée de masculinité liée à la maîtrise rationnelle de l'homme lui-même – de son corps et de son esprit – et du monde autour de lui est complètement liée à la colonialité du pouvoir, comme l'explique Dyer (1997) lorsqu'il analyse le corps des *bodybuilders* en tant que seule représentation « acceptée » du corps de l'homme blanc :

« Le corps blanc construit [*built*] n'est pas le corps avec lequel les hommes blancs sont nés ; c'est le corps rendu possible par leur supériorité mentale naturelle. L'intérêt, après tout, c'est qu'il est construit, un produit de l'application de la pensée et d'une planification, une réalisation. C'est que définit le plus sa blanchitude c'est le sens du travail de l'esprit à la base de la production de ce corps. (...) Le corps de l'héros peut être fabuleux, mais ce qui l'a fait, et qui le rends efficace, c'est l'esprit à l'intérieur. En résumé, le corps construit et l'entreprise impériale sont analogues. Le corps construit voit le corps comme soumis et glorifié par la planification et l'ambition de l'esprit ; les mondes coloniaux sont similairement représentés comme du terrain incomplet, qui a besoin des capacités, de la raison et de la vision du colonisateur pour être mis en ordre. »¹⁰⁰

¹⁰⁰ “The built white body is not the body that white men are born with; it is the body made possible by their natural mental superiority. The point after all is that it is built, a product of the application of thought and planning, an achievement. It is the sense of the mind at work behind the production on this body that most defines its whiteness. (...) The hero's physique may be fabulous, but what made it, and makes it effective, is the spirit within. In short, the built body and the imperial enterprise are analogous. The built body sees the body as submitted to and glorified

Dyer démontre ainsi la différence entre la puissance physique des corps blancs et racisés tels qu'ils sont représentés dans les médias, une fois que les premiers sont le fruit d'un travail de la rationalité, et les derniers, au contraire, perçus comme des corps naturellement puissants, rapprochés d'une idée d'animalité. Ce ne sont pas seulement les corps qui reçoivent cette interprétation – Memmi (1985) explique la construction des hommes noirs comme fondamentalement incapables d'atteindre cette maîtrise de soi, étant « paresseux », impulsifs – une idée qui renforce la notion que les populations racisées en générale, primitives et désorganisées, nécessiteraient l'intervention et la maîtrise des occidentaux.

Ceci est également vrai dans le cas féminin. Le projet de genre pentecôtiste, nous l'avons établi, vise à restaurer une féminité typiquement blanche, laquelle les impératifs socio-économiques n'ont jamais permis aux femmes noires de réaliser (Carneiro, 2005). D'un seul coup, les fidèles, hommes et femmes, sont ainsi capable de se distancier des comportements reprochés par l'église, et de leur propre « noirceur ».

Avec la réforme des comportements « selon la Bible », ce que le pentecôtisme propose, en réalité, aux femmes et aux hommes des periferias, est un processus de passage de leurs masculinités et féminités historiquement construites comme « noires » à des masculinités et féminités historiquement attribuées et accessibles exclusivement à la blancheur. Cela entraîne un processus de « revirilisation » des hommes – dans le sens de la responsabilité – et de « reféminisation » des femmes¹⁰¹, en permettant ainsi qu'entre eux s'instaure un marché patriarcal de type « classique », ou Occidental (Kandiyoti, 1988). De là, l'importance des programmes pédagogiques comme *The Love School*, qui imposent ces féminités et masculinités blanches, normatives, comme bibliques, en naturalisant d'un point de vue spirituel ces projets de genre.

VERS UN « PATRIARCAT BIENVEILLANT ? » LA MASCULINITE « REFORMEE »

by the planning and ambition of the mind; colonial worlds are likewise represented as inchoate terrain needing the skill, sense and vision of the colonizer to be brought to order.” Richard Dyer, *White*, 1997, p.165. Traduction libre.

¹⁰¹ Sur le sujet des rapports de genre sous le colonialisme, hooks (1981) et Lugones (2008) constatent que l'entreprise coloniale a signifié, pour certaines populations africaines, une importante désorganisation et modification des manières dont les rapports de genre étaient structurés socialement. L'imposition des rapports de genre, mais aussi de masculinités et féminités « européens » sur ces sociétés précoloniales est appelé par Lugones la colonialité du genre. Pour hooks, le travail imposé aux hommes et femmes esclavagisés masculinisait les femmes et démasculinisait les hommes (hooks, 1981, p. 22).

Marian, femme de ménage de 45 ans, a été la première de sa famille à se convertir au pentecôtisme. Alors qu'elle n'avait jamais eu de contact avec cette église, et venait d'une famille où la religion suivie étant le Candomblé, une fois qu'elle s'est retrouvée enceinte, elle sentait qu'il manquait « quelque chose » dans sa vie. Invitée par une amie évangélique à un culte à l'église Assembleia de Deus Madureira, elle s'est immédiatement convertie. Son mari – à l'époque, son compagnon – Rogerio, dit avoir rapidement observé qu'après sa conversion, Marian avait changé – elle était plus calme, plus douce ; elle avait également arrêté de fumer et de boire et, plusieurs fois par semaine, elle se rendait à l'église. A l'époque où elle a commencé à fréquenter l'église, elle et Rogerio se trouvaient dans une situation d'extrême vulnérabilité économique ; ils vivaient dans un taudis dans une favela à São Paulo, un endroit qu'Marian considérait « trop dangereux » en raison de la présence de réseaux de narcotrafic. Rogerio avait également des comportements qu'elle reprochait : il était alcoolique, ce que le rendait, des fois, violent. Marian était aussi au courant qu'il lui était infidèle.

« Sa famille disait : il ne va jamais changer ! Et moi je disais : si, parce que Dieu l'a dit, et lorsque Dieu dit quelque chose, il le fait. Et au bon moment, [Rogerio] s'est mis aux pieds du Seigneur. »

Si Rogerio a décidé de fréquenter l'église aussi, ce n'était pas dû à une insistance de sa part. Au contraire, Marian ne l'invitait jamais à aller à l'église, même si elle le souhaitait, en voyant dans la conversion de Rogerio la solution de ses problèmes liés à l'alcoolisme et à l'infidélité :

« Je l'ai convaincu à venir [à l'église] avec mon attitude positive, je ne me disputais pas avec lui, je le laisser faire sa vie ; et je ne l'invitais pas à venir avec moi. Lorsque c'était l'heure d'aller à l'église, je prenais les enfants et j'y allais. Lorsqu'il rentrait à la maison, s'il était bourré, je ne le fâchais pas, je ne lui disais rien. La Bible dit que la femme sage édifie son foyer et que la femme insensée le détruit. Le pasteur m'expliquait que, si mon mari rentrait à la maison bourré, et que je commençais à jurer, à le gronder, il ne se convertirait jamais. C'est mon témoignage à l'intérieur de la maison qui l'a amené à l'église. »

Le « témoignage » de Marian a été l'important changement de comportement dont elle a fait preuve : si, avant sa conversion, le comportement de son compagnon la déstabilisait, l'église lui a donné la tranquillité d'une foi inébranlable qui, en dernière instance, a réussi à convertir

son mari. Aller à l'église ensemble, dit-elle, est ce qu'a sauvé leur mariage, parce que « comme ça, les deux pensent pareil. Avant d'aller à l'église, il ne pensait pas comme moi, il pensait qu'il fallait aller boire, faire la fête, tout ça ; aujourd'hui, il sait que sans Dieu il n'est rien. » Aujourd'hui, le bar a été remplacé par l'église ; elle est devenue, pour Marian et pour son mari, leur « loisir » principal : ils travaillent dur, et après ils vont à l'église. Cette mise en place d'un objectif commun pour les deux a été essentielle pour l'importante ascension sociale que le couple a connu – ils sont aujourd'hui propriétaires d'un appartement dans un quartier fermé à Guarulhos, et possèdent également des terrains au Nord-est où ils construisent actuellement une maison secondaire pour les vacances. Fiers, ils montrent les photos des immenses anacardières qui entourent leur vaste terrain, en rêvant de la fraîcheur de ses fruits.

André et Rosa relatent également une importante amélioration de leurs conditions de vie après la conversion d'André. Ils habitent actuellement le premier étage construit sur la maison de la mère d'André, dans un quartier populaire à Itaquaquetuba, un municé de la périphérie Nord de la Grande São Paulo. André a eu, pendant plusieurs années, des graves problèmes d'alcoolisme et toxicomanie, ce qui fait que son épouse, Rosa, était devenue la seule à subvenir aux besoins du couple et de leur enfant de 12 ans. Au « fond du puits », comme il le dit, il a enfin accepté d'être interné dans un établissement de désintoxication, et il est à cet endroit, maintenu par une église évangélique, qu'il a retrouvé la foi :

« Ma famille a beaucoup souffert, je cramais tout notre argent dans les drogues et les jeux d'hasard, j'ai même pensé au suicide. L'ami qui m'a présenté cette maison de désintoxication, il l'avait déjà vécu ce processus de récupération et aujourd'hui ça fait 4 ans qu'il s'est converti. Il a vu ma situation et a fini par me convaincre. Il voyait que j'avais besoin d'aide, mais je n'ai accepté d'y aller que lorsque le jour est arrivé où j'avais trop bu, je me sentais trop mal et j'ai décidé que je ne voulais plus vivre comme ça. J'ai appelé mon ami et je lui ai dit que je voulais être interné, j'ai parlé aussi à ma famille et ils m'ont soutenu. Grâce à Dieu, je me sens un homme nouveau aujourd'hui. (...) Aujourd'hui je suis reconnaissant, ma vie a été transformée. Je prends du temps pour prier, pour lire la Bible, je cherche Dieu en permanence. Ma manière de voir les choses a été transformée, j'essaye d'aider les autres, je suis prêt à faire le bien, je suis plus calme, plus pacifique dans toutes les situations difficiles. (...) Avant ma conversion, ce que me comblait c'était l'alcool, aujourd'hui c'est la parole de Dieu. »

Ce qu'il aime le plus à l'église ce sont les hymnes ; en chantant, il se permet de s'émouvoir, de se lâcher. Rosa, qui n'avait pas de religion auparavant, accompagne son mari à l'église – elle n'est pas encore baptisée et est encore en train de s'habituer au pentecôtisme,

mais en vue des changements que la conversion d'André a apporté à leur vie, elle veut le soutenir :

« La manière dont on se communique a changé. La douceur qui est apparu en lui nous a épargné plein de disputes et de contradictions. Aujourd'hui ont marche ensemble, tout semble plus facile, alors qu'avant ce n'était que moi, aujourd'hui c'est nous. Il y avait toujours eu une angoisse entre nous, un poids, et aujourd'hui tout est plus léger. »

Il s'agit aussi, dit-elle, de son rôle de femme : elle doit « l'aider, être avec lui, le soutenir : on s'oriente par ce qu'est dans la Bible, on suit et on fait ce qu'elle nous oriente à faire. » Après son séjour à la maison de désintoxication, la conversion à l'église pentecôtiste qui la maintient a été pour André la suite logique. Transformé, il a réussi à se rapprocher émotionnellement de son épouse et de leur fils, et à retrouver du travail, ce qui a diminué la charge et l'angoisse de Rosa. Pendant notre entretien, c'est André qui fait le café, qui le sert à moi et à son épouse. Chez Marian et Rogerio, c'est également le mari qui nous prépare un jus de fruit.

Il est impératif de nous demander sur l'efficacité de ces conversions de genre/ « race » en tant qu'offre de résolution de problèmes pour les femmes des *periferias*. Si Brusco (1995) défend que le pentecôtisme – et l'évangélisme en général – possède un caractère révolutionnaire de réforme de la masculinité, et donc de l'amélioration des rapports de genre, d'autres études indiquent que cette conclusion n'est pas systématique, et doit être nuancée.

DES RESULTATS A NUANCER : LES CONDITIONS DE LA CONVERSION MASCULINE

En s'intéressant à cette question, Machado (1996) a observé que la conversion religieuse de la femme entraîne souvent une forte résistance de la part du conjoint, ce qui crée des nouveaux conflits dans un premier moment, suivi par un apaisement des rapports dans le couple, ce qui a lieu indépendamment de la conversion du conjoint. Pourtant, l'adhésion de la femme seule et l'adhésion du couple entraînent de situations assez différentes. À propos des cas où la conversion féminine n'est pas accompagné de la conversion du partenaire, Machado affirme que « les critiques des hommes à l'option religieuse et les restrictions aux activités extradomestiques ont tendance à s'atténuer à la mesure que le changement dans les attitudes

des converties inclut une plus grande abnégation et conformisme, en leur rendant plus dociles et en mettant en évidence que la désobéissance [l'adhésion contre la volonté du conjoint] n'a pas éloigné la femme de son partenaire et a même facilité l'exercice de l'autorité masculine. »¹⁰²

Lorsque la femme adhère au projet de genre féminin/blanc du pentecôtisme, qui implique son obéissance au chef de famille et le respect de l'autorité de l'homme — allié à l'encadrement de la Théologie de la Prospérité, selon laquelle les comportements indésirables du mari sont perçus non pas comme sa responsabilité, mais comme résultat de l'influence du « démon » —, la femme aura tendance à éviter les conflits, à « excuser » les comportements du conjoint et, en résumé, à se conformer à une position subordonnée au sein du couple. La conversion est donc perçue par les femmes comme un élément crucial pour éviter la rupture du couple, une option considérablement indésirable pour les femmes comme pour les hommes pentecôtistes, admise seulement dans de cas extrêmes.

Inversement, la conversion des deux membres du couple a pour résultat, le plus souvent, une relation plus égalitaire entre les conjoints, basée sur « le dialogue, les conversations et les prières ensemble dans les moments de prise de décision »¹⁰³. Cela est dû notamment à deux facteurs: tout d'abord, le fait que « l'idéologie pentecôtiste, centrée sur l'égalité spirituelle, constitue une rupture avec le modèle machiste de l'Amérique Latine »¹⁰⁴, et, ensuite, le fait que l'adhésion aux valeurs chrétiennes de l'église mènent à l'abandon progressif des comportements perçus comme problématiques. Ainsi,

« le pentecôtisme sert aux intérêts pratiques des femmes, car à travers celui-ci elles peuvent 'dresser leur conjoint', qui, une fois convertis, abandonnent la consommation des boissons alcoolisées, les rendez-vous avec de prostituées et le vice à la cigarette, en canalisant l'argent vers la famille et ses besoins. De plus: lorsqu'elle condamne l'orgueil, l'arrogance et l'usage de la violence, en renforçant la passivité, la générosité et l'humilité des hommes et des femmes, la doctrine pentecôtiste favorise le changement du pouvoir relatif des époux, en créant un modèle alternatif à la famille patriarcale

¹⁰² « Mas as críticas dos homens à opção religiosa e as restrições às atividades extradomésticas tendem a se atenuar na medida que a mudança nas atitudes das convertidas inclua maior abnegação e conformismo, tornando-as mais dóceis e evidenciando que a desobediência não afastou a esposa do cônjuge e até facilitou o exercício da autoridade masculina. » MACHADO, Maria D. C., *Carismáticos e Pentecostais: Adesão religiosa na esfera familiar*, 1996 p. 97. Traduction libre.

¹⁰³ *Ibid.*, p. 113

¹⁰⁴ *Ibid.*, p. 122

traditionnelle, ou un '*ethos* familial nouveau'. »¹⁰⁵

En effet, selon Brusco (1995), le pentecôtisme peut être comparé au mouvement féministe, en ce qui concerne la construction d'une égalité plus importante dans les rapports homme-femme, et il est possible qu'il soit même plus efficace que le féminisme dans certains pays de l'Amérique Latine. Le pentecôtisme et le néopentecôtisme, au contraire du mouvement féministe, seraient capables d'entraîner des changements considérables dans les rapports de genre au sein d'une population défavorisée et fortement religieuse — où l'adhésion à une église quelconque possiblement entraînera moins de conflit dans le couple que l'adhésion à un mouvement social qui jouit d'une image très négative auprès de cette population.

Des effets d'« apaisement » des rapports à l'intérieur de la famille ont été également retrouvés par Chong (2006) lorsqu'elle s'intéresse à la conversion de femmes des classes moyennes au protestantisme (elle parle des églises évangéliques comme un tout cohérent), malgré le fait que les raisons qui attirent les femmes aux églises soient assez différentes. Comme les femmes brésiliennes défavorisées, les femmes sud-coréennes rencontrent aussi une situation de conflit familial liée à leur sur-responsabilisation, pourtant cela n'est pas dû à l'irresponsabilité ou à l'absence masculine, mais à l'hégémonie d'un modèle familial caractéristique du patriarcat traditionnel ou « classique », comme le décrit Kandiyoti (1998), où les jeunes femmes sont surchargées de responsabilités liées à la vie familiale – où elle doit être soumise non seulement à l'autorité du conjoint, mais aussi à l'autorité des beaux-parents et, notamment, de la belle-mère. Selon Chong (2006), la vie des femmes sud-coréennes appartenant à des familles confucianistes est marquée par la subordination à la famille, bien comme par une importante privation émotionnelle (éloignement de la famille d'origine, relation de subordination avec la famille du conjoint, impossibilité d'avoir un travail rémunéré ou une carrière, etc.). En adhérant aux églises évangéliques, ces femmes retrouvent un nouveau réseau de sociabilité auprès d'autres femmes converties, elles développent des capacités non-domestiques et reportent une augmentation de l'estime de soi (Chong, 2006) ; en même temps, le discours évangélique sur les rapports de genre opère une « redomestication » des femmes,

¹⁰⁵ « ... o pentecostalismo serve aos interesses praticos das mulheres, ja que por meio dele elas podem 'domesticar seus cônjuges', que uma vez convertidos abandonam o consumo da bebida alcoolica, as visitas às prostitutas e o vicio do cigarro, canalizando o dinheiro para a familia e suas demandas. E mais: ao condenar o orgulho, a arrogância e o uso da violência, e reforçar a passividade, a generosidade e a humildade em homens e mulheres, a doutrina pentecostal ajuda a mudar o poder relativo dos esposos, criando um modelo alternativo para a tradicional familia patriarcal ou um '*novo ethos* familiar'. » *Ibidem*.

similaire à celle vécue par les femmes enquêtées par Machado (1996), basée sur l'acceptation de la subordination, la docilité, etc. Également, Chong montre que certaines des femmes enquêtées ont été suivies dans leur conversion au protestantisme par leur conjoint, ce qui a eu pour résultat une forte amélioration des rapports conjugaux.

La conversion masculine n'est cependant pas la garantie d'une amélioration des rapports de genre au sein du couple ; au contraire, l'autorité masculine, « cédée » à l'homme par l'église, peut être mobilisée pour justifier un rapport de domination contre l'épouse, comme l'explique la pasteure Jurema :

« Des fois, quand on lit [dans la Bible] que la femme doit se soumettre à son époux, certains hommes utilisent cette idée pour mettre une charge de plus sur elles, comme quoi elle doit faire ce qu'il veut, j'en ai déjà vu des hommes à l'église qui agissent de cette manière. Ils sont vraiment des oppresseurs avec leur femme, mais d'autres hommes comprennent que ce n'est pas comme ça, que la femme doit être respectée, elle n'est pas une femme de ménage, une servante. J'ai déjà vu ces deux attitudes – des hommes trop brutales qui utilisent la parole de Dieu de manière arbitraire, fausse, et d'autres qui la comprennent, qui partagent tout avec leur femme et qui comprennent que époux et épouse n'en font qu'un. »

Dans les cas de Marian et Rogerio et de Rosa et André, nous voyons clairement les effets positifs de cette « redomestication » des hommes comme des femmes. Les deux couples ont retrouvé une harmonie liée directement à leur réinvestissement dans la sphère familiale et à l'adhésion à des rôles de genre typiques du patriarcat de type moderne, blancs : les femmes, toutes les deux noires, ont été « féminisées » en assumant un rôle marqué par la douceur, le support au mari, la résignation, des caractéristiques historiquement attribuées aux femmes blanches; les maris, auparavant investis dans des comportements irresponsables, se sont réorientés vers la famille et le travail, les marques de la masculinité hégémonique, normative, et blanche, dans une société néolibérale. Les comportements dits « machistes », malgré l'idée de l'autorité masculine, tels que l'usage de la violence et même l'imposition de la volonté de l'homme, sont absents – mais le modèle familial qui se construit à partir des conversions pentecôtistes est, sans aucun doute, invariablement patriarcal, quoique « bienveillant ». Cependant, comme l'explique Kim (2011) :

« Ce type de patriarcat, pourtant, peut être encore plus problématique car il diffuse le message qu’il est acceptable et même souhaitable, en solidifiant ainsi la structure patriarcale en tant que ‘naturelle’ à condition qu’elle soit faite ‘correctement’. »¹⁰⁶

Le pouvoir dont l’église investit l’époux peut être utilisée de manière bienveillante, s’il est directement lié à un sens de responsabilité, mais il se peut que cela ne soit pas le cas. Et à cette « mauvaise » utilisation du pouvoir masculin – de laquelle les mouvements pour la libération de la femme visaient protéger les femmes, en leur accordant leur autonomie – l’église pentecôtiste ne propose aucune solution. Même dans les cas à succès, comme ceux d’Marian et de Rosa, où leurs conditions de vie ont été concrètement améliorées par la conversion religieuse de leurs partenaires, en aucun moment il a été question de prioriser leurs aspirations et même leurs besoins, mais seulement de faire en sorte que le mariage ne soit pas rompu.

Selon Machado (1996), dans les cas où l’adhésion religieuse n’est faite que par la femme, il existe une accentuation du marché patriarcal de type matrifocal, avec une surresponsabilisation de la femme — ce qui comprend non seulement la prise en charge des besoins économiques et émotionnels familiaux, mais aussi du bon fonctionnement du rapport du couple, à travers une subordination plus importante. Alors que la subordination féminine peut pacifier des rapports familiaux conflictuels ou anémique, comme il a été le cas de Marian pendant les 8 ans qu’elle fréquentait l’église sans son mari, il n’existe pas de garantie de la conversion masculine ou de son « efficacité ». Similairement, Civettini et Glass (2008) analysent l’impact de l’affiliation religieuse à des églises conservatrices américaines – dont les églises pentecôtistes – sur la responsabilisation des hommes envers la famille et les enfants ; elles ne trouvent pourtant aucun indice que les hommes fréquentant ces églises soient plus investis dans leur vie familiale que d’autres hommes appartenant à d’autres religions, ou alors sans religion.

Le mari de la pasteure Noemi, avant de devenir lui aussi pasteur d’une église pentecôtiste aux côtés de sa femme, s’est éloigné de toute religion pendant 11 ans avant d’y revenir. La raison de cet éloignement a été sa résistance contre les règles trop rigides de l’église Deus é Amor, qu’il a fréquenté pendant un an avec son épouse :

¹⁰⁶ “This type of patriarchy, however, can be more problematic for it sends the message that it is acceptable and even desirable, thereby solidifying the patriarchal structure as “natural” as long as it is done “properly.”” Nami Kim (2011) “Lord, I Am a Father!” The Transnational Evangelical Men’s Movement and the Advent of “Benevolent” Patriarchy, *Asian Journal of Women’s Studies*, 17:1, P. 125. Traduction libre.

« J'étais la première à y aller. On passait par un moment très difficile dans notre mariage, j'étais trop jeune quand je me suis mariée. J'ai tombé enceinte à 15 ans, et nous nous sommes mariés l'année suivante. Mon mari avait 19 ans, donc on a vécu tous les conflits que les jeunes inexpérimentés passent, c'était un moment très dur. (...) A peu près un an après notre conversion, mon époux a quitté l'église. Moi je la fréquentais toujours. Ça lui a pris 11 ans pour retourner. (...) [Il est parti] de sa propre volonté. Lorsqu'on a accepté Jésus dans notre première église, toutes les pratiques qu'on avait avant, comme sortir, faire la fête, boire et fumer, on a dû tout arrêter. L'[église] Deus é Amor est très rigide, dans le sens où il y avait plein de choses qu'on ne pouvait plus faire pour ne pas être punis, comme regarder la télé, ou fréquenter des gens qui n'étaient pas liés à l'église. Je pense que ça a été trop pour lui, il avait envie d'avoir une vie normale, comme on l'avait avant, sans restrictions. »

Pour certains hommes, la conversion au pentecôtisme signifie non seulement une rupture avec un passé problématique mais aussi la perte d'une partie importante de la vie. Il n'est pas difficile à comprendre que la conversion est aussi un passage à une vie définitivement adulte, aux responsabilités multiples, notamment orientée envers la constitution et maintien d'une famille. Egalement, la conversion au pentecôtisme entraîne des différentes restrictions, comme celles expliquées par la pasteur Noemi, qui peuvent décourager certains hommes de peur de s'éloigner des amis, de perdre des expériences. Notamment parmi de jeunes hommes, la réaction du groupe de pairs vient se rajouter à la « réussite » de la conversion, une fois que certains des comportements interdits par les églises pentecôtistes, comme l'alcool et la fréquentation de boîtes et bars, sont une importante partie de la création de lien entre les jeunes. Selon Van Klinken (2013) la fidélité et la responsabilisation semblent être les principes les plus difficiles à suivre pour les enquêtés, justement en raison de l'influence et du jugement des pairs, comme l'a été montré par Gibbs, Jewkes et Sikweyiya (2017); pourtant, souligne Van Klinken, nombreux sont les hommes pentecôtistes à vivre selon les principes de la « masculinité biblique ». Comme l'explique Aparecida, jeune pentecôtiste, cela a été le cas de son père :

« Dans le cas de mon père, il est allé une fois à l'église [évangélique]. Auparavant il était catholique, il vient du Nord-est où le catholicisme est très fort, mais une fois arrivé à São Paulo il s'est éloigné de la religion. Il croyait toujours en Dieu, pourtant. (...) Ma mère allait à l'église et il lui demandait comment ça se passait là-bas, ça se voyait qu'il avait envie d'y aller. Mais il n'y allait pas parce qu'il disait qu'il voulait profiter de la vie d'abord, et quand il serait vieux, il irait à l'église, dans le cas, à la Congregação. »

Selon Aparecida, son père a enfin commencé à fréquenter l'église lorsque la famille a traversé des graves problèmes économiques. Il était désespéré, et cela a été la motivation pour aller chercher un support auprès de la religion – et réaliser le « sacrifice » de la conversion, condition pour le miracle dont il avait besoin. Aujourd'hui, dit-elle, toute sa famille est convertie. Cela n'est pourtant pas systématique, une fois que la conversion masculine peut ne jamais avoir lieu – et dans ce cas, la conversion féminine seule peut n'entraîner aucune amélioration des conditions de vie de la femme. En s'intéressant aux conversions féminines au pentecôtisme brésilien à Mozambique, Van de Kamp (2016) affirme que :

« Plusieurs femmes pentecôtistes, j'ai découvert, ne faisaient pas l'expérience d'une vie familiale heureuse, ni de confort ou de confiance après leur conversion. Au contraire, cela avait souvent pour effet d'augmenter les tensions dans les relations familiales, les menant à se déconnecter de leurs partenaires et de leurs proches. »¹⁰⁷

Il est difficile généraliser les effets de la conversion féminine au pentecôtisme, malgré la cohésion de la théologie pentecôtiste concernant les rapports de genre : les variables sociales, ethniques, culturelles, jouent un rôle important dans ces conséquences. Alors que la conversion de la femme peut avoir un impact sur ses comportements, en la « féminisant », la réception (et acceptation) de ces transformations par la famille ou par le conjoint fait la différence entre l'apaisement des relations et la rupture avec la famille, l'augmentation de l'autonomie individuelle et de l'indépendance et la subordination à des rôles genrés moins flexibles. Pour Van de Kamp (2016), lorsque seulement la femme se convertit, non seulement elle est plus exposée à des conflits, mais aussi elle fait face à encore plus de sur-responsabilités, une fois qu'elle devient la seule responsable de tout le travail pour la gestion des rapports de genre à l'intérieur de la famille.

CONCLUSION DE LA PARTIE

¹⁰⁷ « Many Pentecostal women, I found, did not experience happy family lives, comfort and confidence after conversion. On the contrary, it often resulted in increasing tensions in their family relationships, leading them to disconnect from partners and kin. » Van de Kamp, 2016, *Violent Conversion : Brazilian Pentecostalism and Urban Women in Mozambique*, p. 19. Traduction libre.

Les manières par lesquelles l'offre pentecôtiste propose de résoudre les différents problèmes auxquels sont exposées les femmes péruviennes se focalisent sur la réalisation de miracles, lesquels requièrent des différents types d'action pour avoir lieu. Or, à l'« intérieur » de ces actions requises pour accéder à cette dimension miraculeuse se trouvent parfois d'autres formes de solutions, peut-être moins attirantes mais qui consistent pour les enquêtées des véritables recours émotionnels et matériels qui leur aident à faire face aux difficultés. Ainsi, les offres d'argent et l'impératif de l'assiduité dans les cultes créent des conditions d'engagement qui permettent la création de réseaux de solidarité et entraide entre les fidèles ; le baptême et la rupture avec le passé imposent l'abandon de comportements nuisibles, notamment pour les hommes, ce qui peut améliorer concrètement les conditions de vie des femmes, et aussi les rapports familiaux ; les règles de conduite (ce que les enquêtées appellent la « doctrine » de l'église) fournissent des cadres d'action fiables devant des situations difficiles. Nous concluons ainsi que ce que les églises pentecôtistes apportent aux femmes péruviennes est notamment de l'ordre du réconfort émotionnel, un réconfort qui peut n'être pas présent dans leur vie quotidienne sous d'autres formes du fait de leur surcharge de travail, de la précarité de leurs relations ou de leur manque d'accès à d'autres services – surtout thérapeutiques.

A côté de ce réconfort émotionnel, le phénomène des conversions de genre et de « race » se constitue également comme une solution apportée par le pentecôtisme, quoiqu'elle soit caractérisée par une importante ambivalence. Si les conversions signifient, comme nous l'avons déjà mentionné, une rupture avec un passé marqué par le « péché », elles sont aussi le renouement avec des féminités et masculinités « bibliques », ou en d'autres mots, typiquement situées dans les classes moyennes blanches. Dans l'objectif de créer des relations et mariages durables, les églises pentecôtistes ont mis en place des programmes disciplinaires basés sur des notions essentialistes de genre qui considèrent la famille nucléaire hétérosexuelle comme le seul modèle familial légitime. Hommes et femmes sont, ainsi, encouragés à centrer leurs efforts sur la construction d'un rapport de complémentarité qui est tenu comme l'expression d'une unité divine, en performant ainsi des féminités soumises et des masculinités protectrices – et réalisant, par là un marché patriarcal de type « classique ». Mais les résultats de ces conversions sont à nuancer : non seulement leur efficacité n'est pas garantie, mais lorsque seulement un membre du couple réalise sa conversion – notamment la femme –, l'adhésion au pentecôtisme peut devenir une source de conflits et d'éloignement des proches, mais aussi peut renforcer encore plus la surcharge féminine.

Comme nous le verrons ensuite, l'offre pentecôtiste a d'autres limites. Les églises pentecôtistes ne proposent pas de solutions véritables aux situations où, pour une raison quelconque, ces conversions ne sont pas réussies. Au-delà d'un renforcement des solutions déjà mentionnés – il faut davantage prouver sa foi –, certaines femmes attendent pendant des longues années l'amélioration de situations familiales difficiles, voir dangereuses, sans issu. Pareillement, dans des cas où le réconfort émotionnel d'un réel stabilisé n'est pas suffisant, les fidèles se retrouvent à court de solutions spirituelles pour faire face à leurs problèmes. Lors de notre prochaine partie, nous aborderons ces limites et nous intéresserons à ce que fait que, malgré tout, l'offre pentecôtiste soit toujours hégémonique aujourd'hui au Brésil.

INTRODUCTION

L'offre de résolution de problèmes pentecôtistes, en tant qu'offre religieuse, se veut par définition comme universelle. En prônant ainsi une capacité de résoudre *tout* problème, dans les cas où cela n'a pas lieu, le pentecôtisme ne peut que réitérer ses solutions ou désigner le coupable comme étant le propre fidèle, une fois qu'il lui serait impossible d'admettre un échec du côté transcendantal. Puisque le pouvoir de la parole vient de la foi de l'individu, lorsque aucun miracle ne se produit, il s'agit nécessairement d'un défaut de foi.

Parmi les femmes pentecôtistes des periferias, l'offre pentecôtiste peut s'épuiser pour deux raisons principales : soit, comme nous l'avons établi, parce que la conversion au pentecôtisme n'apporte pas de solution ou amélioration matérielle ou immatérielle des conditions de vie, et que le coût de poursuivre sa fréquentation de l'église est plus grand que les bénéfices qu'elle en retire ; soit parce qu'elles ont du mal à adhérer aux normes de l'église - qu'elles peuvent considérer comme trop rigides, injustes ou sans fondement - et aux attentes hétéronormatives qui leur sont imposées. Ceci est particulièrement vrai pour des femmes rattachées à une église par l'imposition de ses parents. Deux voies s'ouvrent alors devant ses femmes. Elles peuvent persister et « attendre dans le Seigneur » l'amélioration de la situation, ou alors vivre un processus de déconversion, qui, comme nous le verrons ensuite, est souvent douloureux car il signifie l'exclusion de la fidèle de la communauté religieuse et parfois même de sa propre famille.

Dans cette dernière partie, nous nous intéresserons à ces parcours de déconversion – et à ce que mène aux désengagements du pentecôtisme – mais aussi au projet pentecôtiste lui-même et aux limites qu'il présente. Malgré le recours que l'offre pentecôtiste peut représenter pour les femmes perifericas, cette offre ne peut pas être dissociée du projet politique pentecôtiste, un projet d'hégémonie chrétienne basé sur l'intolérance à d'autres religions (particulièrement les religions afro-brésiliennes) et à tout ce qui est perçu comme portant atteinte aux valeurs conservatrices du pentecôtisme – en d'autres mots, tout ce qui, dans la paysage de « guerre spirituelle » serait considéré comme opposé à « Dieu ». Il nous est donc nécessaire de tenir en compte ce projet de société, qui vise à rétablir un ordre patriarcal, exclusivement hétérosexuel et « blanc », lorsque nous nous intéressons au pentecôtisme en tant qu'offre de résolution de

problèmes parce que cette dimension politique nous aide à comprendre les limites de cette offre, qui propose d'un côté des solutions individuelles et miraculeuses aux problèmes des femmes des periferias, tout en fomentant, de par son projet, les inégalités et discriminations qui créent ces problèmes.

En comparant les offres pentecôtiste et féministe, nous pouvons affirmer que cette dernière est aussi efficace, voire plus, pour résoudre les problèmes des femmes des periferias, une fois qu'elle s'intéresse à répondre aux problèmes pratiques mais aussi stratégiques qu'elles rencontrent (Molyneux, 1984), c'est-à-dire, en agissant de manière à modifier profondément la manière dont s'organisent les rapports sociaux au Brésil. Mais le conservatisme qui caractérise, en général, la société brésilienne, fait que l'offre féministe est précarisée, occultée, diffamée, et, de ce fait, beaucoup moins accessible aux femmes perifericas. Quant à l'offre pentecôtiste, malgré ses failles, elle bénéficie de l'ample religiosité brésilienne – mais aussi, il est évident, du pouvoir économique et politique de certaines églises pentecôtistes – et ainsi sature l'espace social et médiatique, en s'imposant ainsi comme l'offre de résolution de problèmes hégémonique pour les populations défavorisées.

IX – LES LIMITES DE L'OFFRE PENTECOTISTE DE RESOLUTION DE PROBLEMES

LA DECONVERSION : UN PRIVILEGE DE CLASSE

Comme nous l'avons déjà établi, les expériences des femmes avec le pentecôtisme sont fort diverses. Lors de cette section, nous objectivons présenter des expériences de déconversion (Fazzino, 2014)¹⁰⁸, en analysant les manières dont les solutions proposées par les églises pentecôtistes peuvent, dans certains cas, être à l'origine de la déconversion féminine, mais aussi, les manières dont l'adhésion à la vision du monde pentecôtiste peut avoir un impact à long terme chez les déconverties.

Les différences entre la conversion et la déconversion religieuse résident de manière plus substantielle dans les récits des convertis et déconvertis que dans les processus de conversion

¹⁰⁸ Fazzino (2014) a trouvé que la déconversion est « une expérience dynamique, à plusieurs étapes, de changement transformatif marquée à la fois par la libération *de* et l'opposition *contre* la religion » (Fazzino, 2014, p. 250) ; cette définition nous paraît parfaitement adéquate pour décrire les expériences, analysées dans cette sous-partie, de certaines femmes ayant quitté des églises pentecôtistes.

et déconversion en soi. Comme l'explique Fazzino (2014), il y a quatre caractéristiques présentes dans la plupart des déconversions :

« Les deux premières – le doute intellectuel et la critique morale – concernent les facteurs causaux qui déclenchent la déconversion, alors que les deux dernières – la souffrance émotionnelle et la désaffiliation de la communauté religieuse – concernent la manière dont les 'exilés' religieux racontent leurs histoires. »¹⁰⁹

Dans ce chapitre, nous nous intéresserons à quatre récits de déconversion concernant nos enquêtées, toutes ayant quitté le pentecôtisme depuis au moins 5 ans. Certaines des caractéristiques indiquées par Fazzino – en particulier, la critique morale et la souffrance émotionnelle – sont présentes dans chacun des récits.

Il est cependant important de tenir compte que trois des enquêtées déconverties sur quatre sont issues des classes moyennes, sont blanches, et difficilement pourraient être décrites comme des femmes de la périphérie. Cela fait qu'elles jouissent de privilèges relatifs de classe et de « race », qui sont, sans doute, importants dans leur capacité de reconstruction de leur vie, de retrouver d'autres systèmes de support en dehors de la communauté religieuse, comme l'accès à la thérapie.

LA FAMILLE AVANT TOUT : LE BIEN-ETRE DES FEMMES EN DEUXIEME PLACE

Adriana, 45 ans et mère de quatre adultes, a fréquenté de nombreuses églises évangéliques au long de son mariage de 20 ans avec un partenaire qu'elle caractérise comme « oppresseur et abusif ». Elle attribue, en partie, la longévité de cette relation aux conseils qu'on leur donnait lorsqu'elle allait à l'église, motivée par « la solitude et la peur » :

« Je n'ai pas cherché de l'aide [ailleurs] parce qu'on m'a fait croire que Dieu allait 'guérir mon mariage'. Ce que j'écoutais à l'église c'était toujours : 'Nous allons prier pour que Dieu travaille sur la vie de ton mari ! L'ennemi de nos âmes veut détruire les familles !' Et pendant qu'on livrait tout

¹⁰⁹ « The first two—intellectual doubt and moral criticism—address the causal factors which precipitate deconversion, while the last two—emotional suffering and disaffiliation from the religious community—address how religious 'exiles' tell their stories.» FAZZINO, L. "Leaving the church behind: Applying a deconversion perspective to evangelical exit narratives" in *Journal of Contemporary Religion*, Routledge, 2014, p 251. Traduction libre.

à Dieu, qu'on le co-responsabilisait pour tout, je devenais plus malheureuse, plus opprimée et esclave d'une relation malade. J'ai passé des années [dans des différentes églises] en quête d'une manière d'améliorer notre vie familiale qui n'est jamais arrivée. »

Alors qu'à l'époque, elle ne travaillait pas et consacrait son temps entièrement au travail domestique et à l'éducation de ses enfants, son mari enchaînait les démissions en raison de son comportement inconséquent et explosif. Adriana explique que l'instabilité qui caractérisait à la fois l'humeur de son partenaire et le revenu familial la rendait anxieuse et constituait le principal motif de leurs disputes. Il est à travers les invitations de la part d'amies qu'elle a rencontré les différentes églises qu'elle a fréquenté, dont la principale était l'Assemblée de Deus. Cependant, la rigidité des règles de cette église ont fait qu'elle n'ait jamais eu envie de se baptiser : « Je n'ai jamais été d'accord avec cette histoire de dogmes, de coutumes, [où il fallait porter des] jupes et cheveux longs. » Détachée mais en profond besoin d'aide, elle passait d'une église à l'autre, fréquentant le plus souvent les cultes en jours de semaine, bien comme des groupes de prière chez des connaissances, alors que ses enfants étaient en crèche. Mais malgré les changements d'église – certaines moins rigides que d'autres – les principes religieux étaient les mêmes, et les conseils livrés aux femmes rencontrant des problèmes plus ou moins sérieux dans leur couple ne changeaient guère :

« Toutes les églises que je fréquentais, c'était toujours le même truc de prier pour que Dieu change [la situation], pour qu'il puisse résoudre le problème, pour qu'il s'en charge. (...) Toujours le même 'blablabla' comme quoi Dieu allait transformer monsieur, qui d'ailleurs parfois venait à l'église avec moi, mais cela ne changeait rien à son mauvais caractère. »

Ce discours la paralysait, selon ses propres mots, parce qu'elle le croyait vraiment, et malgré l'oppression et la violence psychologique et physique qu'elle subissait dans son mariage, la perspective d'une transformation de son mari à travers l'intervention de Dieu faisait que Adriana attende plusieurs années avant de se séparer. Finalement, en voyant que sa situation se dégradait, elle s'est éloignée de l'église pendant un long moment, avant d'être invitée une dernière fois par une amie :

« Juste avant notre séparation, lorsque je voyais déjà une thérapeute et j'étais presque prête à le quitter, même si je n'en avais parlé à personne encore, une amie m'a invité à venir à son église, c'était une église baptiste. Il y a eu trois jours de culte spécial lorsqu'un pasteur qui habite aux Etats-

Unis était venu au Brésil. Je me souviens qu'il a choisi le livre de Ruth [dans la Bible], c'est pourquoi je vous avais dit que cette invitation m'avait amenée à prendre une décision ; parce que ces trois jours de culte le pasteur a parlé justement qu'on doit prendre les décisions au bon moment, le temps permis par Dieu ! J'ai donc compris que cette parole c'était Dieu qui me donnait la permission de quitter mon mari, c'était là le bon moment puisque même ma psychologue m'avait dit que je n'aurais pas de la paix à côté d'un homme qui ne me respectait pas, qui ne respectait pas nos enfants et qui rendait ma famille malade. (...) Après vingt ans, j'ai réussi enfin à le quitter et à avancer dans ma vie, j'ai quitté la maison avec mes enfants, on n'avait pas grand-chose, juste de quoi payer le loyer, mais j'ai pu avoir enfin un peu de paix. »

Cela a été la dernière fois que Adriana est allée à l'église. Peu de temps après, lorsqu'elle travaillait comme Agent Communautaire de Santé ¹¹⁰, Adriana a connu le cours PLPs (Promotoras Legais Populares) de l'association féministe União de Mulheres de São Paulo, à travers des collègues de travail, et a décidé d'effectuer son inscription. Cela a été une porte d'entrée pour son engagement féministe, qu'elle voit comme une opportunité d'éviter que d'autres femmes aient les mêmes vécus qu'elle :

« Le féminisme m'apporte le désir d'aider d'autres femmes vivant dans la même situation que j'ai vécue pendant des années. Mon but c'est de participer d'un travail de support et de développement de l'estime de soi chez des jeunes filles et adolescentes, car je trouve ça très important de parler de leur perspective de vie. Enfin, ce que je veux c'est d'éviter que des cas comme le mien se répètent dans les prochaines générations. Je ne sais pas si c'est un peu utopique mais c'est ce que je veux. »

Le cas d'Adriana met en évidence une importante limite de la solution pentecôtiste basée sur la réforme de la masculinité, mais également le manque de préparation des églises pour accueillir de manière appropriée les victimes de relations abusives et de violence conjugale. Certes, le culte de trois jours dont a participé l'enquêtée a été le dernier « coup de pouce » dont elle avait besoin pour mettre en marche sa séparation, un terrain qui avait déjà été abordé avec sa psychologue, mais dont l'affranchissement aurait pu être encore délayé si Adriana n'avait pas eu la permission de Dieu pour quitter son mari. Cependant, nous pouvons faire l'hypothèse que le détachement de Adriana par rapport aux églises qu'elle fréquentait de manière peu régulière est ce qui a permis cette conclusion : aurait-elle été plus assidue et, de ce fait, plus

¹¹⁰ Il s'agit d'un métier de la fonction publique qui consiste à accompagner et orienter des personnes vivant dans des communautés pas desservies par des hôpitaux ou centres de santé publique.

convaincue par la possibilité de transformation de son partenaire, Adriana serait peut-être encore mariée ; mais son éloignement du pentecôtisme pendant quelques mois avant ce dernier culte – et par conséquent de la vision du monde pentecôtiste - allié aux conseils de sa psychologue, ont permis cette interprétation particulière qui a été, en dernière instance, son salut.

En étudiant les vécus de femmes pentecôtistes victimes de violence conjugale Nunes et Souza (2021) constatent justement ce que relate Adriana, c'est-à-dire, que :

« la croyance dans la justice divine et les discours religieux évitent la dénonciation des pratiques violentes et la recherche d'aide dans d'autres sphères de la vie sociale et politique, en renforçant ainsi la conception que la résolution des problèmes découlera de la prière. »¹¹¹

Pareillement, l'importance de la famille en tant que valeur-base de la rhétorique pentecôtiste a pour effet le découragement des femmes qui veulent se séparer de leurs partenaires ; en tant qu'édificatrices de la famille, les femmes, selon cette conception, ont le devoir de lutter et travailler pour son maintien, notamment à travers de la soumission à l'autorité du mari et au support inconditionné de ce dernier. Cette stratégie peut porter ses fruits – comme dans le cas de Marian et Naldo – mais la persistance d'une femme dans une relation abusive, notamment lorsqu'il y a présence de violence physique, peut être dangereuse. Alors qu'il est évident que le pentecôtisme n'encourage ni n'accepte la violence contre les femmes – l'agressivité étant considérée comme un aspect que l'homme pentecôtiste doit maîtriser, comme la sexualité et toute autre forme d'excès –, la sanction sociale et la honte qui peut accompagner le divorce peut faire que ce type de situation se prolonge. Adriana, détaché de la communauté religieuse – puisqu'elle n'était pas baptisée et qu'elle ne fréquentait aucune église de manière assidue au point d'y développer un réseau de sociabilité – n'a pas été touchée par la sanction sociale qui peut accompagner un divorce, mais Roberta, 52 ans, participante de l'association

¹¹¹ “A crença na justiça divina e os discursos religiosos evitam a denúncia das práticas violentas e a procura por ajuda em outras esferas da vida social e política, reforçando a concepção de que a resolução dos problemas decorrerá da oração.” Nunes, Souza (2021), “Análise das vivências de violência doméstica em mulheres evangélicas pentecostais e neopentecostais”, *Revista da SPAGESP (Sociedade de Psicoterapias Analíticas Grupais do Estado de São Paulo)*, 22(2), 58-72, p. 69. Traduction libre.

féministe ASBRAD¹¹², explique qu'à l'église qu'elle fréquente, le fait qu'on n'accepte pas sa séparation fait qu'elle se sente coupable et seule :

« Parfois je sortais de l'église et je me sentais pire qu'avant, je culpabilisais, je pensais que je ne méritais rien de bon. (...) Dans mon église c'est comme ça, ils disent qu'il faut lutter pour le mariage, même s'il y a plein de choses qui se passent à la maison, la femme elle doit lutter pour le mariage, ils n'acceptent pas le divorce et la séparation. Une fois une amie de l'église m'a dit que j'ai déjà tout ce dont j'ai besoin chez [mon ex-mari], j'ai à manger, un toit, un lit, tout, alors je devrais accepter et rester avec lui, mais comment je pourrais me coucher et accepter de vivre avec un homme qui me blesse tellement ? J'aime autant vivre à la rue. »

Parfois, ce refus d'accepter le divorce peut en venir même à l'expulsion de membres de l'église, comme raconte Cristiana, 53 ans, à propos du cas de sa mère :

« Ma mère, lorsqu'elle s'est séparée de mon père, l'église a été contre, d'ailleurs ma mère a été invitée à quitter l'église à cause de cette séparation. A l'église, ils croyaient qu'elle aurait dû prier, et continuer à vivre avec mon père, même s'il l'agressait, même s'il nous agressait nous, les enfants, même s'il était alcoolique. On lui disait qu'elle devait se soumettre à cette situation et prier pour Dieu pour qu'il libère mon père. »

Ainsi, nous pouvons affirmer que « la marginalité à laquelle le divorce relègue les femmes, surtout dans l'espace religieux, fréquemment leur demande une acceptation de la violence » (Souza; Oshiro, 2018, p. 213) et aussi d'autres situations abusives dans le couple. Lorsque le couple présente des problèmes auxquels la théologie pentecôtiste n'apporte pas de solution, les femmes sont souvent livrées à leurs propres moyens pour essayer de les résoudre – elles peuvent être exclues des réseaux de sociabilité de l'église, lesquels, nous l'avons déjà établi, constituent des vraies ressources pour certaines femmes défavorisées ; mais, également, il est rare que des représentants de l'église leur orientent à chercher de l'aide chez des associations, des organes publics spécialisés, ou qu'elles soient encouragées à dénoncer leur conjoint (Nunes; Souza, 2021). L'exception est le *Projet Raabe*, un programme de l'église IURD d'accueil et orientation aux femmes victimes de violence conjugale, mais même dans ce

¹¹² Nous avons abordé la situation de Roberta à la Partie 3. Elle est séparée de son mari, mais ses conditions de vie et ses problèmes de santé rendent son autonomie impossible : paralysée par la dépression et l'agoraphobie, elle ne travaille pas. Elle vit toujours chez son ex-mari, qui continue à abuser d'elle verbalement.

cas, l'encadrement donné à la question par le programme ne prends pas en considération l'aspect systémique de la violence contre les femmes ; plutôt, l'enjeu principal en est la valorisation de soi, la reconstruction de l'estime de soi chez les femmes victimes, pour qu'elles puissent ainsi quitter le partenaire violent (Beecheno, 2021)¹¹³. Les rapports sociaux inégalitaires qui produisent la violence vécue ne sont jamais mentionnés, jamais questionnés.

La manière dont sa mère a été traitée dans la communauté religieuse a été décisive pour la déconversion de Cristiana, dont le récit mobilise surtout le doute intellectuelle (Fazzino, 2014), ou, en d'autres mots, un décalage entre ce qu'est dit à l'église et ce qu'elle-même peut observer :

« J'ai été élevée dans l'église évangélique, mais aujourd'hui je n'y vais plus. J'aimais beaucoup y aller, parce que c'est la manière dont j'ai été élevée, mais je ne fréquente pas [l'église] parce que les doctrines sont trop machistes. Il y a trop de choses que l'homme peut faire et la femme pas. Je ne suis pas d'accord avec ça, (...) ce n'est même pas une question de religion, mais de doctrine ; je crois que ces choses qu'ils disent [à l'église] ne suivent même pas la Bible, ce ne sont que des normes, des règles créés pour rendre la femme inférieure, pour lui dire qu'elle ne peut rien faire, qu'elle doit être soumise, et moi je ne suis pas d'accord avec ça. »

Notamment, Cristiana dit que ce qu'elle apprenait à l'église à propos du rôle d'une femme ne correspondait pas à ce qu'elle voyait chez sa propre mère, qui était une femme évangélique, semi-analphabète, une immigrée du Nord-est, et qui valorisait avant tout la capacité de sa fille de devenir une femme financièrement et émotionnellement indépendante :

« Elle me disait : 'Cristiana, ton corps est à toi, ta vie est à toi, et tu ne peux pas permettre qu'on te dise quoi en faire, on a notre liberté d'aller et venir, on travaille, on paie nos factures, on est indépendantes.' Elle ne m'a jamais appris à être soumise, ni à être dépendante d'un mari ou de qui que ce soit. (...) Elle disait : 'Regarde, Cristiana, puisque t'es jeune, il faut que tu fasses de études', et elle me donnait un salaire, quand j'étais adolescente, je l'aidais à la maison et elle me donnait de l'argent pour que j'apprenne à le gérer et à être indépendante, elle disait 'Il faut que t'aies ton propre argent pour avoir ton indépendance, pour que t'achètes ce que tu veux. Il faut que t'apprenne ça pour ta vie d'adulte. »

¹¹³ Beecheno, K. (2020). "Project Rahab: Pastoral Power, Pentecostal Conversion and the Disciplining of Femininity and Race in Cases of Domestic Abuse". In *Research in the Social Scientific Study of Religion*. Leiden, The Netherlands: Brill.

Pour Cristiana et Adriana, la déconversion a été marquée de manière très importante par un souhait d'une vie différente de celle proposée par l'église. Toutes les deux, je les ai rencontrées à l'association féministe UMSP, dans le cours annuel « Promotoras Legais Populares », dont nous avons déjà parlé plus haut. Puisqu'elles n'ont rencontré le féminisme que plusieurs années après leur déconversion, il est évident que le mouvement en soi n'a eu aucun impact avec le parcours de désaffiliation religieuse, mais leur engagement démontre l'adoption d'une vision du monde séculaire et qui exclue à la fois le cadre d'action genré proposé par le pentecôtisme et les principes fondamentaux de la théologie de la prospérité – ce qu'a permis leur rapprochement du féminisme. Si la déconversion, comme la conversion, suppose une rupture, elle a été réussie dans le cas de Adriana et Cristiana. Nous verrons ensuite, l'impact émotionnel dans deux cas où les déconverties, sans adhésion à un autre système de « sens », n'ont pas complètement rompu avec les principes théologiques du pentecôtisme.

EXCLUES DE LA COMMUNAUTE : DES IMPACTS EMOTIONNELS A LONG TERME

Milena, de 60 ans, est professeure de massage Ayurvédique et chercheuse. Pendant toute son enfance et jusqu'à ses 21 ans, elle a fréquenté l'église Congregação Cristã no Brasil avec ses parents, qui étaient violents et abusifs envers elle ; tout son rapport avec le pentecôtisme a été marqué par cette violence, une fois que Milena a été forcée à y adhérer par ses parents :

« Lorsque j'ai essayé de partir, c'est là que ça a été trop dur. J'ai essayé de dire, à l'église, qu'on me violentait à la maison et j'ai été excommuniée. Le pasteur a écrit mon nom sur un livre, tout ça devant moi... c'était un livre énorme, et il m'a dit que cela signifiait que je n'étais plus une fille de Dieu. »

Milena explique que, puisqu'elle croyait à ce qu'était dit à l'église, elle la voyait comme le seul endroit capable de la protéger de la violence qu'elle subissait chez ses parents ; c'était de l'accueil qu'elle y cherchait lorsqu'elle a décidé d'en parler à un pasteur. Non seulement elle n'a pas été crue, mais sa dénonce a eu pour résultat une importante sanction sociale : son expulsion de l'église et de sa famille. Le fait de se croire exclue, d'un seul coup, du foyer de ses parents, de sa communauté religieuse et, surtout, de l'amour de Dieu, a été tellement traumatique pour Milena qu'elle a fait une tentative de suicide :

« Je n'arrivais pas à y croire, je ne comprenais pas pourquoi on me considérait comme la coupable. Tout ça me faisait trop souffrir, c'était de la violence psychologique. Pour moi [le pentecôtisme] c'est pas une religion, c'est une déformation de la notion d'unité de Dieu, c'est un mensonge. »

De la même manière que Janaina¹¹⁴, expulsée de sa communauté religieuse en raison de son orientation sexuelle, a reconstruit sa vie autour du féminisme et du désir d'aider d'autres femmes, Milena a retrouvé un nouveau système de support, une communauté, et du sens auprès de l'Ayurveda. Quoique complètement différents, le féminisme et l'Ayurveda ont pu « remplacer » le rapport que ces femmes entretenaient avec la religion, en leur permettant l'accès à des visions du monde d'autant plus libératrices que les églises qu'elles fréquentaient avec leurs familles étaient caractérisées, dans leur expérience, par leur aspect rigide et limitant. Pour Milena comme pour Janaina, leur rattachement à ces nouvelles instances de production de sens – et d'une vision du monde qui leur incluait – ont été d'une extrême importance pour leur subjectivation, au point que les deux femmes ont fait de ces instances leur profession et leur engagement. Leur cas est à la fois similaire à celui de Adriana et de Cristiana, dans le sens qu'un autre support a été retrouvé, mais aussi différent, parce que leurs récits ne sont pas des récits d'expulsion, mais marqués plutôt par leur propre décision de quitter l'église et la religion pentecôtiste comme un tout. Dans le cas de ces quatre femmes, la déconversion a donné lieu à un cadre d'action plus ample, à une vie plus en accord avec leurs valeurs ; malgré l'impact émotionnel de la déconversion en soi, le résultat est indéniablement positif.

Ce n'est pourtant pas systématique que les ressortissantes du pentecôtisme retrouvent une instance de production de sens, ou un nouveau système de support capable de remplacer ce qu'elles avaient à l'église.

Leonor, 34, dessinatrice indépendante qui a fréquenté une église pentecôtiste pendant 13 ans avec sa famille, a encore du mal à parler de son expérience. Cela fait 7 ans qu'elle a décidé de quitter l'église, mais elle retient encore quelques aspects de sa croyance. Notamment, Leonor interprète des événements négatifs – le décès de sa mère, par exemple – comme des punitions divines qu'elle aurait méritées pour avoir quitté l'église et s'être mariée avec un homme qui n'était pas croyant :

¹¹⁴ Nous avons déjà abordé la déconversion de Janaina, coordinatrice à l'association féministe UMSP: issue d'une famille de témoins de Jehova, lorsqu'elle a dit à ses parents qu'elle était lesbienne, leur première réaction a été de lui faire passer une période de « provocation » en raison de son « péché ». Lorsqu'elle n'a pas pu se résoudre à vivre une « vie double », en cachant à sa famille sa sexualité, elle a été forcée de quitter l'église et de s'éloigner de sa famille.

« J'ai quitté l'église, bon, lorsque tout a commencé à s'écrouler dans ma vie. Je me suis mariée avec une personne qui ne faisait pas partie de l'église, c'était quelque chose de mauvais, selon eux. Puis un mois après mon mariage ma mère est décédée. Alors j'ai vu ça directement comme une punition. Et un an après, mon mari est tombé amoureux d'une autre personne. Ces deux événements m'ont beaucoup déséquilibrée. Vraiment. (...) Et puisque j'étais mariée, je me suis dit, je vais me donner entièrement à lui. J'étais encore en deuil, j'essayais encore de comprendre tout ce que se passait, et après qu'il est tombé amoureux d'une autre, je me suis donnée entièrement à lui. Mon travail je l'ai donné à lui, parce qu'il se plaignait qu'il voulait qu'on travaille ensemble et je ne voulais pas, et que c'était à cause de ça qu'il s'était éloigné de moi. Donc j'ai donné tout mon travail à lui. Il a voulu aller vivre à la plage, je suis allée vivre avec lui à la plage, même si ça m'a encore plus isolée. Enfin, tout ce qu'il voulait faire, on le faisait. (...) Mais je pense que c'est parce que tout ça m'a vraiment brisée, [le décès de] ma mère et puis lui... je me sentais tellement seule que, même si je savais que ça n'avait aucun sens de le pardonner, tu sais, de me remettre avec lui, je l'ai fait quand même, je me suis accrochée à lui parce que je n'avais aucun autre support. »

La notion de la punition divine est, évidemment, l'autre côté de la Théologie de la Prospérité. Ainsi, l'interprétation de Leonor suit de manière très logique ce qu'elle a appris à l'église : puisqu'elle a décidé de prendre ses propres décisions en ce qui concernait sa vie sentimentale – au lieu de placer ses choix dans les mains de Dieu, ce que, comme nous l'avons vu, constitue un sacrifice nécessaire pour avoir la bénédiction divine – elle a été punie. En se voyant comme la responsable du décès de sa mère, Leonor est entrée dans une spirale d'autopunition qu'elle a concrétisée dans son mariage : puisqu'elle avait péché par son autonomie, elle l'a réprimée complètement, en réalisant ainsi son rôle d'épouse biblique, soumise. Ce n'est que lorsqu'elle a décidé de faire de la thérapie que Leonor a commencé à « déconstruire les croyances » qui la retenaient dans un mariage où elle n'était pas heureuse, et a fini par divorcer. Pourtant, malgré elle, Leonor continue à voir ses problèmes comme des punitions :

« L'impact de l'église sur moi a toujours été très fort. (...) Ces derniers deux mois, j'ai été très malade, une maladie après l'autre. Et je me dis, c'est une punition. C'est parce que je fais ce que je veux [depuis que j'ai quitté l'église] et il faut payer. J'essaie de déconstruire tout ça, parce que j'ai toujours été un peu malade, depuis l'enfance, avant même que je pense à faire quelque chose d'incorrect, enfin, de ce que l'église considère incorrect. Donc ça n'a aucun sens que mes problèmes de santé soient une punition. Mais c'est très difficile de les voir autrement. (...) D'après ce que l'on dit à l'église, je vais aller en enfer. Ça c'est quelque chose qui me fait encore très mal. J'essaie de

déconstruire ces croyances, mais il y a tellement de couches, c'est enraciné en moi. Ça a déjà pas mal changé, avec la thérapie, surtout cette dernière année. Mais c'est toujours pesant, et je m'inquiète pas seulement pour moi, mais aussi pour les autres, genre, mon frère est gay et la plupart de mes amies n'a aucune religion... et c'est bizarre de penser que tout ce monde va aller en enfer. Pas tout le monde, mais d'après ce qu'on dit à l'église, c'est surtout moi, parce que j'ai été baptisée, donc j'ai eu l'opportunité [d'être sauvée] et j'ai fait le choix de prendre le chemin contraire. »

La culpabilité que ressent Leonor n'est pas inconnue d'autres femmes ayant quitté le pentecôtisme. Les parents d'Isabel, 26, sont tous les deux des pasteurs évangéliques, et elle est la seule de sa famille qui ne fréquente pas leur église, depuis son adolescence, en raison de la rigidité des règles de l'église et de l'imposition de centraliser la religion dans sa vie :

« Je n'ai pas d'intérêt d'y aller parce qu'il y a une infinité de restrictions, des choses qu'on ne peut pas faire, surtout il faut renoncer à sa propre vie pour réaliser la volonté de Dieu, genre, t'es un serviteur, alors tu sers, c'est tout. Il faut abandonner sa propre vie et tout ce que tu aimes, pour vivre ça. Il faut s'en priver... Je ne veux pas ça, tu comprends ? »

Ce refus n'est pas sans conséquences. Isabel, qui vit avec ses parents et avec son frère, se sent souvent comme une étrangère chez elle, et remarque la préférence de ses parents par son frère, qui au contraire d'elle, a accepté de suivre les principes religieux de la famille :

« Je pense, oui, que c'est un problème, je sens comme si je ne faisais pas partie de la famille, tu vois ? Parce qu'eux... mon père, ma mère et mon frère, ils parlent que de choses de l'église, et puisque je n'y vais pas, je ne sais pas ce que s'y passe, donc je n'ai rien à dire. Je ressens une différence dans le traitement, entre moi et lui. Je pense qu'une des raisons c'est parce qu'il va à l'église avec nos parents, il fait tout comme il faut, il ne fait rien que nos parents n'aiment pas, il ne sort pas, il n'a pas de tatouages, pas de piercings, rien. Je pense, oui, ça fait qu'on nous traite différemment. »

Du fait de l'importance de la religion pour le reste de sa famille, Isabel a du mal à se débarrasser de certains aspects des croyances qu'elle a, par ailleurs, abandonnées. Ainsi, comme Leonor, Isabel culpabilise de s'engager dans des activités interdites par l'église, malgré le fait qu'elle ne soit pas directement concernée par ces interdictions une fois qu'elle ne fréquente plus l'église :

« J'ai toujours aimé la musique, les piercings, ce genre de chose, j'ai toujours été un peu 'rock' mais c'était interdit, je ne pouvais pas écouter de la musique parce que c'était un péché. Quand j'étais enfant, toute petite, j'adorais Sandy et Junior¹¹⁵, j'en avais même un t-shirt, et ma mère me disait qu'il ne fallait pas le porter, que c'était de l'idolâtrie, que j'allais en enfer, qu'on ne peut adorer que Dieu. Tout ça, c'est enregistré dans ma tête, même aujourd'hui. Il y a des choses que me font me dire, genre, 'Mon Dieu, je ne peux pas faire ça ! Mais si, je peux, pourquoi pas ? Non, je ne peux pas', c'est un conflit intérieur, tu comprends ? (...) Avant je faisais beaucoup la fête. Et ça m'est déjà arrivé d'être dans une boîte, en train de danser et tout d'un coup je me dis : 'Mon Dieu, si Jésus reviens maintenant, je vais aller en enfer ! Je vais mourir !', ça m'est déjà arrivé plusieurs fois d'être dans un concert, par exemple, et de faire une crise d'angoisse parce que je pense à ce genre de choses. »

Comme dans le cas de Leonor, la déconversion d'Isabel semble « incomplète » : l'investissement de sa famille dans la communauté religieuse et dans les pratiques qui permettent la cohésion familiale font qu'elle continue rattachée au pentecôtisme, malgré elle. Selon Fazzino, la déconversion religieuse signifie nécessairement une transformation de l'identité de l'individu, qui doit se reconstruire et découvrir qui est-il sans la religion (Fazzino, 2014, p. 258). Mais dans le cas des deux jeunes femmes, le processus de déconversion cognitive – le mouvement dès la croyance vers la non-croyance (Fazzino, 2014) – se retrouve, dans leur cas, paralysé entre l'aspiration de l'autonomie et de la sécularité, et la charge émotionnelle liée à la famille, ce qui crée chez l'individu les sentiments évoqués dans les récits : peur, culpabilité, angoisse. Comme l'explique Leonor :

« J'ai déjà remarqué que la figure de Dieu est très similaire à celle de mon père, pour moi ».

Si la rupture avec le passé religieux nécessite aussi, dans certains cas, une rupture avec la famille biologique, nous nous retrouvons encore une fois sur la question des sanctions sociales liées à la défiance des principes religieux – une sanction particulièrement cruelle, compte tenu de l'importance de la famille dans le vécu de la religion pentecôtiste, où les manifestations religieuses sont imprégnées des rapports familiaux (Birman, 2012). Cela vient s'ajouter à la

¹¹⁵ Un groupe musical pour enfants.

souffrance émotionnelle éprouvée lorsque la déconvertie se retrouve piégée entre ses aspirations séculaires et le poids de la croyance religieuse.

Ces cas montrent ainsi le revers des solutions proposées par les églises pentecôtistes tels qu'il a été vécu par nos enquêtées. La mise en accent sur le maintien de la famille à tout prix, à travers la réalisation de projets de genre « bibliques », alliée aux sanctions sociales entraînées par le divorce et par toute « menace » à l'unité de la famille, peut avoir comme résultat le maintien de situations d'abus et violence. L'imposition de rôles de genre et d'un cadre d'action limité et rigide, qui centralise la religion au détriment d'autres aspects de la vie de l'individu, peut, certes, apporter du réconfort émotionnel à certains individus, mais pour d'autres, constitue une situation insoutenable de renoncement à soi-même. Dans le cas où ces principes ne sont pas respectés, l'individu peut se voir expulsé de la communauté religieuse et même rejeté par sa famille, bien comme condamné à « aller en enfer ».

Nous nous intéresserons ensuite, de manière plus approfondie, aux discours hégémoniques de l'offre pentecôtiste et à ses limites.

X - UNE HEGEMONIE PROBLEMATIQUE : LA PRISE EN CHARGE DE GROUPES MINORITAIRES PAR UNE OFFRE CONSERVATRICE

LE PROJET PENTECOTISTE : UN NEOPATRIARCAT « BLANC »

Les effets du néolibéralisme sur le mouvement féministe ont été multiples, dont la survalorisation du choix personnel, dans certains courants du mouvement, comme nous l'avons déjà mentionné plus haut. Le « choice feminism » comme il est connu, considère chaque choix fait délibérément par une femme comme étant, par définition, féministe.

Cette conception semble fonctionner à partir d'une inversion d'idées assez simpliste : puisque les femmes sont opprimées par le système patriarcal *parce qu'elles sont femmes*, alors le simple fait qu'elles puissent faire des choix et exercer leur autonomie personnelle, *parce qu'elles sont femmes*, doit, donc, être féministe (Ferguson, 2010). En d'autres mots, les femmes seraient toutes intrinsèquement féministes, seulement parce qu'elles sont des femmes – et à partir de là, tout choix et toute réalisation individuelle d'une femme serait une victoire féministe.

Il y a quelques années, une discussion intéressante a éclaté sur internet, animée par la sortie du film *The Iron Lady* (2011), qui raconte la vie et le succès politique de Margaret

Thatcher. Dans un moment où les discussions autour du féminisme commençaient à gagner une place importante sur les réseaux sociaux, la question s'est posée : Margaret Thatcher était-elle une icône féministe ?¹¹⁶ Des dizaines d'articles ont été publiés, certains en affirmant que oui, en raison de l'ascension sociale et du pouvoir qu'a connu Thatcher, elle était bien féministe, et un modèle pour les nouvelles générations de femmes. Or, Thatcher, bien qu'une pionnière dans la politique du Royaume-Uni, difficilement peut être considérée comme une féministe : elle était une femme, certes, mais son pouvoir n'a jamais été employé pour questionner le système qui maintient en place des inégalités entre hommes et femmes ou pour améliorer les conditions de vie des femmes de son pays.

Les limites de cette conception du féminisme sont ainsi claires, et montrent une des faiblesses principales de ce qu'est aujourd'hui connu comme « féminisme néolibéral », notamment sont l'imposition d'un point de vue universaliste et essentialisateur des besoins et des aspirations des femmes ; et aussi l'individualisation de la lutte féministe, en occultant les enjeux systémiques de cette lutte. Ce courant manque de comprendre que, socialisés dans des sociétés patriarcales, aucun individu n'est féministe par essence ; être féministe est nécessairement un choix politique. Un choix féminin n'est pas, par définition, un choix féministe (Fraser, 2012).

Lorsque nous nous proposons à faire une étude féministe de l'adhésion des femmes des périphéries de São Paulo aux églises pentecôtistes, il est nécessaire tenir compte de deux éléments. D'abord, que leur choix par le pentecôtisme est et rationnel : elles n'agissent pas contre leurs propres intérêts. Nous l'avons vu, des études existent démontrant et l'impact positif, et l'impact négatif de la conversion pentecôtiste chez des femmes. Notre propre recherche montre qu'il existe des cas où les valeurs, la théologie, la vision du monde et les solutions proposées par les églises pentecôtistes promeuvent une amélioration significative de la vie des femmes, ou, du moins, permettent un important réconfort émotionnel ; et des cas où, au contraire, ces mêmes valeurs et solutions ont été franchement néfastes. Ces différences montrent à quel point les expériences féminines avec le pentecôtisme sont diverses, mais cela ne change en rien le fait que – et nous avons là le deuxième élément – le projet pentecôtiste hégémonique est marqué par le patriarcat, la colonialité et le néolibéralisme.

¹¹⁶ WALTER, Natasha, 2012. "Margaret Thatcher, feminist icon?", *The Guardian*, en ligne. Disponible sur : <https://www.theguardian.com/politics/the-womens-blog-with-jane-martinson/2012/jan/05/margaret-thatcher-feminist-icon>. Consulté le 15 novembre 2022.

Comme l'expliquent Lorentzen et Mira (2005), il est compliqué d'étudier les rapports de genre dans une église pentecôtiste, une fois que :

« L'église est pleine de femmes puissantes. La majorité d'entre elles ne se voit pas comme des victimes ou des pions du patriarcat ; plusieurs ressentent qu'elles ont du pouvoir et une voix. (...) Les femmes de [l'église] Buen Samaritano sont reconnaissantes de l'existence de leur communauté religieuse. Elles en reçoivent du support social, y compris concernant la garde de leurs enfants. Plusieurs d'entre elles qui sont mariées mettent en avant que leurs hommes sont très responsables. Et, à travers de témoignages, prières, louanges, paroles et parfois des prédications, leurs voix sont fréquemment entendues. »¹¹⁷

Les autrices, en citant le travail de Drogus (1997), insistent ainsi sur l'importance de la distinction entre ce que le pentecôtisme *vise* réaliser – c'est-à-dire, renforcer un rapport de domination entre hommes et femmes et promouvoir des rapports de genre conservateurs – et ce qu'il réalise réellement : il permet, *parfois*, la construction de rapports de genre plus égalitaires dans la sphère privée du foyer et de l'église. Pour cela, Lorentzen et Mira affirment que le pentecôtisme, lorsque cette égalisation des rapports de genre arrive, opère des actes politiques féministes bien que cela ne soit pas son objectif. Cela ne le fait pas moins patriarcal, une fois que, comme l'affirme Maddox (2013) lorsqu'elle s'intéresse aux applications du concept de l'autorité masculine dans l'église charismatique Hillsong à Sydney,

« Comprise dans un contexte plus large que dans les relations individuelles entre des hommes et femmes, l'autorité masculine [*headship*] fait partie d'un discours concernant l'autorité et la soumission qui comprends l'autorité des pasteurs sur les laïcs, l'autorité de l'Etat sur les citoyens, et l'autorité des chrétiens sur la société séculaire. »¹¹⁸

¹¹⁷ « The church has many strong women. Most do not see themselves as victims or pawns of patriarchy; many feel that they have power and a voice. (...) The women at Buen Samaritano are grateful for the church community. They receive social support from it, including childcare. Many who are married emphasize how responsible their men are. And, through testimonies, prayers, praise, speaking, and occasional preaching, their voices are frequently heard.” LORENTZEN, L. A., MIRA, R. « El milagro esta en casa : Gender and private/public empowerment in a migrant pentecostal church », *Latin American Perspectives*, 32 (1), 2005. Traduction libre.

¹¹⁸ « Read in a broader context than relationships between individual men and women, headship forms part of a discourse about authority and submission that encompasses pastors' authority over laity, the state's authority over citizens, and Christian authority over secular society.” MADDUX, M. “Rise Up Warrior Princess Daughters”: Is Evangelical Women's Submission a Mere Fairy Tale?”, *Journal of Feminist Studies in Religion*, 29 (1), 2013, p. 10. Traduction libre.

L'autorité de l'homme pentecôtiste sur son épouse, donc, s'inscrit dans un projet plus large de hiérarchisation de la société qui va, de cette manière, justifier ce que Giumbelli (2007) appelle le projet de christianisme hégémonique des églises pentecôtistes et l'intolérance religieuse qui en est la suite logique. Cela ne peut pas être dissocié de la question de la colonialité dont nous avons parlé plus haut puisque le concept même de colonialité réitère la dimension « raciale » de la hiérarchisation. Comme nous le verrons ensuite, le succès du projet pentecôtiste repose sur l'imposition de projets de genre blancs sur des corps racisés, en opérant par là un blanchiment symbolique de la population brésilienne.

IDENTITE, DEMONS ET LE RACISME RELIGIEUX

En s'appuyant sur les travaux de Roger Bastide, Reina (2017) explique que la conversion des personnes noires au protestantisme s'est fait à partir de deux dimensions principales, notamment à la fin du XIX^{ème} et le début du XX^{ème} siècle. Tout d'abord, une dimension historique, qui consiste à ce que des maîtres d'esclaves, nouvellement convertis au protestantisme, imposent leur religion à ses esclaves ; la deuxième dimension, religieuse, explique la conversion de la population noire à travers l'idée de l'universalisme chez les protestants – alors que les personnes noires étaient exclues des églises catholiques, elles avaient le droit de fréquenter les églises protestantes. Cela ne veut pas dire que ces personnes étaient acceptées comme des égales aux personnes blanches, bien au contraire – il existait des formes de ségrégation à l'intérieur des églises, où les fidèles noirs étaient obligés à occuper les sièges au fond de l'église, et étaient interdits d'y exercer des fonctions.

Au cours du XX^{ème} siècle, ces formes de discrimination ont peu à peu disparu, mais il est important de noter que la même liturgie universaliste qui a permis l'acceptation de la population noire et métisse dans les églises protestantes, empêche la revendication de leur identité raciale. Comme l'explique Reina (2017) :

“L'assimilation des noirs au protestantisme au Brésil mène à l'asphyxie de leur identité et héritage culturel. Effectivement, au Brésil, le protestantisme noir – facilité par des pasteurs noirs et des églises exclusivement noires, et qui a rendu possible la préservation de traits culturels africains aux Etats-Unis -, n'existe pas. »¹¹⁹

¹¹⁹ “... a assimilação do negro ao protestantismo no Brasil leva à asfíxia da sua identidade e herança cultural. Com efeito, no Brasil, o protestantismo negro – facilitado por predicadores negros e igrejas exclusiva- mente negras que

Par conséquent, les églises évangéliques constituent des espaces où la « race », en tant que rapport social dont les conséquences sont bien concrètes, n'existe pas. L'universalisme protestant, qui propose un projet religieux orienté par l'idée d'une égalité spirituelle qui concerne chaque être humain en tant qu'enfant de Dieu, ne permet pas la reconnaissance et la discussion des spécificités des expériences des personnes racisées ; en même temps, les églises imposent des conditions à l'acceptation des personnes noires dans leurs communautés religieuses. Un individu racisé, perçu comme noir ou métis, n'est accepté que s'il abandonne ce que fait de lui « noir » (Reina, 2017, p. 261), en d'autres mots, la spécificité de son expérience et sa capacité de l'articuler et de l'énoncer. Or, ne pas parler de son expérience et reconnaître ses spécificités est un obstacle à des processus d'identification qui permettent la constitution du sujet à partir de son inscription dans le symbolique et dans l'histoire (Fontana, 2018, p. 64). A l'individu est interdite la capacité de subjectivation, une fois que la perspective même d'une spécificité de son expérience est niée – les épreuves qui la caractérisent, concrètes qu'elles sont pour lui, sont tenues comme inexistantes ou sans importance.

Dans le cas des femmes des periferias, majoritairement racisées, ce silence semble s'inscrire dans la continuité de leur invisibilisation dans la société, contre laquelle se posent les féministes noires. Audre Lorde, par exemple, souligne l'importance de transformer le silence en paroles, de lutter contre « la tyrannie du silence », au point d'en faire son « métier »¹²⁰, et cela justement parce que témoigner de son existence, pour les individus faisant partie de groupes marginalisés, signifie la prouver.

Le seul moment où la « noirceur » existe, dans les églises pentecôtistes, est lorsqu'il s'agit de diaboliser tout aspect culturel, religieux, esthétique etc., considéré comme « africain » (Pereira, 2019). Les églises pentecôtistes et évangéliques, en général, construisent leur idée de « mal », très nécessaire dans la logique de la Théologie de la Prospérité, à partir d'éléments constitutifs des religions afro-brésiliennes comme le Candomblé et l'Umbanda. En effet, il est dans ces religions que le pentecôtisme va puiser les « démons » responsables pour les problèmes rencontrés par les fidèles, en attribuant aux *orixas* et à d'autres entités – c'est-à-dire, les saints ou divinités qui constituent le panthéon commun à de nombreuses religions de matrice africaine au Brésil – la faute de ces maux. Almeida (2009), en observation dans une église

tornaram possível a preservação de traços culturais africanos nos Estados Unidos –, não existe.” REINA, M. L., « Pentecostalismo e questão racial no Brasil: desafios e possibilidades do ser negro na igreja evangélica », *PLURAL*, Revista do Programa de Pós -Graduação em Sociologia da USP, São Paulo, v.24.2, 2017, pp.253-275, p. 260. Traduction libre.

¹²⁰ LORDE, A. « Transformer le silence en paroles et en actes », *Sister Outsider*, Ed. Mamamélis, 2021 (1994).

IURD, lors d'un culte d'exorcisme, constate les agissements de différentes entités, à travers les réponses données par les individus possédés au pasteur :

« L'entité Maria Padilha, par exemple, a affirmé provoquer chez la possédée la haine de ses enfants. (...) L'Exu Tranca-Rua dit qu'il agit sur la vie financière, ne permettant pas au possédé de trouver du travail. (...) La Pombagira, quant à elle, dit qu'elle fait que l'adolescent s'intéresse aux hommes. » (Almeida, 2009, p. 90)

La souffrance, quoi qu'elle soit, est ainsi attribué à la présence de ces esprits, ou « démons », qui se rapprochent de l'individu lorsque celui-ci est la cible de sorcelleries ou *macumbarias*, soit par le contact volontaire avec une religion de matrice africaine, soit par l'action d'une autre personne qui lui voudrait du mal. En d'autres mots, tout contact avec une religion afro-brésilienne est vu de manière négative, comme étant la source de problèmes spirituels qui auront sans doute des répercussions sur la vie matérielle – financière, affective, familiale etc. En réalité, les églises mobilisent des éléments d'un imaginaire raciste qui se fonde sur la méfiance envers les pratiques religieuses des religions afro-brésiennes, les égalisant à des rituels de magie, l'idée de *macumba* (ou *macumbaria*) revenant toujours à quelque chose de dangereux et redoutable. Le terme *macumba* lui-même, révèle

« Les stigmas sociaux contre le noir et sa religion, et les accusations renouvelées, plus que séculaires, desquels ils ont été victimes, ont culminé à l'attitude simultanée d'hostilité et de peur qu'ils inspirent jusqu'à présent. C'est l'exemple de ce cas le terme macumba : initialement un terme générique pour toutes les religions brésiennes d'origine noire (...) il est vu désormais, de manière dépréciative, comme un synonyme de la superstition du noir, comme la magie noire que l'on redoute et méprise en même temps. »¹²¹ (Negrão, 1996, p. 79)

Lors de nos entretiens, également, quelques paroles des enquêtées laissent transparaître l'intolérance religieuse à travers la connotation négative usuellement attribuée à ces religions,

¹²¹ “Os estigmas sociais contra o negro e sua religião e as renovadas acusações mais do que seculares de que foram vítimas culminaram com a atitude ao mesmo tempo de hostilidade e de medo que até hoje inspiram. É exemplar deste caso o vocábulo macumba: de termo genérico para todas as religiões brasileiras de origem negra (...) passa a ser vista depreciativamente como sinônimo de superstição de negro, como magia negra que se despreza e se teme a um só tempo.” Lisias Nogueira Negrão, “Magia e religião na Umbanda”, *Revista USP*, 1996, p. 79. Traduction Libre.

bien comme l'idée d'une hiérarchisation où l'évangélisme pentecôtiste apparaît toujours dans une position de supériorité :

« Ma famille a fréquenté pendant plusieurs années un Centre d'Umbanda, et j'ai dû vivre avec cela de très près, mais grâce à Dieu je n'y ait pas adhéré ». LIA, 40 ans

« J'ai cherché une autre religion avant de retrouver le Seigneur. J'ai commencé à fréquenter la *macumbaria*, et lorsque je suis arrivée au Candomblé [sic], une personne possédée m'a dit : 'Arrache-toi d'ici, toi t'appartiens à l'autre côté !' Même le diable ne voulait pas de moi ! Je suis sortie de là très confuse... Je me suis dit, je pense qu'il va falloir chercher plutôt Dieu, parce que même le diable ne veut pas de moi ! » LIANA, 36 ans

« Je fréquentais un centre de Candomblé. Je ne savais pas ce que c'était (...) quand j'y allais, je pensais que c'était une religion, parce que l'on parlait de Jésus. Mais j'y ai vu plein de choses bizarres donc j'ai changé d'avis. Une fois, je n'étais pas bien et j'y suis allé avec mon mari, on m'a amené à une salle (...) où il y avait des choses très étranges. Des crânes, des aiguilles. Ça m'a fait réfléchir et je me suis dit : Je pense que Dieu n'est pas ici. Mais j'étais curieuse, donc j'ai demandé à un auxiliaire du *pai de santo* ce que cela signifiait (...) il m'a dit que des fois, il y a des personnes qui allaient au centre pour commander une sorcellerie pour rendre une autre personne folle, ou pour séparer un couple. Alors je me suis dit que Dieu ne nous apprend pas ce genre de chose, n'est-ce pas ? » MARIAN, 45 ans

Selon cette conception, la propre conversion au pentecôtisme, notamment lorsque l'individu a déjà fait partie d'une religion afro-brésilienne, peut être comparée au projet politique de blanchiment de la population brésilienne. Symboliquement, il s'agirait d'abandonner les racines africaines qui font partie de l'histoire collective de toute personne noire ou métisse au Brésil, pour *renaître*, en donnant ainsi une autre interprétation à la rupture totale avec le passé que son censés opérer les nouveaux convertis (Birman; Machado, 2012). Cette rupture est concrétisée dans les conversions de genre et « race » que nous avons analysées lors du chapitre précédent, une fois que les projets de genre proposés par le pentecôtisme sont nécessairement historiquement « blancs », même si les corps des fidèles qui les incarnent sont racisés.

Nous avons déjà abordé les caractéristiques principales des offres pentecôtiste et féministe, ses visions de monde et ses explications des difficultés rencontrées par les femmes, ainsi comme les solutions proposées pour surmonter ces difficultés. Ici, nous proposons de comparer les deux offres par le biais de six points d'analyse qui se sont démarquées particulièrement lors des entretiens et des observations réalisées à São Paulo : les problèmes qui suscitent l'adhésion à l'une des offres ; la dimension émotionnelle de l'expérience ; l'explication des difficultés ; le coût d'adhésion ; l'accessibilité et la disponibilité de l'offre et le type de solution proposée.

En ce qui concerne les problèmes qui amènent les femmes des periferias à chercher soit l'offre pentecôtiste, soit l'offre féministe – ou, tout simplement, à chercher de l'aide auprès de connaissances ou d'institutions qui, par la suite, les orientent vers l'une de ses offres –, les problèmes de conjugalité constituent un champ commun, mais dont les enjeux sont particuliers à chaque offre. Alors que l'offre pentecôtiste proposera des solutions dans l'objectif d'améliorer, voire de tout simplement éviter la rupture du mariage, l'offre féministe se centrera de manière plus importante à rendre possible l'émancipation de la femme par rapport à la relation, en la soutenant dans une démarche de séparation et de reconstruction de sa vie. A part cela, les femmes tendent à chercher auprès du pentecôtisme des solutions à toute sorte de problèmes, comme des problèmes de santé d'elles-mêmes ou d'un proche et aussi des problèmes d'ordre financière causés souvent par la perte de la stabilité économique. Cela n'est pas le cas de celles qui cherchent le féminisme, dont la plupart est surtout motivée par la perception de l'injustice dans les problèmes qu'elles retrouvent dans leur vie quotidienne ; ces problèmes ne sont pas seulement d'ordre familiale, mais également lié à des discriminations diverses, vécues ou observées, et à la perception de ces discriminations comme systémiques. Ceci est le cas, par exemple, de nombreuses femmes inscrites aux formations de l'União de Mulheres de São Paulo, qui se sont intéressées par le féminisme après la constatation de l'existence d'inégalités systémiques et non justifiées, qui entravent leur vie et celle de leur entourage – la pauvreté, les discriminations, les violences, le manque d'accès à des services publics. En d'autres mots, si les problèmes retrouvés par les femmes des periferias ne sont pas très différents en soi, ce sont des manières fondamentalement différentes de les appréhender qui les amène à chercher de l'aide auprès d'une offre ou de l'autre.

Egalement partie de leur quête de support auprès des offres de résolution de problèmes, la dimension émotionnelle de leur expérience est, souvent, ce qui fait que l'intérêt par une offre devienne une adhésion à long terme. Ici, les différences entre les offres pentecôtiste et féministe sont moins démarquées. Le support émotionnel offert par le pentecôtisme comme par le féminisme comprend une importante dimension de partage, d'extériorisation d'émotions et d'expériences difficiles, qui, de cette manière, sont moins lourdes à porter. Lors de nos entretiens, le sentiment d'être accueillie, écoutée et comprise a été évoqué par des femmes pentecôtistes tout autant que par des femmes engagées dans des associations féministes ; les deux offres sont capables de créer un environnement de « refuge » et de support émotionnelle, quoique cela ne soit pas systématique et que, dans le cas de l'offre pentecôtiste, ce support émotionnel soit fréquemment déterminé par la souscription de l'individu aux normes de l'église.

Toutes les deux offres apportent aussi des manières d'expliquer les souffrances. Sur cet aspect, elles s'opposent. Le pentecôtisme propose des explications de base spirituelle, qui s'appuient sur la Théologie de la Prospérité, comme nous avons vu plus haut ; ainsi, toute souffrance a une origine transcendante, une fois que les individus et tout le monde matériel sont en permanence sous l'influence de forces spirituelles. Visiblement, cette conception du monde oriente les solutions proposées par les églises pentecôtistes, qui sont toujours liées à l'idée de la conversion religieuse ; l'objectif étant la transformation de l'individu qui, laissant derrière son passé de péchés, s'ouvre vers un futur où il suit le chemin déterminé par Dieu. En échange, il reçoit de nombreuses bénédictions qui lui transforment la vie dans son intégralité et, à la mesure que d'autres – ses amis, sa famille, ses collègues – s'aperçoivent de ces changements, eux aussi sont inspirés à la conversion – ainsi, à travers l'individu, petit à petit, la société est améliorée. Le réel ainsi si présente comme étant stabilisé par la suprématie de ces forces qui dépassent de loin la compréhension humaine ; tout ce qui se passe, à niveau individuel ou global, peut être expliqué – et résolu – par l'intervention divine.

Les explications des souffrances apportées par l'offre féministe s'avèrent beaucoup moins rassurantes. Le réel est présenté comme complexe, contradictoire, et dépendant non seulement de l'action individuelle mais surtout de l'action collective pour le modifier ; les difficultés rencontrées par les femmes dans leur quotidien sont ainsi inscrites dans un contexte social de rapports inégalitaires, historicisés. Il n'existe pas, dans cette vision du monde, aucun raccourci, aucune solution simple et immédiate pour ces difficultés. Il n'existe pas de “guerre spirituelle” entre deux êtres intangibles, mais de combats constants dans une aréna publique entre les

intérêts contradictoires d'acteurs sociaux et institutions. En contrepartie, la majorité des enquêtées faisant partie d'une association féministe reportent un véritable *empowerment*, qui se traduit par une capacité amplifiée d'action sur le monde réel et social, à niveau individuel et collectif.

Ainsi, en général, les solutions apportées par le féminisme se centrent autour de l'engagement militant dans des divers domaines de la vie sociale, dans l'objectif d'y opérer une transformation possible à long terme, vers des rapports de pouvoir de moins en moins inégalitaires.

Les conditions d'adhésion au pentecôtisme sont très peu coûteuses au Brésil, un pays marqué par une religiosité et spiritualité présentes à tout niveau de la vie sociale. Grâce au succès du pentecôtisme depuis les années 1970, aux transmissions via télévision, radio et internet des cultes, et à l'augmentation de fidèles, les personnes savent, du moins à niveau superficiel, ce que les attends à l'intérieur de ces églises ; malgré les divergences entre les courants religieux, la plupart des adultes brésiliens a été socialisée aux valeurs chrétiennes et conservatrices de l'église catholique par défaut. Il n'y a pas de grandes surprises derrière les portails des églises pentecôtistes.

Cela n'est pas le cas des associations féministes. D'après certaines des enquêtées, notamment celles associées à ASBRAD, une ONG engagée dans l'assistance à des femmes défavorisées dans des situations de violence familiale – en contrepartie à l'association UMSP, dont les actions se concentrent en l'offre de formations et au militantisme sous la forme d'actes publics –, elles ne savaient pas quoi espérer d'une association féministe. Quelques-unes entre elles ne connaissaient pas le mouvement féministe, comme nous l'avons établie dans notre troisième chapitre. Cela fait que le coût d'adhésion à une association féministe soit considérablement plus élevé, ne serait-ce que parce qu'il s'agit d'une démarche vers un terrain peu connu.

En termes des conditions demandées pour l'adhésion, les églises pentecôtistes exigent un engagement très important de ses fidèles – l'assiduité, le baptême, la dîme, etc. –, ce qui pourrait décourager certains individus ; mais pour les associations féministes, il n'existe pas d'exigences d'engagement à ce niveau. Egalement, les féminités marginalisées – non hétérosexuelles et trans – retrouvent dans ces associations un coût d'adhésion beaucoup moins important que chez l'offre pentecôtiste, dont les idées essentialistes du genre et de la sexualité font des églises un espace où ces femmes ne peuvent pas être acceptées.

Finalement, un dernier point de comparaison et de distinction entre les offres féministe et pentecôtiste réside dans l'accessibilité et la disponibilité des offres. Selon une enquête basée sur les registres des taxes foncières réalisée par Pindograma, site de journalisme de données, le nombre d'églises évangéliques dans la ville de São Paulo a augmenté de 34% entre 2011 et 2021, dont 50,8% sont des églises pentecôtistes¹²². L'enquête montre aussi que ces nouveaux temples ont été majoritairement créés dans les régions plus défavorisées de la ville – les périphéries Sud, Est et Nord : il s'agit de la « ceinture pentecôtiste » (Mafra, 2011). Cela fait que les périphéries urbaines de São Paulo présentent une offre pentecôtiste particulièrement dense.

A propos des associations féministes, après Novellino (2006) très peu d'études se sont intéressées à cartographier leur mouvement – croissant, décroissant ou stabilisé – au Brésil, malgré l'importance qui a pris le mouvement au cours de la dernière décennie. En nous appuyant sur l'article de Justus, Romancini, et Castilho (2019), qui s'intéresse au MAMU, site actif entre 2014 et 2016, dont la proposition était de créer une carte d'associations « pour les femmes » dans tout le territoire brésilien, nous pouvons affirmer qu'au moins 119 associations avec ces caractéristiques existent dans l'état de São Paulo, ce qui fait de cette région la meilleure fournie en termes d'association orientées vers les femmes. Il n'est cependant pas possible de savoir où se situent les associations de São Paulo, et quels sont leurs spécificités – sont-elles des associations féministes ou non, quel est leur approche en termes d'accueil et prestation de services. Le manque de ces données nous laisse entrevoir un terrain encore peu connu, y compris des sciences sociales, peut-être en raison de sa fragmentation et de la précarité des associations – le site MAMU, par exemple, quoique encore en ligne, n'est pas actualisé depuis 2016, année où l'association responsable de sa construction, Casa de Lua, a fermé ses portes en raison de difficultés financières (Justus, Romancini et Castillo, 2019). Cela représente bien l'absence, le manque d'informations qui entourent les associations féministes au Brésil et qui rend l'offre féministe peu accessible aux femmes – notamment celles qui ne sont pas déjà insérées dans un contexte favorisant leur adhésion à une association (lycées, universités, syndicats, certains métiers).

Internet a, certes, facilité l'accès à cette offre féministe et à l'aide qu'elle peut apporter à des femmes défavorisées sous la forme de support juridique, psychologique, social et médical, vu que des nombreuses associations sont présentes sur les réseaux sociaux ou accessibles à

¹²² NUNES, F. (2021) « Um novo templo a cada semana », Revista Piauí, 16 mars. Disponible sur : <https://piaui.folha.uol.com.br/um-novo-templo-toda-semana/> Consulté le 16 décembre 2022.

travers des moteurs de recherche. Le problème demeure pourtant le même : il est nécessaire de savoir comment rechercher et trouver cette aide. Au contraire des églises pentecôtistes, l'offre féministe est difficilement repérée dans l'espace public, très peu présente dans les médias traditionnels, et se concentre surtout dans un milieu académique et/ou militant qui n'est pas toujours accessible – et même identifiable – par des « laïcs ».

Nous pouvons ainsi résumer la comparaison entre les deux offres :

Tableau 7 : Comparaison entre les offres pentecôtiste et féministe

	Offre pentecôtiste	Offre féministe
Problèmes amenés par les femmes	Difficultés conjugales qui peuvent ou non inclure des différentes formes de violence ; problèmes dans les relations familiales ; problèmes de santé physique ou mentale ; problèmes financiers.	Diverses formes de violence ou discrimination vécues ou observées. Perception des inégalités de genre en termes d'injustice. Problèmes liés à ces rapports de genre, nécessitant l'aide de professionnel.les spécialisées. Envie de contribuer à une transformation de la société.
Dimension émotionnelle de l'expérience féminine	Quête de solidarité, entraide, liens de confiance, rassurance, de sens/objectif pour la vie et explication pour la souffrance.	Quête de solidarité, entraide, liens de confiance, rassurance, de sens/objectif pour la vie et explication pour la souffrance.
Explication des difficultés	Religieuse : théologie de la prospérité. Le réel se présente comme stabilisé, obéissant aux interventions d'agents transcendants	Séculaire : inégalité des rapports de pouvoir. Le réel se présente comme complexe et contradictoire,
Accessibilité et disponibilité	Très accessible, en raison du nombre croissant d'églises pentecôtistes situées notamment dans les périphéries urbaines, comprenant à la fois les grandes églises multinationales et les petites églises « de quartier ». Alors que les heures d'ouverture	Moins accessible, du fait que les associations féministes sont considérablement moins nombreuses que les églises pentecôtistes. Egalement, les formes d'action des associations sont très variables, et elles ne sont pas

	de ces églises varient, de nombreuses d'entre elles proposent des services d'accueil en permanence.	toutes à proposer des services d'accueil.
Coût d'adhésion	Très peu coûteux en raison de la forte religiosité chrétienne et du conservatisme subséquent qui imprègne la société brésilienne. Pourtant, cette adhésion suppose un important engagement personnel de temps et, souvent, financier.	Le coût d'adhésion en soi n'est pas élevé, et est beaucoup moins coûteux pour les femmes trans et non hétérosexuelles que l'adhésion au pentecôtisme. Pourtant, l'adhésion à l'offre féministe requiert nécessairement la connaissance du mouvement, ce qui n'est pas toujours le cas parmi les femmes des periferias.
Types de solutions	Conversion religieuse	Engagement militant

Analysées les deux offres qui nous intéressent, nous nous interrogerons ensuite à propos du choix largement plus important des femmes des periferias par l'offre pentecôtiste, malgré le fait que le féminisme apparaisse comme une offre du moins autant efficace, voire plus, pour résoudre les problèmes rencontrés.

XI – UNE OFFRE TOUJOURS HEGEMONIQUE EN DEPIT DE SES LIMITES

UNE QUESTION DE DENSITE ET ACCESSIBILITE : LE SUCCES DE L'OFFRE PENTECOTISTE

Loin de se laisser résumer par des impératifs simplistes, l'adhésion féminine au pentecôtisme est un phénomène social relativement complexe, et les affirmations que l'on fait sur le pentecôtisme et les effets qu'il porte sur la vie des femmes doivent être mesurées. Comme il a été le cas dans nombreuses autres études concernant l'adhésion au pentecôtisme et les rapports de genre, il est nécessaire de reconnaître la double dimension qui peut y être retrouvée : le fait que cette offre peut résoudre certains des problèmes retrouvés par les femmes des periferias de São Paulo, et, simultanément, le fait qu'elle peut aggraver certains de ces problèmes, direct ou indirectement. Comme l'affirment Lorentzen et Mira (2005):

“Le pentecôtisme n’est pas une religion qui essaie de démanteler le patriarcat de manière consciente. Il prône un patriarcat centré sur la responsabilité envers la famille. Est-ce possible que cette réinvention et transformation défie le patriarcat ? (...) Les enclaves pentecôtistes vont-elles traduire leurs actions en termes de pression politique envers des transformations sociales plus larges ? »¹²³

La réponse, du moins dans le cas brésilien, est non – les églises pentecôtistes, en général, ne sont pas des agents de pression politique dans le sens d’une transformation sociale qui menacerait le patriarcat. Bien au contraire ; le bloc évangélique est un défenseur du status quo.

Lorsque Andrea Dworkin (1983) s’intéresse aux femmes conservatrices dans son livre *Right-Wing Women*, elle affirme – en défendant des idées similaires à celles de Kandiyoti (1988) lorsqu’elle décrit le « marché patriarcal » de type classique – que certaines femmes choisissent de s’associer à des hommes conservateurs, d’assumer une position subordonnée, en raisons des bénéfices que cette soumission leur apporte : de la sécurité matérielle, de la protection des autres hommes et de l’exploitation capitaliste, des privilèges politiques – ces derniers concernant notamment l’importance des femmes en tant que mères. Le conservatisme religieux, pour Dworkin, est particulièrement efficace pour convaincre les femmes que leur seule option pour vivre dignement, pour être respectées, il est en adhérent aux impératifs biologiques qui font d’elles des mères, à la condition, évidemment, que cela se passe dans un cadre matrimonial :

« La religion revêtit les femmes d’une grâce à la fois réelle et magique où les fonctions féminines de genre [*sex-class*] sont formellement honorées, soigneusement expliquées, et exploitées dans des limites claires et règlementées. »¹²⁴

Que les églises prêchent un patriarcat plus orienté vers la famille ne diminue en rien leur conservatisme, leur défense d’un familiarisme qui, en guise de modernisation, permet – et encourage – les études et le travail des femmes, sans pour autant les reconnaître comme les égales des hommes, sans les reconnaître comme des individus à part entière. Une femme, sans

¹²³ “Pentecostalism is not a religion that self-consciously attempts to dismantle patriarchy. It promotes a patriarchy that emphasizes full responsibility for the family. Is it possible that this reinvention and transformation threatens patriarchy? (...) Will Pentecostal enclaves translate their actions into political pressure and larger social transformations?” Lorentzen ; Mira, 2005. Traduction libre.

¹²⁴ « Religion shrouds women in real as well as magical grace in that the sex-class functions of women are formally honored, carefully spelled-out, and exploited within clear and prescribed boundaries. » Andrea Dworkin (1983), *Right-Wing Women: The Politics of domesticated females*, p. 190. Traduction libre.

la supervision d'un homme – ou peu disposée à se mettre sous la surveillance d'un homme –, est corrompue et sans valeur. Ce n'est que dans un rôle d'épouse et de mère qu'elle peut retrouver sa place, l'unique – d'où les « programmes disciplinateurs » (Teixeira, 2014), les conversions de genre et « race », le découragement au recours au divorce, l'insistance sur l'essentialisme de genre et, en résumé, l'antiféminisme qui caractérise, en général, les discours des dirigeants pentecôtistes. Ce n'est pas surprenant, donc, le support massif de leaders pentecôtistes par Jair Bolsonaro, comme l'expliquent Mariano et Gerardi (2019), lors des élections présidentielles de 2018 :

« Des leaders évangéliques ont soutenu Bolsonaro, avant tout, pour le considérer le représentant légitime de leurs valeurs et capable de vaincre l'ennemi qu'est le PT, et les dangers qu'on leur attribuait : implanter le communisme, persécuter les chrétiens, abolir le droit des parents d'éduquer leurs enfants, réorienter la sexualité des enfants, détruire la famille. Robson Rodovalho, de l'église Sara Nossa Terra, résume : Bolsonaro est “le seul qui a empoigné le drapeau de la vie, de la famille, de l'église, du libre marché, de l'école sans parti et contre l'idéologie du genre”. »¹²⁵

En vue de cette posture, il est pertinent de se demander pourquoi elle reste toujours si importante et hégémonique parmi les femmes des periferias de São Paulo, et de manière générale, auprès des populations défavorisées.

Conformément à ce que nous avons vu dans ce dernier chapitre, il existe des limites aux deux offres analysées. Mais il existe entre elles un point fondamentalement différent, qui concerne leurs propres objectifs en tant qu'offres de résolution de problèmes. Au contraire de l'offre féministe, dont les efforts sont franchement concentrés dans le but d'améliorer les conditions de vie féminines, en vue des inégalités de genre – et, de manière subséquente, des inégalités de sexualité, de « race », de classe sociale etc. – qui ont un important impact sur leur vie, l'offre pentecôtiste propose plutôt des solutions à tout problème et difficulté rencontré par l'intégralité des individus. Cette offre se place ainsi dans une dimension d'universalité globale, en raison du principe religieux qui l'oriente et qui se base sur l'intervention de Dieu sur les vies

¹²⁵ « Líderes evangélicos apoiaram Bolsonaro, acima de tudo, por considerá-lo representante legítimo de seus valores e capaz de derrotar o inimigo petista e os perigos que lhe atribuíam: implantar o comunismo, perseguir os cristãos, abolir o direito dos pais de educar os filhos, reorientar a sexualidade das crianças, destruir a família. Robson Rodovalho, da Sara Nossa Terra, sumariza: Bolsonaro é o “único que empunhou a bandeira da vida, da família, da igreja, da livre economia, da escola sem partido e contra a ideologia de gênero”.» MARIANO, R., GERARDI, D. (2019) « Eleições presidenciais na América Latina em 2018 e ativismo político de evangélicos conservadores », Revista USP, p. 69. Traduction libre.

humaines ; en agissant ainsi comme médiatrice de l'action divine, l'église pentecôtiste se présente comme une solution unique, la seule réponse nécessaire.

Concrètement, nous l'avons déjà vu, les solutions proposées par l'offre pentecôtiste se centrent autour de l'idée de la conversion religieuse. En cela, cette offre est profondément individualiste, une fois que la réponse à tout problème est tenue comme étant de caractère individuel : l'individu impie – exposé, par son éloignement de Dieu, à toute sorte d'intervention spirituelle ou diabolique – renaît « en Dieu ». Dans certains cas, la transformation comportementale qui s'ensuit à la conversion peut, effectivement, résoudre ou améliorer des situations spécifiques dans la vie des fidèles ; ceci est vrai notamment dans les cas analysés par Machado (1996) et Brusco (1995). Mais la seule conversion ne peut pas, concrètement, résoudre des problèmes dont l'origine est plutôt sociale ou systémique – des problèmes auxquels sont particulièrement exposées les femmes des *periferias* –, auxquels l'offre pentecôtiste ne peut pas répondre, et ne peut pas reconnaître, du fait de sa vision de monde non sociale, où acteurs sociaux ne sont plus que des esprits matérialisés, dont les conditions de vie matérielle et émotionnelle reflètent tout simplement leurs affinités spirituelles.

Sa position hégémonique peut ainsi être expliquée davantage par la densité de l'offre pentecôtiste que par l'efficacité avec laquelle elle répond aux problèmes ramenés à aux églises par des individus. Depuis les années 1970, progressivement, l'espace public et médiatique brésilien s'est retrouvé saturé par l'offre pentecôtiste, une position qui n'aurait pas pu être atteinte sans les affinités néolibérales qui caractérisent la Théologie de la Prospérité. En se présentant comme possible solution de *tout* problème rencontré par *tout* individu (vu que tout problème ne peut qu'être d'ordre spirituelle), le pentecôtisme détient ainsi un étrange monopole, celui d'une conception cosmologique de l'expérience humaine, où il existerait, au lieu de la fragmentation caractéristique d'un monde rationalisé, une seule dimension à cette expérience.

En spécial dans les classes populaires, où d'autres offres de résolution de problèmes, celles-ci spécialisées dans la résolution de problèmes spécifiques, peuvent ne pas être directement accessibles, le pentecôtiste peut être vu comme un « remplacement » aux services publics et privés absents. Cela est dû, nous le réaffirmons, à la Théologie de la Prospérité. Le fait est que cette théologie opère un étrange amalgame où non seulement des inégalités et discriminations systémiques, les maladies, mais aussi les défis courants de la vie, sont présentés comme des anomalies, des évidences d'un échec de l'obéissance ou de la foi. Cette conception des problèmes et difficultés est incompatible avec les solutions – certes fragmentées et

imparfaites – proposées par les différentes ressources disponibles dans la société, certaines desquelles sont accessibles à des femmes défavorisées à travers le travail des associations féministes, comme dans le cas de l'association ASBRAD. En simplifiant au maximum les complexités inhérentes aux expériences des individus, le pentecôtisme se présente comme une solution « all in one », ce qui explique en partie son succès.

La densité de l'offre pentecôtiste dans les périphéries urbaines de São Paulo, pourtant, est encore plus importante pour comprendre son hégémonie ; mais cette densité ne serait pas possible si les églises pentecôtistes n'étaient pas particulièrement profitables économiquement. Exonérées notamment d'impôts fonciers et sur les dons d'argent réalisés par les fidèles – qui constituent souvent les « sacrifices » qui déclenchent l'intervention divine –, certaines églises pentecôtistes sont considérées par certains auteurs (Oro, 1992 ; Prandi, Pierucci, 1996) comme des entreprises à des fins lucratives, particulièrement en raison du fait de l'adoption d'une logique marchande dans ce milieu religieux, comme l'explique Mariano (2008), de la mise en place d'un modèle entrepreneurial de management et de stratégies de marketing. Cette conception de l'église en tant qu'entreprise non seulement nous aide à comprendre l'aspect financier qui a permis l'expansion et le développement de l'offre pentecôtiste, mais aussi l'émergence de tant de nouvelles églises, une fois qu'elle se présente comme une voie professionnelle possible.

Dans ce contexte, d'autres offres de résolution de problèmes ont tendance à être invisibilisées. Cela est d'autant plus vrai dans le cas de l'offre féministe, en raison de sa précarité générale et du coût d'adhésion. L'adhésion à une église pentecôtiste n'offre aucun défi, ne présente aucune étrangeté dans le contexte social brésilien, dont l'héritage catholique et la présence de la colonialité du pouvoir offrent un terrain fertile aux discours conservateurs. Dans le cas du féminisme, au contraire, toute démarche d'adhésion requiert forcément un espace de questionnement de ce conservatisme ou, du moins, de certaines valeurs conservatrices ; or, l'intense polarisation politique qui marque le Brésil depuis le milieu des années 2010 a efficacement promu l'idée d'une opposition fondamentale entre christianisme et féminisme, et a fomenté des violents discours antiféministes parmi les groupes conservateurs brésiliens, y compris parmi les évangéliques (Sales ; Mariano, 2019). La question des droits reproductifs, spécifiquement, constitue un enjeu utilisé fréquemment par des groupes et représentants évangéliques pour diaboliser les féministes (Luna, 2014). Dans les milieux conservateurs évangéliques, où les femmes sont respectées seulement à la mesure qu'elles performant un rôle de genre spécifique, les féministes sont l'antithèse des femmes-mères

pentecôtistes : non seulement en raison de leur militance pour l'accès à l'IVG, mais parce que dans leurs efforts de se définir en tant que des êtres complètement humains au-delà de leur genre, les féministes nécessairement réclament une existence dans leurs propres termes et des structures sociales qui la garantissent. Si la femme vertueuse pentecôtiste est définie par sa soumission, son sacrifice, son altruisme, la féministe est vue comme rebelle et égoïste. Face à ce conservatisme et aux désinformations concernant le mouvement féministe, il n'est pas difficile à comprendre pourquoi l'offre féministe de résolution de problèmes est beaucoup moins populaire que le pentecôtisme, malgré son efficacité en tant qu'offre de résolution de problèmes.

Nous défendons ainsi que le succès et l'hégémonie de l'offre pentecôtiste dans les périphéries urbaines de São Paulo est moins lié à son efficacité lors de répondre à leurs problèmes, mais par la densité de cette offre et sa subséquente capacité d'occulter d'autres offres, dont le féminisme. Cependant, il est nécessaire comprendre que le pentecôtisme peut être – et il l'est – une ressource importante pour répondre aux nécessités pratiques¹²⁶ des femmes des periferias.

NEGOCIATIONS AVEC LE PENTECOTISME : DES PROFILS « HYBRIDES »

Olivia, qui a 37 ans et fréquente une église pentecôtiste avec son mari depuis 2 ans, est d'accord que l'homme soit à la tête de la famille, mais, dans les faits :

« La tête et le corps doivent marcher ensemble. Donc même si l'homme est la tête de la famille, les deux [époux] doivent commander. Mon époux travaille, et moi, je travaille aussi, j'ai deux emplois. Alors les décisions il faut qu'on leur prenne ensemble, en binôme. Ce n'est pas seulement lui qui décide, c'est nous deux, pour la famille. »

Les rapports de genre entre Olivia et son mari semblent assez égalitaires : tous les deux travaillent, mais, de manière à poursuivre un emploi qui l'intéresse davantage – la mode –, Olivia a pris un deuxième emploi, et par conséquent il est son mari qui s'occupe des tâches ménagères et des enfants – un travail que les pentecôtistes considèrent comme essentiellement

¹²⁶ Molyneux, 1985.

féminin. Cela semble contredire ce que dit Machado (1997) par rapport à l'égalité de genre dans les couples pentecôtistes :

« Le principe de l'égalité est rappelé toujours par les dirigeants religieux pour que les femmes se sentent aptes et encouragées à maintenir leur choix religieux, mais lorsque celui-ci est déjà garanti, le principe hiérarchique est repris à travers la doctrine elle-même. »¹²⁷

Malgré la rigidité du discours pentecôtisme, les pratiques des fidèles sont marquées par des négociations avec ces règles et avec le rapport hiérarchique dans les couples. Les enquêtées pentecôtistes ont été presque unanimes dans leur défense de l'autorité masculine dans le foyer, mais de nombreuses entre elles défendent également l'égalité de genre, comme Marian, femme de ménage pentecôtiste de 45 ans :

« Je trouve que l'égalité est importante pour moi : il faut que ce soit important, parce que de la même manière que les hommes font ce qu'ils veulent, nous aussi on a envie. Il fallait que tout soit pareil. Il y a des hommes qui parfois n'acceptent pas, ne veulent pas que les femmes vivent à leur propre manière (...) donc souvent il n'y a pas d'égalité dans la société. Parfois les hommes battent les femmes parce qu'elles ne font pas ce qu'ils veulent. Il faut que les hommes l'acceptent [l'égalité hommes-femmes] parce qu'aujourd'hui les femmes travaillent, elles font tout ce que font les hommes. »

Rogério, son époux, dit qu'il croit que cette égalité entre hommes et femmes ne va jamais avoir lieu parce que les femmes sont « même bibliquement, plus fragiles ». Marian lui répond :

« Mais je pense que la femme est en train de se dépasser, avant elle n'avait pas toute cette force, mais puisqu'elle a vu que l'homme veut toujours passer devant, elle a commencé à bouger. Elle a montré ce qu'elle peut faire. Tu vois bien qu'avant il n'y avait pas de femmes dans la politique, il n'y avait pas de femmes dans plein de types de travail et maintenant elles sont partout ! »

¹²⁷ « O principio da igualdade é lembrado sempre pelos dirigentes religiosos para que as mulheres se sintam aptas e encorajadas a manter a escolha religiosa, mas quando esta já se encontra garantida o principio hierarquico é retomado através da propria doutrina. » Maria das Dores Campos Machado (1996), op. cit. p 199. Traduction libre.

Marian et Olivia font toutes les deux partie de couples pentecôtistes – dans les deux cas, les deux époux fréquentent l'église ensemble et partagent des valeurs qui y sont prêchées ; même dans ce cas, des notions féministes d'égalité de genre semblent s'être immiscées dans leur vision de monde. Ainsi, malgré leur adhésion à l'idée de l'autorité masculine, cette adhésion permet quand même des négociations avec le néopatriarcat proposé par le pentecôtisme.

Pareillement, malgré l'expérience de certaines femmes, qui ont trouvé chez le féminisme un « remplacement » à la religion, ces deux offres peuvent apparaître à d'autres femmes comme appartenant à des plans différents, ce qui permettrait non seulement des négociations avec le pentecôtisme mais la construction de solutions « hybrides ». En d'autres mots, ce qu'est apporté par le pentecôtisme est différent de ce qu'est apporté par le féminisme, et, de cette manière, ces offres ne sont pas en concurrence proprement dite – elles n'agissent pas sur les mêmes parties de la vie de l'individu.

Au début de ma recherche, l'idée que le féminisme puisse remplacer la religion en ce qui concerne la constitution d'un système de support et de résolution de problèmes, notamment pour les femmes, m'a semblé une question intéressante et pertinente. J'avais cru retrouver des femmes ayant ce parcours, du pentecôtisme vers le féminisme, dans les associations féministes où j'ai réalisé des observations, mais j'ai remarqué que, plus souvent, le féminisme s'insérait dans une autre « case » que le pentecôtisme, ou que la religion de manière générale. Dans l'association ASBRAD, par exemple – une association spécialisée dans l'aide à des femmes en situation de violence et vulnérabilité, dont le militantisme apparaît comme secondaire –, toutes les enquêtées continuaient à fréquenter une église – elles étaient en majorité pentecôtistes – malgré leur fréquentation de l'association. Il était, d'ailleurs, selon la psychologue Rose, important de ne pas construire le travail de l'association en opposition à la religion des participantes, mais d'essayer de conjuguer le travail psychologique à leurs croyances.

Le récit de Marlene, technicienne de radiographie, 37, pentecôtiste, qui a cherché l'aide de l'association en raison des problèmes de toxicomanie de son fils adolescent, montre bien ce décalage entre ce que lui apporte l'église et ce que lui apporte ASBRAD :

« Je vais à l'église évangélique parce que c'est à côté, et on a construit une belle famille [entre fidèles] là-bas, ils m'ont donné beaucoup de force, ils m'ont toujours aimée même sans que je le mérite... car je suis un être humain, j'ai plein de défauts. Mais ils ont toujours cru que j'arriverais à améliorer ma vie. (...) Quand on s'accroche à Dieu, tout change. Parce qu'il est le seul qui te fait comprendre que même si t'es blessé, tout va changer. Parfois des choses mauvaises arrivent, mais

c'est de là qui vient la transformation. C'est de la douleur que les bonnes choses fleurissent. Malheureusement c'est comme ça. Je l'apprends tous les jours, ça. (...) Je deviens plus forte et j'apprends à être une meilleure personne, parce que moi aussi, j'ai été très égoïste, et je le suis encore. (...) D'ailleurs je suis retournée chez ASBRAD parce que je me suis rendu compte que j'étais en train d'essayer de tout contrôler. (...) j'ai donc décidé de demander de l'aide, et là-bas j'ai compris que je ne peux contrôler les autres, chacun vit sa vie, chacun a son procès. Je ne peux pas exiger que [mon fils] change. (...) J'ai eu mon temps pour mûrir, et ce n'est que maintenant que je sais faire des meilleurs choix ; alors mes enfants, eux aussi ils auront leur temps. »

Pour Marlene, l'église lui apporte un support différent de celui qu'elle retrouve à ASBRAD : la première prend la forme d'un amour divin, inconditionnel, qui se manifeste à travers sa « famille » de l'église, malgré tous les défauts que Marlene, ancienne toxicomane, voit en elle-même. A l'association, elle apprend à mieux vivre avec ses deux enfants adolescents, à essayer de comprendre et à respecter les choix qu'ils font, tout en étant une bonne mère pour eux. Il est même problème qui l'a amené à l'église et à une association de femmes, mais ce que lui apporte chacune des offres contribue à une sorte de solutions hybride, qui, pour le problème de Marlene, ne se contredit pas – l'amour qu'elle reçoit à l'église est le même qu'elle dirige vers ses enfants.

A l'União de Mulheres de São Paulo, cette conciliation entre féminisme et religion était moins fréquente, l'association étant plus radicalement anticléricale et contre toute forme d'oppression patriarcale ; quand bien même, certains membres conciliaient et compartimentaient leur croyance religieuse et leur lutte sociale, malgré les contradictions qui pourraient exister entre elles et qui concernaient de manière particulier les droits reproductifs des femmes. Iara, coordinatrice de l'UMSP et de religion spirite, explique ainsi son positionnement:

“Je n'ai aucun problème avec mes croyances, et je suis en faveur [du droit à] l'avortement. Dans le spiritisme, il n'y a qu'un seul cas où l'avortement est accepté, c'est lorsque la vie de la mère est en danger (...) mais pour moi, je crois que lorsqu'il y a de la violence sexuelle, [la femme] ne doit pas être obligée de garder le bébé. Si on demande mon opinion, je la dis, je comprends que certaines personnes [de ma religion] ne l'acceptent pas, mais de mon point de vue, je pense qu'on ne doit pas être obligée à porter un enfant qu'on ne veut pas. Je ne crois pas lorsqu'on dit qu'il faut l'avoir et puis le faire adopter, car la plupart des enfants ne sont pas adoptés. (...) Moi si j'étais tombée enceinte après une agression sexuelle, je pense que je ne garderais pas l'enfant... mais après, et c'est là où on a besoin du féminisme, il faut que les femmes puissent faire leur propre choix. »

Comme pour Marlene, Iara a recours en même temps à des visions du monde très différentes, toutes les deux ayant été partie de sa vie depuis l'enfance – ses parents, tous les deux noirs, lui ont toujours inculqué un sens politique de reconnaissance de sa position en tant que femme noire, et lui ont également amenée à l'église spirite. Dans son cas, il n'y a pas vraiment la quête d'une solution pour un problème spécifique, qui serait donc résolu par ces deux offres en concomitance ; mais nous pouvons supposer que ces deux aspects de sa vie se sont souvent conjugués lorsqu'elle a eu des problèmes à résoudre. Iara essaye de concilier ses deux adhésions en essayant de toujours questionner les dogmes religieux mais aussi ce qu'elle appelle les « dogmes » du féminisme et du mouvement noir, dont elle et sa compagne font partie. Elle dit occuper souvent une position peu confortable « entre deux chaises », mais elle ne veut s'enfermer ni dans sa religion ni dans sa politique, mais rester ouverte aux différentes possibilités qu'elles apportent. Le fait qu'elle soit pour l'IVG, pourtant, montre que, au moins en ce qui concernent les droits reproductifs, c'est la vision féministe qui lui paraît plus importante.

Evidemment, la double adhésion ne fonctionne pas toujours. Tereza, de 20 ans, étudiante en danse et pentecôtiste depuis 4 ans, considère plutôt la religion comme son Nord :

« Avant de commencer à fréquenter l'église, je me considérais féministe, et même au tout début [de ma conversion], je me considérais encore comme féministe, c'est après un certain temps que j'ai compris que lorsqu'on se déclare comme faisant partie d'un mouvement, cela signifie qu'on est d'accord avec tout ce que ce mouvement défend. Moi, par exemple, je suis contre l'avortement. C'est quelque chose que je ne suis vraiment pas d'accord, et je suis sûre que si je dis ça et je me déclare féministe, il y aurait un énorme conflit ; parce que je ne peux pas être d'accord avec l'avortement et être aussi évangélique. (...) Je pense qu'il y a d'autres solutions [à une grossesse involontaire], cela dépend de chaque cas... mais pour moi, je crois qu'il y a une raison pour tout. Même pour les choses négatives qui arrivent. Du coup je ne peux pas me déclarer féministe. »

Pour Tereza, le point de vue religieux est ce qui lui paraît plus important et, de ce fait, elle a renoncé au féminisme, malgré le fait qu'elle « aime beaucoup ses idées et [soit] très d'accord avec elles », en ce qui concernent les questionnements autour des inégalités de genre. Pourtant, même si elle ne considère plus comme féministe, il est clair que certains des valeurs typiques à ce mouvement continuent à orienter sa vision de monde et des rapports sociaux. Elle est l'une des peu nombreuses femmes pentecôtistes que nous avons interrogées à se déclarer

contre l'idée de l'autorité masculine. Aparecida, qui fréquente la même église et qui a le même âge que Tereza, mais qui est déjà mariée à un jeune homme pentecôtiste, accepte l'idée de l'autorité masculine, tout en s'identifiant avec certains aspects du féminisme et en critiquant d'autres, qu'elle caractérise comme « en faire trop » :

« Genre, le type d'homme que dit que la femme est coupable d'être violée, ah non, pour l'amour de Dieu, son esprit est fermé à un niveau où c'est impossible de l'ouvrir. (...) Mais dans le mouvement féministe, les femmes ... parfois je pense que ça ne va pas changer grande chose, parce que lorsqu'elles commencent à faire ce type de mouvement, elles vont être trop radicales et je pense qu'au lieu d'ouvrir les yeux des gens, ça les agace. Il y a des choses qui sont de trop. (...) Je suis en faveur du mouvement [féministe], parce que, par exemple, si on parle de salaire, évidemment les femmes gagnent moins dans des postes égaux à ceux des hommes. Alors il faut lutter pour que cela n'existe plus, puisqu'on est aussi capables qu'eux... mais en faire trop c'est ridicule. J'ai une amie très proche, qui est féministe ; il y a ce dessin animé (...) « *Totally Spies* », où il y a un homme, qui est le chef, et les filles qui sont espionnes. Un de ces jours elle a commencé à se plaindre : pourquoi c'est lui le chef ? Pourquoi pas une femme ? Moi je trouve que c'est de trop, ça, genre, maintenant il y a que les femmes qui peuvent être cheffes ? Il n'y aura plus d'hommes chefs ? (...) Donc ce n'est plus une question d'égalité, c'est vouloir faire un monde où seulement les femmes commandent. Ça, je trouve un peu contradictoire. »

Malgré leurs critiques, les deux jeunes femmes reconnaissent l'importance de la lutte féministe sous certains aspects, et cela dénote leur interprétation de certaines des inégalités de femme en tant que injustes. Tereza explique également qu'elle a appris à se considérer une femme noire en étudiant le contexte des rapports de « race » au Brésil et en identifiant le racisme dans certaines de ses interactions :

« Ça m'est déjà arrivé plusieurs fois. Une fois je rentrais chez moi, j'habite une résidence à la Zone Sud, et un couple âgé, blanc, m'a dit que je n'avais pas le droit d'y entrer sans la permission [du gardien]. Ils ont dit : Il y a que les résidents qui peuvent entrer par là, (...) les travailleurs doivent parler d'abord au gardien. J'ai dit : Oui, mais j'habite ici ! Et ils m'ont regardé genre : Ah bon ? (...) Avant, je me considérais métisse [*morena*], c'est ce que j'entendais à la maison. Mais, je ne sais plus si c'est arrivé à la fac ou au lycée, j'ai appris le contexte de ces mots, *morena*, *mulata*. (...) J'ai commencé à réfléchir et oui, en effet, juste parce que ma peau n'est pas si foncée, et que mes cheveux sont raids, ça ne veut pas dire que je ne subi pas de préjugés. »

Alors que la reconnaissance de ces discriminations « raciales » systémiques n'est pas nécessairement due à l'expérience de Tereza avec le féminisme, elle dénote une vision du monde indiscutablement politisée, sociale, et qui contraste avec la vision proposée par le pentecôtisme, où tout phénomène a une origine spirituelle.

Les cas de ces femmes montrent comment l'adhésion à l'offre pentecôtiste – ou religieuse, de manière générale – ne signifie pas forcément un enfermement dans cette vision du monde. Il existe, malgré l'hégémonie de cette offre, des espaces dans la vie des femmes pentecôtistes pour des négociations avec les valeurs et les règles imposées par les églises, et même avec la vision de monde non sociale qu'elles proposent. Même si l'adhésion au féminisme n'a jamais lieu, les changements que le mouvement crée dans les mentalités – et, par conséquent, dans les pratiques – atteignent ces femmes et informent leur propre vision du monde en concomitance avec le pentecôtisme.

CONCLUSION DE LA PARTIE

La principale limite de l'offre pentecôtiste se retrouve dans son principe-guide, la Théologie de la Prospérité: si toute souffrance a une source spirituelle, alors aucune autre solution ne peut exister qu'une solution spirituelle. En déclarant cela, les églises pentecôtistes découragent ses fidèles de chercher d'autres solutions possibles aux problèmes qu'ils rencontrent. Dans le cas des femmes périphériques, dont l'adhésion religieuse au pentecôtisme est en partie liée à leur destitution et au manque d'accès à d'autres types de solution à leur problèmes, l'épuisement des solutions pentecôtistes – ou tout simplement l'incapacité d'adhérer à des valeurs qu'elles vivent comme injustes ou discriminatoires – peut entraîner des conséquences émotionnelles très négatives, bien comme un douloureux processus de déconversion.

Il est particulièrement lorsque les limites de cette offre se font évidentes que ses contradictions se font le plus visibles, et l'aspect discriminatoire du mouvement apparaît clairement. Le projet pentecôtiste, c'est-à-dire, le projet de société que le mouvement pentecôtiste vise à construire est basé sur l'instauration d'un néo-patriarcat qui reprend des principes du projet de blanchiment de la population brésilienne ; il s'agit de rétablir un ordre rigide des rapports sociaux, tout en le légitimant à travers leurs principes religieux, tenus comme universels et immuables. Si les églises pentecôtistes peuvent répondre aux besoins pratiques des femmes des périphéries, au travers du réconfort émotionnel et des conversions de genre et

« race », cela ne signifie pas cela soit leur objectif. Malgré cela, il est nécessaire reconnaître que ces églises peuvent constituer aux femmes perifericas une ressource, quoique leur succès soit moins dû à l'efficacité de cette ressource qu'au conservatisme du paysage social brésilien, terrain fertile pour le développement et hégémonisation de cette offre.

L'accès à l'offre féministe dépend fortement d'une mise en question de ce conservatisme, ce qui n'est pas toujours accessible ou intéressant pour les femmes des periferias, notamment celles qui sont plus conservatrices. Certaines d'entre elles ne connaissent pas le mouvement du tout, et par conséquent, ne sont pas au courant des ressources qu'il peut apporter. Les raisons qui mènent des femmes des classes populaires et moyennes à s'engager auprès d'une association féministe sont beaucoup moins « floues » que celles qui les mènent aux églises pentecôtistes, il s'agit d'un engagement que l'on ne fait pas par défaut mais par une profonde conviction ou nécessité. L'adhésion au pentecôtisme, au contraire, est beaucoup moins coûteuse, beaucoup plus accessible d'autant plus que ces églises sont très nombreuses, en particulier dans les périphéries urbaines.



À juger à partir de ce que nous avons établi au cours de cette recherche, nous pouvons affirmer que les femmes des periferias qui choisissent l'offre pentecôtiste de résolution de problèmes ont de bonnes raisons de le faire, alors qu'elles partagent une expérience sociale fortement influencée par le fait qu'elles sont des femmes, majoritairement noires et métisses et défavorisées, dans un pays où la colonialité est présente dans chaque niveau de la société.

Comme nous l'avons vu précédemment, le Brésil a été construit — politiquement, économiquement et socialement — sur une base de rapports inégaux, de type patriarcal. Pour que cet ordre asymétrique soit légitimé, chacun de ces groupes est construit autour d'un ensemble d'images qui justifie leur traitement et leur assujettissement. La colonialité du pouvoir — la pratique d'organiser le travail et les rapports sociaux à partir de l'idée de « race » — instaure ainsi une hiérarchie dans les rapports sociaux dont la naturalisation au fil des siècles fait que les femmes racisées sont très exposées à des différentes formes de précarité, de discrimination et de violence.

La présente recherche a permis d'apporter des réponses à nos interrogations sur les raisons qui mènent à la priorisation, de la part des femmes periféricas de São Paulo, de l'offre pentecôtiste, en comparaison avec l'offre féministe. Au début de notre recherche, nous avons vu dans ce choix un paradoxe, au regard du fait que l'offre féministe, notamment après son « éclatement » en des associations et ONGs, s'est construite autour des besoins et aspirations des femmes, y compris des femmes des periferias, et que l'offre pentecôtiste, au contraire, se construit autour d'un projet de repatriarcalisation. Pourtant, l'analyse approfondie de l'expérience sociale des femmes periféricas nous a permis d'écarter cette notion de paradoxe et de constater que le succès de l'offre pentecôtiste peut être mieux compris par la densité de cette offre que par sa nature.

Alors que l'offre pentecôtiste peut en effet, à travers notamment la mise en place de conversions de genre et « race », améliorer concrètement les conditions de vie de certaines femmes pentecôtistes défavorisées, ce qu'elles indiquent comme principales raisons du maintien de leur adhésion religieuse sont, d'un côté, la prise en charge émotionnelle qui a lieu dans les communautés religieuses pentecôtistes, et de l'autre, la réassurance qui accompagne l'adhésion à la vision du monde proposée par les églises. Il est vrai, les associations féministes offrent également une prise en charge émotionnelle à travers des groupes de parole et de soutien, mais aussi par la mise en place, à travers l'engagement politique commun, d'une communauté

émotionnelle où des sentiments de colère et d'injustice peuvent être gérés collectivement et politisés. Pareillement, au contraire des églises pentecôtistes, la prise en charge émotionnelle des associations féministes n'est pas exclusivement accessible aux femmes hétérosexuelles et elle ne dépend pas de la performance d'un type spécifique de féminité. Cependant, l'invisibilité de cette offre, sa précarité, et l'antiféminisme qui imprègne plusieurs sphères de la société brésilienne, majoritairement religieuse et conservatrice, font qu'elle soit très peu connue des femmes défavorisées. Si les espaces publics sont saturés par des églises pentecôtistes et néopentecôtistes, les associations féministes sont beaucoup moins nombreuses, et ne s'engagent pas dans les stratégies de prosélytisme employées par les églises pentecôtistes, dont les pasteurs souvent vont à l'encontre de la population locale pour l'inviter aux cultes etc. Dans ce contexte, alors que le pentecôtisme se fait connaître constamment dans les rues et dans les médias, en se déclarant ouvertement en tant que source de solutions de tout type de problème, l'offre féministe reste peu connue, peu accessible et doit être cherchée pour être trouvée.

En tenant compte de cette asymétrie, le choix que font les femmes périphériques par le pentecôtisme n'est pas un choix tout à fait informé – dans la plupart des cas, ce choix ne se fait pas en pesant les pour et les contre des offres pentecôtiste et féministe. En général, elles choisissent simplement, et de forme tout à fait raisonnable, une offre qui apparaît comme unique, et qui donne la possibilité d'une amélioration de leur situation ou problème particulier. Ainsi, nous pouvons également constater que leur adhésion au pentecôtisme s'explique moins dans le contenu de l'offre et de sa réalisation objective que par les points d'appui subjectifs éprouvés dans leur expérience sociale – ceci étant indissociablement lié à la densité et à l'accessibilité de l'offre pentecôtiste dans la vie quotidienne, ce qui donne un avantage conjoncturel à cette offre.

Certaines questions restent pourtant à préciser, et pourraient être abordées dans le cadre d'autres études, à partir de nos résultats. Tout d'abord, il serait important de questionner quelles mesures pourraient être prises par les associations féministes pour les rendre plus accessibles des femmes des périphéries. Aujourd'hui, les réseaux sociaux sont des importants alliés dans la divulgation de services et événements proposés par des associations féministes, mais ils ne sont pas forcément utilisés par les femmes périphériques plus âgées, le fonctionnement des algorithmes peut occulter les pages et profils, ou, même dans le cas où les femmes ont connaissance des associations en ligne, elles peuvent ne pas être accessibles localement. Eventuellement, la question de l'associativisme au Brésil sous un régime néolibéral pourrait également être posée, en particulier en relation aux populations plus défavorisées.

Le sujet des conversions de genre et « race » opérées dans les églises pentecôtistes, pareillement, pourrait être approfondi dans le cadre de la sociologie des inégalités. Malgré notre analyse, certaines questions concernant la faisabilité de ces conversions à long terme sont restées sans réponse. Notamment, est-ce que ces conversions peuvent réellement et durablement améliorer les conditions de vie des hommes et des femmes des periferias ? Également, nous pouvons nous demander si ces changements sont véritablement possibles, surtout en ce qui concerne l'adhésion des hommes à une masculinité de type hégémonique, qui entraîne avec elle le rôle de gagne-pain, dans un contexte d'inégalité sociale et de ralentissement économique. Est-ce que l'adhésion à ce modèle de masculinité, allié à l'impossibilité de le réaliser n'accroît pas leur sentiment de culpabilité et d'échec ?

Plus que tout, nos résultats mènent à des questionnements concernant la prise en charge des émotions des femmes des classes populaires. En mettant en exergue les logiques d'action que, en tant qu'actrices sociales du Sud, elles mobilisent pour construire et transformer leur réalité sociale à partir des ressources (religieuses, sociales, politiques) qui leur sont disponibles, nous comptons contribuer non seulement à la compréhension des comportements religieux et politiques des femmes des periferias au Brésil, mais plus largement, à la construction d'une sociologie non-hégémonique (Dufoix ; Macé, 2019). En ce faisant, notre objectif est de contribuer à l'élargissement de la compréhension du réel par la sociologie, à travers le questionnement de la dichotomie classique qui oppose la religion à la raison. Si l'une des raisons principales qui amènent des femmes défavorisées à rester dans les églises pentecôtistes est qu'elles s'y sentent écoutées, accueillies et réconfortées, il est nécessaire de poser la question du pourquoi l'église leur apparaît comme le seul endroit à proposer cet accueil émotionnel ; pourquoi est-il seulement à l'intérieur des églises qu'elles peuvent créer ces réseaux de solidarité ? Tant que les femmes des periferias continuent à se sentir invisibles, seules avec leurs responsabilités, leur choix par le pentecôtisme, conservateur et discriminatoire qu'il soit, continuera à être raisonnable.

Articles et ouvrages académiques

ABREU, Nayara dos Santos, 2017. “MAGIA” NEOPENTECOSTAL E “ ESPÍRITO ” NEOLIBERAL. Thèse de Master en Sciences sociales, Université Federal de Uberlândia, dirigée par Mariana P. Cortês

AGUIAR, Neuma. « Patriarcado, sociedade e patrimonialismo », *Sociedade e Estado*, 15(2), 2000, p. 303-330.

AGUIAR, Bruna Soares de, PEREIRA, Matheus, 2019. “O antifeminismo como backlash nos discursos do governo Bolsonaro”, *Agenda Política*, Volume 7, Número 3, São Carlos, 2019, p. 8-35.

ALMEIDA, Renilda Oliveira de, 2020. “A ética neopentecostal e o espírito do neoliberalismo”. Mémoire de Master en Science de la Religion, Pontificia Universidade Católica de São Paulo, dirigée par Edin Sued Abumanssur.

ALMEIDA, Ronaldo, 2004. “Religião na metrópole paulista”, *Revista Brasileira de Ciências Sociais*. 2004. Vol. 19, n° 56, pp. 15-27

ALMEIDA, Ronaldo de, 2009, *A Igreja Universal e seus demonios, um estudo etnografico*, Terceiro Nome, São Paulo, 149 p.

ALTIVO, Bárbara Regina, 2016. “Dever e prazer no casamento-empresa: transações regulares de controle do amor segundo a Igreja Universal”. *Galáxia (São Paulo)*. 2016. N° 32, pp. 176-187.

ALVAREZ, Sonia E., 2014. “Para além da sociedade civil: reflexões sobre o campo feminista”. *Cadernos Pagu*. 2014. N° 43, pp. 13-56

ANDRADE, Luis Martinez, 2015. *Religion sans rédemption. Contradictions sociales et rêves éveillés en Amérique Latine*, Paris, Van Dieren, 203 p.

BACQUÉ, Marie-Hélène et BIEWENER, Carole, 2013. « L’empowerment, un nouveau vocabulaire pour parler de participation ? » *Idées économiques et sociales*. 2013. Vol. N° 173, n° 3, pp. 25-32.

BAHLS, Flávia Campos, BAHLS Saint-Clair, « Cocaína : Origens, passado e presente », *Interação em Psicologia*, 2002, 6(2), p. 177-181

BARD, Christine. « Les antiféminismes de la première vague », *Un siècle d’antiféminisme*, Fayard, 1999. P. 41-67

BASTIDE, Roger, « Les relations raciales en Amérique anglo-saxonne et en Amérique latine », *Académie des sciences d’Outre-mer*, vol. 33, no 2, 1973, pp. 215-229.

BAPTISTA, Paulo Agostinho Nogueira, 2016. “Pensamento Decolonial, Teologias Pós-Coloniais E Teologia Da Libertação”. *Perspectiva Teológica*. 2016. Vol. 48, n° 3, pp. 491

BECKER, Howard S., *La bonne focale : de l’utilité des cas particuliers en sciences sociales*, Paris, La Découverte, 2014, 267 p.

BEECHENO, Kim, 2021. “Project Rahab: Pastoral Power, Pentecostal Conversion and the Disciplining of Femininity and Race in Cases of Domestic Abuse”. HOOD, Ralph W. et CHERUVALLIL-CONTRACTOR, Sariya (éd.), *Research in the Social Scientific Study of Religion*. 2021. Vol. 4.

BIRMAN, Patricia, 2012. “O poder da fé, o milagre do poder: mediadores evangélicos e deslocamento de fronteiras sociais”. *Horizontes Antropológicos*. 2012. Vol. 18, n° 37, pp. 133-153.

BIRMAN, Patrícia et MACHADO, Carly, 2012. “A violência dos justos: Evangélicos, mídia e periferias da metrópole”. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*. 2012. Vol. 27, n° 80, pp. 55-69.

BOURDIEU, Pierre, *La Domination Masculine*, Éditions du Seuil, Paris, 1988, 134 p.

BRUSCO, Elizabeth, 1995, *The reformation of machismo. Evangelical conversion and gender in Colombia*, University of Texas Press, 223 p.

- BURDICK, John, « Looking for God in Brazil », The City University of New York, 1990.
- CACCIAMALI, Maria Cristina et HIRATA, Guilherme Issamu, 2005. “A influência da raça e do gênero nas oportunidades de obtenção de renda - uma análise da discriminação em mercados de trabalho distintos: Bahia e São Paulo”. *Estudos Econômicos (São Paulo)*. 2005. Vol. 35, n° 4, pp. 767-795.
- CAMPOS, Adrelino, *Do Quilombo à Favela : A produção do espaço criminalizado no Rio de Janeiro*, Bertrand Brasil, Rio de Janeiro, 2005, 208 p.
- CAMPOS, Roberta Bivar Carneiro et SOUZA, Alana, 2017. “Godllywood de Cristiane Cardoso: uma etnografia do “transreligioso””. *Revista de Antropologia*. 2017. Vol. 60, n° 2, pp. 487.
- CARDOSO, Auréline, 2017. « C’est comme si on avait de la colère pour elles ». *Terrains & travaux*. 2017. Vol. 30, pp. 31-53.
- CARNEIRO, Sueli, 2005. « Noircir le féminisme ». *Nouvelles questions féministes*. 2005. Vol. 24, n° 2, pp. 27-32
- CARVALHO, Marcus J. M. de. « De portas adentro e de portas afora: trabalho doméstico e escravidão no Recife, 1822-1850 ». In: *Afro-Ásia*, 29/30 (2003), p. 41-78
- CARVALHO, Marília P., « L’échec scolaire des garçons: questions à partir du Brésil », *Éducation et sociétés* 2005/2, n°16, 2005.
- CARVALHO, Rayann Kettuly Massahud de, 2021. “Colonialidade, democracia e o risco permanente de ruptura”. *Revista de Ciências do Estado*. 2021. Vol. 6, n° 1, pp. 1-26
- CHEN, Carolyn, 2005. “A self of one’s own Taiwanese immigrant women and religious conversion”. *Gender and Society*. 2005. Vol. 19, n° 3, pp. 336-357
- CHONG, Kelly H., 2006. “Negotiating patriarchy: South Korean evangelical women and the politics of gender”. *Gender and Society*. 2006. Vol. 20, n° 6, pp. 697-724
- CIVETTINI, Nicole H.W. et GLASS, Jennifer, 2008. “The impact of religious conservatism on men’s work and family involvement”. *Gender and Society*. 2008. Vol. 22, n° 2, pp. 172-193

COLLINS, Patricia H., *Black Feminist Thought, Knowledge, Consciousness and the Politics of Empowerment*, Routledge, 2009.

CONNELL, Raewyn, *Masculinités. Enjeux sociaux de l'hégémonie*, Paris, Éditions Amsterdam, (1995) 2014, 288 p.

CONNEL, Raewyn, MESSERSCHMIDT, James W., “Hegemonic Masculinity: Rethinking the Concept”, *Gender and Society*, Vol. 19, n°6, 2005. p. 829-859

CORREIA, Ana Paula S., « Mulheres da Periferia em Movimento: Um estudo sobre outras trajetórias do feminismo ». Mémoire de Master en Sciences Sociales, sous la direction de José Carlos Gomes da Silva, São Paulo, Universidade de São Paulo, 2015.

CORTÊS, Mariana, 2014. “O mercado pentecostal de pregações e testemunhos: formas de gestão do sofrimento”. *Religião e Sociedade*, Rio de Janeiro, 34(2): 184-209.

COSTA, Livia Fialho da, 2011. “La rue, le marché, la nourriture et les fêtes: une étude ethnographique des interdictions sociales et alimentaires chez les pentecôtistes brésiliens ». *Etnográfica*. 2011. Vol. 15, n° 2, pp. 213-232

COWAN, Benjamin Arthur, 2014. “Nosso Terreno ”: crise moral, política evangélica e formação da « Nova Direita » brasileira. *VARIA HISTORIA*. 2014. Vol. 30, n° 52, pp. 101-125

CRISPIN, Jessa, *Why I'm not a Feminist: A Feminist Manifesto*, Mellville House, Brooklyn, 2017, 151 p.

CRONEMBERGER, Izabel Herika Gomes Matias et TEIXEIRA, Solange Maria, 2012. “Familismo na política social brasileira e as mulheres”. *Revista FSA*. 2012. Vol. 2, pp. 205-221

CUNHA, Christina V., « Religião e criminalidade : traficantes e evangélicos entre os anos 1980 e 2000 nas favelas cariocas », *Religião e Sociedade*, 34 (1), p. 61-93, 2014.

DANTES REIS, Adriana, « Gênero, patriarcado e a história da escravidão no Brasil », In: ANPUH, *XXVI Simpósio Nacional de História*. Associação nacional de história (ANPUH), São Paulo, juillet 2001.

DAVIS, Angela, *Femmes, Race et Classe*, Paris, Des Femmes-Antoinette Fouquet, 2013, 192p.

DAUPHIN, Sandrine, « Action publique et rapports de genre », *Revue de l'OFCE*, 3/2010 (n°114), p. 265-289.

DEVULSKY, Alessandra, *Colorismo (Col. Feminismos Plurais)*, Editora Jandaira, 2021, 224p.

DIAZ-BENITEZ, Maria Elvira, 2019. “Muros e Pontes no horizonte da pratica feminista: uma reflexao” (2019) in *Pensamento Feminista Hoje: Perspectivas decoloniais*, org. Heloisa Buarque de Hollanda (2020), Rio de Janeiro, Bazar do Tempo.

DROGUS, Carol Ann, 1994. “Religious Change and Women’s Status in Latin America: A Comparison of Catholic Base Communities and Pentecostal Churches”. *Archives de Sciences Sociales des Religions*. 1994. N° 71, pp. 1-19

DUBET, François. *Sociologie de l’expérience*, Paris, Seuil, 1994, 126 p.

DUBET, François. « Robert Castel, Les métamorphoses de la question sociale. Une chronique du salariat ». In: *Sociologie du travail*, 38^e année n°2, Avril-juin 1996. pp. 240-244

DUBET, François, *Les places et les chances : repenser la justice sociale*, Paris, Seuil, 2010, 119 p.

DUBET, François, COUSIN, Olivier, MACÉ, Eric, RUI, Sandrine, 2013. *POURQUOI MOI ? L’EXPERIENCE DES DISCRIMINATIONS*, Le Seuil, Paris, 2013, 384 p.

DUFOIX, Stéphane, MACÉ, Eric, 2019. « Les enjeux d’une sociologie mondiale non-hégémonique », *Zilsel*, 2019/1 (N° 5), p. 88-121.

DUQUE, Ana Paula Del Vieira, DE LIMA, Anna Beatriz Parlato, CUSTÓDIO, Cíntia Mara Dias, WEYL, Luana Medeiros, SOUSA, Lucas Ferreira, JACOBSEN, Luiza Rocha et JORGENSEN, Nuni Vieira, 2011. “Direito e Gênero: o Projeto Promotoras Legais Populares e sua Orientação à Emancipação Feminina”, *Revista Direito e Práxis*. 2011. Vol. 2, n° 2, pp. 42-59.

DUTRA, Roberto, 2007. “O Neopentecostalismo e o Novo Espírito do Capitalismo na Modernidade Periférica”. *Perspectivas*. 2007. Vol. 32, pp. 85-125

DWORKIN, Andrea, 1983. *Right-Wing Women*. Perigee Books, 255 p.

DYER, Richard, *White: Essays on Race and Culture*, Routledge, Londres, 1997, 284 p.

ERIKSEN, Annelin, 2016. "The virtuous woman and the holy nation: Femininity in the context of Pentecostal Christianity in Vanuatu". *Australian Journal of Anthropology*. 2016. Vol. 27, n° 2, pp. 260-275.

EVES, Richard, 2016." Reforming men: Pentecostalism and masculinity in Papua New Guinea". *Australian Journal of Anthropology*. 2016. Vol. 27, n° 2, pp. 244-259

FALCCI, Miridan B., « Família escrava : antigas e novas reflexões », *Clio – Revista de Pesquisa Histórica*, n° 25, p. 145-156, 2007.

FANON, Frantz, (1958) 2014. *Peau noire, masques blanches*, Paris, Editions Seuil, 240 p.

FAZZINO, Lori L., 2014. "Leaving the church behind: Applying a deconversion perspective to evangelical exit narratives". *Journal of Contemporary Religion*. 2014. Vol. 29, n° 2, pp. 249-266.

FERGUSON, Michael L. 2010. « Choice Feminism and the Fear of Politics ». *Perspectives on Politics*, 8(1), pp. 247-253.

FONTANA, Mónica Zoppi, 2018. "“Lugar de fala”: enunciação, subjetivação, resistência." *Revista Conexão Letras*. 2018. Vol. 12, n° 18, pp. 63-71.

FOUCAULT, Michel, « Le sujet et le pouvoir », *Dits et écrits*, t. IV, Paris, Gallimard, 1994.

FRASER, Nancy 2012. *Le féminisme en mouvements*, Paris, La Découverte, 332 p.

FRESTON, Paul, 1999. "Neo-Pentecostalism " in Brazil : Problems of Definition and the Struggle for Hegemony Author". *Archive de sciences sociales des religions*. 1999. N° 105, pp. 145-162

FRESTON, Paul, 2005. « The Universal Church of the Kingdom of God: A Brazilian church finds success in southern Africa". *Journal of Religion in Africa*. 2005. Vol. 35, n° 1, pp. 33-65

GALLAGHER, Sally K., 2003. *Evangelical Identity and Gendered Family Life*, Rutgers University Press, 244 p.

GALLAGHER, Sally K., 2017, *Getting to church. Exploring narratives of gender and joining*, Oxford University Press, 232 p.

GALLAGHER, Sally K, SMITH, Christian, 1999. “Symbolic Traditionalism and Pragmatic Egalitarianism : Contemporary Evangelicals, Families, and Gender” in *Gender and Society*, Vol. 13, No. 2 (Apr., 1999), pp. 211-233

GAULARD, Mylène, “La lutte contre les inégalités au Brésil: une analyse critique de l’action du gouvernement de Lula”, *Revue Mondes en Développement*, 2011/4, n°156, p. 111-128.

GIACOMINI, Sonia Maria, 1988. *Mulher e escrava: Uma introdução historica ao estudo da mulher negra no Brasil*, Petropolis, Editora Vozes, 95 p.

GIBBS, Andrew, JEWKES, Rachel et SIKWEYIYA, Yandisa, 2017. ““I Tried to Resist and Avoid Bad Friends”: The Role of Social Contexts in Shaping the Transformation of Masculinities in a Gender Transformative and Livelihood Strengthening Intervention in South Africa”. *Men and Masculinities*. 2017. Vol. 21, n° 4, pp. 501-520

GILBERT, Claude et HENRY, Emmanuel, 2012. « La définition des problèmes publics : entre publicité et discrétion » in *Revue Française de Sociologie*, 2012. Vol. 53, pp 35-59

GIUMBELLI, Emerson, 2015. “Um projeto de cristianismo hegemônico” in *Intolerancia religiosa. Impactos do neopentecostalismo no campo religioso afro-brasileiro*, São Paulo, Edusp, pp.149-169.

GOFFMAN, Erving. *L’arrangement des sexes*, La dispute, 2002, 116 p.

GONZALEZ, Lélia, HASENBALG, Carlos, *Lugar de Negro*, Editora Marco Zero, Rio de Janeiro, 1982, 115 p.

GORDON, Doreen, 2013. “A beleza abre portas: Beauty and the racialised body among black middle-class women in Salvador, Brazil”. *Feminist Theory*. 2013. Vol. 14, n° 2, pp. 203-218

GUTTMAN, William C. (org.) 2003, *Changing Men and Masculinities in Latin America*, Duke

University Press, 432 p.

HAYS, S. *The cultural contradictions of motherhood*, Yale University Press, 1998.

HERVIEU-LÉGER, Danièle, 1985. « Sécularisation et modernité religieuse ». *Esprit*. Vol. 10, n° 106, pp. 50-62

HOOKS, bell, *From margin to center*, South End Press, 1984, 179 p.

HOOKS, bell, *Ain't I a woman? Black Women and Feminism*, Pluto Classic, 1981, 205 p.

HUNT, S., 2014. “‘Winning Ways’: Globalisation and the Impact of the Health and Wealth Gospel”, *Journal of Contemporary Religion*, Vol. 15, No. 3, 2000.

JOHNSON, Todd M., 2014. “Counting pentecostals worldwide”. *Pneuma*. 2014. Vol. 36, n° 2, pp. 265-288.

JULIANO, Maria Cristina Carvalho et YUNES, Maria Angela Mattar, 2014. “Reflexões sobre rede de apoio social como mecanismo de proteção e promoção de resiliência”. *Ambiente & Sociedade*. 2014. Vol. 17, n° 3, pp. 135-154.

JUSTUS, Paulo, ROMANCINI, Richard et CASTILHO, Fernanda, 2019. “UM PRISMA, MUITAS FACES: mapa de coletivos de mulheres, suas propostas e formas comunicativas”. *XXVIII Encontro Anual da Compós*, Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Porto Alegre - RS, 11 a 14 de junho de 2019

KANDIYOTI, Deniz, 1988. “Bargaining with Patriarchy”. *Gender & Society*. 1988. Vol. 2, n° 3, pp. 274-290

KIM, Nami, 2011. “‘Lord, I Am a Father!’ The Transnational Evangelical Men's Movement and the Advent of ‘Benevolent’ Patriarchy”, *Asian Journal of Women's Studies*, 17:1, 100-131

KLASS, Dennis, 2014. “Grief, Consolation and Religions: A Conceptual Framework”, *OMEGA*, Vol. 69(1) 1-18, 2014.

LANZ, Stephan. (2016). “The Born-Again Favela: The Urban Informality of Pentecostalism in Rio de Janeiro”, *International Journal of Urban and Regional Research*, 40 (1).

LORENTZEN, Lois Ann et MIRA, Rosalina, 2005. “El milagro está en casa: Gender and private/public empowerment in a migrant pentecostal church”. *Latin American Perspectives*. 2005. Vol. 32, n° 1, pp. 57-71.

LUCA, Nathalie, 2016. « Pentecôtismes et esprit d’entreprise en Haïti », *Archives de sciences sociales des religions* [En ligne], 175 | juillet-septembre 2016, mis en ligne le 01 octobre 2018, consulté le 23 juin 2017.

LUNA, Naara, « A controvérsia do aborto e a imprensa na campanha eleitoral de 2010 », *Cadernos CRH*, Vol. 27, n°71, p. 367-391, 2014.

LUGONES, Maria, 2008. “The Coloniality of Gender”. *Worlds & Knowledges Otherwise*. 2008. pp. 13-33.

MACÉ, Eric, 2014. « Mouvements et contre-mouvements culturels dans la sphère publique et les médiacultures » dans MAIGRET Eric, MACÉ Eric (dir.), *Penser les médiacultures. Nouvelles pratiques et nouvelles approches de la représentation du monde*, Paris, Armand Colin, 2014.

MACÉ, Eric « Paradigme du pouvoir vs paradigme de la domination », dans Oulc'hen Hervé (dir.), *Les usages de Michel Foucault*, Paris, PUF, 2014, pp- 193-206.

MACÉ, Eric, *L’après-patriarcat*, Paris, Seuil, 2015, 180 p.

MACÉ, Eric, GUÉNIF-SOUILAMAS, Nacira. *Les féministes et le garçon arabe*, L’aube, 2004, 106 p.

MACÉ, Eric, RUI, Sandrine. « Avoir vingt ans et « faire avec » le genre : Call of Duty et Desperate Housewives, métaphores de l’asymétrie », in *Questions de genre, questions de culture*, OCTOBRE Sylvie (dir.), Ministère de la Culture – DEPS, 152 p.

MACHADO, Maria das Dores Campos *Carismáticos e pentecostais: a adesão religiosa na esfera familiar*, Editora Autores Associados ANPOCS, Campinas, 1996, 221p.

MACHADO, Maria das Dores Campos, 2018. “O discurso cristão sobre a “ideologia de gênero””. *Revista Estudos Feministas*. 2018. Vol. 26, nº 2, pp. 1-18.

MACHADO, Maria das Dores Campos, « Religião, Cultura e Política », *Revista Religião e Sociedade*, 32 (2), 2012, p. 29-56.

MACHADO, Maria das Dores Campos et DE BARROS, Myriam Lins, 2009. “Gênero, geração e classe: Uma discussão sobre as mulheres das camadas médias e populares do Rio de Janeiro”. *Revista Estudos Feministas*. 2009. Vol. 17, nº 2, pp. 369-393

MACHADO, Maria das Dores Campos, MARIZ, Cecília, « Mulheres e práticas religiosas nas classes populares: uma comparação entre as igrejas pentecostais, as Comunidades Eclesiais de Base e os grupos carismáticos », *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, Vol. 12, nº34, 1997.

MADDOX, Marion, 2013. “Rise Up Warrior Princess Daughters”: Is Evangelical Women’s Submission a Mere Fairy Tale? *Journal of Feminist Studies in Religion*. 2013. Vol. 29, nº 1, pp. 9-26

MAFRA, Clara, 2005. “Relatos compartilhados: experiências de conversão ao pentecostalismo entre brasileiros e portugueses”. *Mana*. 2005. Vol. 6, nº 1, pp. 57-86.

MAFRA, Clara, 2011. “O problema da formação do “cinturão pentecostal” em uma metrópole da América do Sul”. *Interseções: Revista de Estudos Interdisciplinares*. 2011. Vol. 13, nº 1, pp. 136-152

MAGGIO, Rodolfo, 2016. ““My wife converted me’: Gendered values and gendered conversion in Pentecostal households in Honiara, Solomon Islands”. *Australian Journal of Anthropology*. 2016. Vol. 27, nº 2, pp. 168-184.

MAIA, Fernando Joaquim Ferreira et FARIAS, Mayara Helenna Verissimo de, 2020. “Colonialidade do poder: a formação do eurocentrismo como padrão de poder mundial por meio da colonização da América”. *Interações (Campo Grande)*. 2020. Vol. 21, nº 3, pp. 577-596.

MARCONDES, Mariana Mazzini, PINHEIRO, Luana, QUEIROZ, Cristina, QUERINO, Ana Carolina et VALVERDE, Danielle, 2013. *Dossiê Mulheres Negras*.

MARIANO, Ricardo et GERARDI, Dirceu André, 2019. “Eleições presidenciais na América Latina em 2018 e ativismo político de evangélicos conservadores”. *Revista USP*. 2019. Vol. 120, pp. 61-76

MARIANO, Silvana Aparecida et SOUZA, Márcio Ferreira de, 2015. “Conciliação e tensões entre trabalho e família para mulheres titulares do Programa Bolsa Família”. *Revista Brasileira de Ciência Política*. 2015. N° 18, pp. 147-177.

MARQUES, Gabriela M., « Gênero, feminismos e igreja católica : análise comparativa entre Brasil e Argentina através de periódicos (1970-1980)”, *Fazendo Gênero*, Vol. 9, 2010.

MARTINS, Ana Paula Vosne, 2016. “Itinerários do associativismo feminino no Brasil: uma história do silêncio”. *Delaware Review of Latin American Studies*. 2016. Vol. 17, n° 2, pp. 1-17

MARTINS, Erik Fernando Miletta, 2015. “Frames neoliberais na retórica neopentecostal : aspectos referenciais e sociocognitivos”. Thèse de doctorat en Linguistique, dirigée par Edwiges Maria Morato, Universidade Estadual de Campinas. Soutenue en 2015.

MARTUCCELLI, Danilo, 2002. *GRAMMAIRES DE L’INDIVIDU*, Paris, Gallimard, 304 p.

MASKENS, Maïté, 2012. “Mobility among Pentecostal pastors and migratory “miracles””. *Canadian Journal of African Studies / Revue canadienne des études africaines*. 2012. Vol. 46, n° 3, pp. 397-409.

MASKENS, Maïté, 2015. “The pentecostal reworking of male identities in brussels: Producing moral masculinities”. *Etnografica*. 2015. Vol. 19, n° 2, pp. 323-345

MCROBBIE, Angela, *The Aftermath of Feminist*, Sage Publications, Londres, 2009, 192 p.

MEDEIROS, Jonas, 2019. “Do « Feminismo Popular » ao « Feminismo Periférico »: Mudanças estruturais em contrapúblicos da Zona Leste de São Paulo”. *Novos Rumos Sociológicos*. 2019. Vol. 7, n° 11, pp. 300-335.

MIGUEL, Luis Felipe, BIROLI, Flávia. *Feminismo e Política*, Ed. Boitempo, São Paulo, 2014, 164 p.

MOLYNEUX, Maxine, 1984. "Mobilisation without emancipation ? Women's interests , state and revolution in Nicaragua". *Critical Social Policy*. 1984. Vol. 4, n° 10, pp. 59-71

MORAES TEIXEIRA, Jacqueline, 2012. *Da controvérsia às praticas: conjugalidade, corpo e prosperidade como razões pedagógicas na Igreja Universal*. Mémoire de Master en Anthropologie Sociale, dirigée par Paula Monteiro, Universidade de São Paulo.

MORALDO, Delphine, « Raewyn Connel, Masculinités. Enjeux sociaux de l'hégémonie », *Lectures* [en ligne], Les comptes rendus, 2014, 11 juin 2014.

MOREIRA, Alberto da Silva, 2014. "Religião politizada contra violência institucionalizada: a Teologia da Libertação no imaginário religioso mundial". *Horizonte*. 2014. Vol. 12, n° 33, pp. 12-42.

MOURIER, Eliott, 2013. « Le religieux comme suppléant social de l'Etat : l'action sociale confessionnelle dans le Brésil du XXIe siècle ». *Revue internationale de politique de développement*. 2013. N° 4, pp. 101-117.

MULOT, Stéphanie, 2009. « Redevenir un homme en contexte antillais post-esclavagiste et matrifocal ». *Autrepart*. 2009. Vol. 49, n° 1, pp. 117.

MULOT, Stéphanie, « La matrifocalité caribéenne n'est pas un mirage créole », *L'Homme* [en ligne], Éditions EHESS, p. 207-208, 2013.

MULOT, Stéphanie, 2015. « Comment les représentations des rapports de sexe influencent-elles la prévention du sida ? » *Revue française de sociologie*. 2015. Vol. 50, n° 1, pp. 63

NEGRÃO, Lisias Nogueira, 1996. "Magia E Religião Na Umbanda". *Revista USP*. 1996. Vol. 31, pp. 76-89.

NOBLES, Melissa, 2000, *Shades of Citizenship : Race and the Census in Modern Politics*, Stanford University Press, 256 p.

NOVELLINO, Maria Salet Ferreira, 2006. "As Organizações Não-Governamentais (ONGs) Feministas Brasileiras". In : *XV Encontro Nacional de Estudos Populacionais*. Caxambu - MG. 2006 ABEP. Disponible sur:

http://www.abep.nepo.unicamp.br/encontro2006/docspdf/abep2006_332.pdf (page consultée le 17 février, 2017)

NUNES, Ana Clara de Arruda et SOUZA, Tatiana Machiavelli Carmo, 2021. “Análise das vivências de violência doméstica em mulheres evangélicas e neopentecostais”. *Spagesp - Sociedade de Psicoterapias Analíticas Grupais do Estado de São Paulo*. 2021. Vol. 22, n° 2, pp. 58-72

OLIVEIRA, Thadeu Lopes Marques de Oliveira, 2020. “Ofertas neopentecostais: Teologia da Prosperidade e batalhas espirituais. Um estudo comparativo entre o Neopentecostalismo e o Pentecostalismo”. *UNITAS - Revista Eletrônica de Teologia e Ciências das Religiões*. 2020. Vol. 8, n° 1, pp. 28-53. DOI 10.35521/unitas.v8i1.2381

OLIVEIRA, Marco Davi de, 2004. *A religião mais negra do Brasil: Por que mais de oito milhões de negros são pentecostais*, São Paulo, Editora Mundo Cristão, 127 p.

ORO, Ari Pedro, 2003. “A política da Igreja Universal e seus reflexos nos campos religioso e político brasileiros”. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*. 2005. Vol. 18, n° 53, pp. 53-69

ORO, Ari Pedro, 2010. “Ascension et déclin du pentecôtisme politique au Brésil ». *Archives de sciences sociales des religions*. 2010. N° 149, pp. 151-168.

ORO, Ari Pedro, STEIL, Carlos Alberto, RICKLI, Joao (org.) 2012. *Transnacionalização religiosa: Fluxos e redes*, São Paulo, Terceiro Nome, 202 p.

PATIL, Vrushali, « From Patriarchy to Intersectionality : A Transnational Feminist Assessment of How Far We've Really Come » *Signes*, Vol. 38, n°4, 2013.

PATIL, Vrushali, « Contending Masculinities: the gendered (re) negotiation of colonial hierarchy in the United Nations debates on decolonisation », *Theory and Society*, Vol. 38, n°2, 2009.

PATERNIANI, Stella Zagatto, 2015. “Gayatri Spivak e o feminismo negro: notas para um debate”. *Simbiótica*. 2015. Vol. 2, n° 01, pp. 173-182

PEQUENO, Renato (2008), « Políticas habitacionais, favelização e desigualdades sócio-espaciais nas cidades brasileiras : transformações e tendências ». In : *X Coloquio Internation*

de Geocritica. Universidad de Barcelona, 26-30 mai.

PEREIRA, Barbara Cristina Silva, 2019. “RACISMO RELIGIOSO E IDEOLOGIA DO BRANQUEAMENTO NO BRASIL”. *Kwanissa - Revista de Estudos Africanos e Afro-Brasileiros*. 2019. Vol. 4, pp. 59-76

PIERUCCI, Antonio Flavio, 2013. *O desencantamento do mundo : Todos os passos do conceito em Max Weber*, São Paulo, Editora 34, 236 p.

PIERUCCI, Antonio Flavio et PRANDI, Reginaldo, 1996. *Realidade social das religiões no Brasil: religião, sociedade e política*. São Paulo, Hucitec.

PINTO, Céli R. J. « Movimentos sociais: espaços privilegiados da mulher enquanto sujeito político ». In: COSTA, Albertina de Oliveira, org. *Uma questão de gênero*. São Paulo: Rosa dos Tempos/FCC. p.127-150, 1992.

PINTO, Céli R. J., *Uma história do feminismo no Brasil*, Fundação Perseu Abramo, São Paulo, 2003, 119 p.

PRESTES, Clélia R.S. et PAIVA, Vera S.F., 2016. “Abordagem psicossocial e saúde de mulheres negras: Vulnerabilidades, direitos e resiliência”. *Saude e Sociedade*. 2016. Vol. 25, n° 3, pp. 673-688.

QUIJANO, Aníbal, 2000. “Coloniality of Power, Eurocentrism, and Latin America (english translation)”. *Nepantla: Views from South*. 2000. Vol. 1, n° 3, pp. 533-580

REINA, Morgane Laure, 2017. “Pentecostalismo e questão racial no Brasil: desafios e possibilidades do ser negro na igreja evangélica”. *Plural*. 2017. Vol. 24, n° 2, pp. 253-275

REIS, João Victor S., « *Onde está o pai? O lugar do homem em famílias “matrifocais” pobres na cidade de São Paulo* ». Mémoire de Master en Psychologie Sociale, sous la direction de Belinda Mandelbaum, São Paulo, Universidade de São Paulo, 2014.

ROCHA, Rose de Melo, SILVA, Josimey Costa da et PEREIRA, Simone Luci, 2015. “Imaginários de uma outra diáspora: consumo, urbanidade e acontecimentos pós-periféricos”. *Galáxia (São Paulo)*. 2015. N° 30, pp. 99-111.

SA'AR, Amalia, « Postcolonial Feminism, The Politics of Identification and the Liberal Bargain », *Gender and Society*, Vol. 19, n° 5, p. 680-700, 2005.

SABÓIA, Vivian Aranha, 2006. “As desigualdades de gênero na previdência social na França e no Brasil”. *Caderno CRH*. 2006

SABÓIA, Vivian Aranha, 2016. « Régulation de l’emploi des femmes au Brésil: Entre avancées et résistances ». *Cahiers du Genre*. 2016. Vol. HS 4, n° 3, pp. 225-241

SANCHIS, Pierre, 2007. “Desponta novo ator no campo religioso brasileiro? O padre Cicero Romão Batista”, *Religião e Sociedade*, 27 (2), dezembro 2007.

SANTOS, Gislene Aparecida dos, 2006. *A invenção do ser negro: um percurso das ideias que naturalizaram a inferioridade dos negros*, São Paulo, Educ, 173p.

SANTOS, Sonia Beatriz dos, 2009. “As ONGs de mulheres negras no Brasil”. *Sociedade e Cultura*. 2009. Vol. 12, n° 2, pp. 275-288.

SANTOS, William Tito Maia, 2007. “Modelos de masculinidade na percepção de jovens homens de baixa renda”. *Barbaroi*, 2007. Vol. 67, n° 6, pp. 14-21

SARTI, Cynthia, *A família como espelho: Um estudo sobre a moral dos pobres na periferia de São Paulo*, Cortez Editoriais, São Paulo, 2011, 152 p.

SAVONNET-GUYOT, Claudette. « Races et classes au Brésil. La démocratie raciale en question ». In: *Revue française de science politique*, 29e année, n°4-5, 1979. pp. 877-894.

SCHUCMAN, Lia Vainer, 2020, *Entre o encardido, o branco e o branquíssimo: Branquitude, hierarquia e poder na cidade de São Paulo*, Editora Veneta, 216 p.

SCOCUGLIA, Afonso Celso et PEREIRA, Vanderlan Paulo de Oliveira, 2020. *Educação popular e teologia da libertação na Ditadura Militar (1964-1985)*, Joao Pessoa, Editora UFPB, 517 p.

SIFUENTES, Lirian, « Classe social e o consumo de telenovela por mulheres : um estudo comparativo » In : *XXIV Compós*, Brasília, 9 juin 2015.

SPIVAK Gayatri. 2005. « Scattered speculations on the subaltern and the popular » in *Postcolonial Studies*, Vol. 8, No. 4, pp. 476.

SORJ, B. FONTES, A. MACHADO, D. C. « Políticas e práticas de conciliação entre família e trabalho no Brasil », *Cadernos de Pesquisa*, v. 37, n. 132, set./dez. 2007

SOUZA, Cinthia F. S., MENANDRO, Paulo Rogério M., « Famílias de telenovelas: alguns elementos de representações sociais », *Verso e Reverso*, XXVI (63), 2012.

SOUZA, Sandra Duarte et OSHIRO, Claudia Poleti, 2018. “Mulheres Evangélicas E Violência Doméstica: O Que O Poder Público E a Igreja Têm a Ver Com Isso?” *Revista Caminhos - Revista de Ciências da Religião*. 2018. Vol. 16, n° 2, pp. 203-209

TEIXEIRA, Jacqueline Moraes, 2014. “Midia e performances de gênero na Igreja Universal: O desafio Godllywood”. *Religião e Sociedade*. 2014. Vol. 34, n° 2, pp. 232-256

THERY, Hervé, « Les populations du Brésil, disparités et dynamiques », *Espace populations sociétés* [En ligne], 2014/2-3 | 2015, p. 13

TIETZE, Nikola, 2014, “La dénonciation des inégalités en situation minoritaire. Principes institutionnels et capacité critique » in *Inégalités et expériences sociales*, org. François DUBET, 2014, La Découverte, 320 p.

VAITSMAN, Jeni, *Flexíveis e plurais: Identidade, casamento e família em circunstâncias pós-modernas*, Rocco, Rio de Janeiro, 1994, 203 p.

VALENTE, Gabriela, 2020. « Entre religions et spiritualité, quels rôles pour la laïcité dans les collèges publics : une comparaison franco-brésilienne ». *Éducation Et Socialisation*. 2020

VAN DE KAMP, Linda, 2012. “Afro-Brazilian Pentecostal Re-formations of relationships across two generations of Mozambican women”. *Journal of Religion in Africa*. 2012. Vol. 42, n° 4, pp. 433-452.

VAN DE KAMP, Linda, 2016, *Violent Conversion: Brazilian pentecostalism and Urban Women in Mozambique*, Boydell and Brewer, 248 p.

VAN KLINKEN, Adriaan S., 2012. “Men in the remaking: Conversion narratives and born-again masculinity in Zambia”. *Journal of Religion in Africa*. 2012. Vol. 42, n° 3, pp. 215-239

VAN KLINKEN, Adriaan, 2013, *Transforming Masculinities in African Christianity: Gender Controversies in Times of AIDS*, Farnham: Ashgate, 234 p.

VELOSO, Fernando, VILELLA, André, GIAMBINI, Fábio, « Determinantes do « milagre » econômico brasileiro (1968-1973) : uma análise empírica », *Revista Brasileira de Economia*, Vol. 62, n°2, 2008.

VIDAL, Dominique, 2007, *Les bonnes de Rio : Emploi domestique et société démocratique au Brésil*, Presses Universitaires du Septentrion, 312 p.

VIGOYA, Mara Viveros, 2018, *Les couleurs de la masculinité. Expériences intersectionnelles et pratiques de pouvoir en Amérique Latine*, La Découverte, 224 p.

WALBY, Sylvia, « The European Union and Gender Equality: Emergent varieties of Gender Regime », *Social Politics*, 11 (Vol. 1), Oxford University Press, 2004.

WALKER, Alice, (1994) 2021, *Sister Outsider*, 2ed, Ed. Mamamélis, 206 p.

WALLACE, Michelle « Une féministe noire en quête de sororité » (1975), in *Black Feminism : Anthologie du féminisme africain-américain, 1975-2000*, Paris, L'Hartamman, 2008, 260 p.

WEBER, Max, 1964. *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, AGORA, 286 p.

WOORTMANN, K. "A Família Trabalhadora", *Ciências Sociais Hoje* (Annuaire d'Anthropologie, Politique et Sociologie). São Paulo : Cortez/ANPOCS, 1984.

Articles de presse

BARBOSA, Catarina, 2020. « Cor, gênero e classe : os desafios da mulher preta », *Brasil de Fato*. En ligne, disponible sur <https://www.brasildefato.com.br/2020/07/08/cor-genero-e-classe-os-desafios-da-mulher-preta>. Consulté le 8 juillet 2021.

CASEAU, A.; PAZ, D.: « Agency ». DICTIONNAIRE DU GENRE EN TRADUCTION / DICTIONARY OF GENDER IN TRANSLATION / DICCIONARIO DEL GENERO EN TRADUCCION. ISSN: 2967-3623. Mis en ligne le 12 mai 2022, consulté le 31 mars 2023. Disponible sur : <https://worldgender.cnrs.fr/en/entries/agency/>

IBGE (2018) “Indicadores sociais das mulheres no Brasil”, en ligne. Disponible sur: <https://educa.ibge.gov.br/jovens/materias-especiais/materias-especiais/20453-estatisticas-de-genero-indicadores-sociais-das-mulheres-no-brasil.html>. Consulté le 3 janvier 2021

NUNES, F. (2021) « Um novo templo a cada semana », *Revista Piaui*, 16 mars. Disponible sur : <https://piaui.folha.uol.com.br/um-novo-templo-toda-semana/>. Consulté le 16 décembre 2022.

PARNES, Célia, (2021) « Monoparentalidade feminina em foco », 12 janvier, Portal do Governo do Estado de São Paulo. Disponible sur: <https://www.saopaulo.sp.gov.br/artigos/monoparentalidade-feminina-em-foco/>. Consulté le 10 octobre 2021.

PESTANA, M. 2023. « As religiões no Brasil », *Religião e Poder*, En ligne. Disponible sur: <https://religioepoder.org.br/artigo/a-influencia-das-religoes-no-brasil/>. Consulté le 31 janvier 2023.

SILVEIRA, Daniel (2017) « População que se declara preta cresce 14,9% no Brasil em 4 anos, declara IBGE », Portal Globo, 24 novembre. Disponible sur: <https://g1.globo.com/economia/noticia/populacao-que-se-declara-preta-cresce-149-no-brasil-em-4-anos-aponta-ibge.ghtml>. Consulté le 10 septembre 2021.

TSE (2016). “Eleições 2016 : mulheres representam mais de 30% dos candidatos” [en ligne]. Disponible sur : <http://www.tse.jus.br/imprensa/noticias-tse/2016/Setembro/eleicoes-2016-mulheres-representam-mais-de-30-dos-candidatos>. Consulté le 23 novembre 2017.

VIECELI, Cristina Pereira, « Mulheres chefe de familia e a vulnerabilidade à pobreza » Contee.org.br [en ligne], 8 Septembre 2020. Disponible sur : <https://contee.org.br/mulheres-chefes-de-familia-e-a-vulnerabilidade-a-pobreza/>. Consulté le 17 février 2023.

WALTER, Natasha, 2012. “Margaret Thatcher, feminist icon?”, *The Guardian*, en ligne. Disponible sur : <https://www.theguardian.com/politics/the-womens-blog-with-jane-martinson/2012/jan/05/margaret-thatcher-feminist-icon>. Consulté le 15 novembre 2022.

Sites Web consultés

AGÊNCIA PATRÍCIA GALVÃO. Disponible sur : <http://agenciapatriciagalvao.org.br/> Page consultée le 8 septembre, 2017.

ASBRAD, site officiel de l'association, disponible sur : <http://www.asbrad.org.br/>.

FUNDAÇÃO PERSEU ABRAMO. Disponible sur : <https://fpabramo.org.br/> Page consultée le 10 septembre, 2017.

IGREJA UNIVERSAL DO REINO DE DEUS. Disponible sur : <http://universal.com>. Page consultée en janvier, 2018.

IBGE (Institut Brésilien de Géographie et Statistique). Disponible sur : <http://www.ibge.gov.br/home/> Page consultée le 8 septembre, 2017.

IPEA (Institut de Recherche Économique Appliquée) – « Portrait des inégalités de genre et de race ». Disponible sur : <http://www.ipea.gov.br/retrato/indicadores.html> Page consultée le 12 septembre, 2017.

PORTAL GELEDES. Disponible sur : <https://www.geledes.org.br/>

MAMU, Mapa de coletivos de mulheres. Disponible sur: <https://www.mamu.net.br/>.

TABLEAU SYNOPTIQUE DES ENQUÊTES

Numero	Nom anonymisé	Age	Profession	Situation matrimoniale	Religion	Association
1	Soraia	58	Institutrice	Mariée, 5 enfants	Pentecôtiste	Aucune
2	Melissa	27	Etudiante	Célibataire	Pentecôtiste	Aucune
3	Karina	70	Femme au foyer	Veuve, 7 enfants	Pentecôtiste	Aucune
4	Emilia	51	Vendeuse autonome	Separée, 2 enfants	Pentecôtiste	Aucune
5	Roberta	52	Chômage	Divorcée	Pentecôtiste	ASBRAD
6	Graça	55	Femme au foyer	Veuve, 1 enfant	Pentecôtiste	ASBRAD
7	Lorena	36	Réceptionniste	Mariée, 2 enfants	Pentecôtiste	Aucune
8	Marian	35	Femme de ménage	Mariée, 2 enfants	Pentecôtiste	Aucune
9	André	32	Maçon	Marié, 1 enfant	Pentecôtiste	Aucune
10	Natalia	26	Etudiante	Célibataire	Pentecôtiste	Aucune
11	Antonia	60	Coach sportive (retraitee)	Mariée, 2 enfants	Sans religion	Aucune
12	Noemi	41	Pasteure	Mariée, 2 enfants	Pentecôtiste	Aucune
13	Julia	42	Chômage	Divorcée, 2 enfants	Pentecôtiste	Aucune
14	Violeta	50	Travail informel	Divorcée, 8 enfants	Sans religion	Aucune
15	Milena	60	Professeure de Yoga	1 enfant	Autre religion (ancienne pentecôtiste)	Aucune
16	Lia	40	Agent d'assurance	Célibataire	Pentecôtiste	Aucune
17	Rosane	65	Retraitee	Veuve, 3 enfants	Pentecôtiste	Aucune
18	Aparecida	20	Etudiante	Mariée	Pentecôtiste	Aucune
19	Tereza	20	Etudiante	Célibataire	Pentecôtiste	Aucune

20	Isabel	26	Designer	Célibataire	Sans religion (ancienne pentecôtiste)	Aucune
21	Marta	32	Vendeuse (alimentaire)	Mariée, 2 enfants	Sans religion	Aucune (ancienne MST)
22	Vania	66	Femme au foyer	Mariée, 2 enfants	Pentecôtiste	ASBRAD
23	Monica	46	Manucure	Divorcée, 5 enfants	Autre religion	ASBRAD
24	Jurema	44	Vendeuse informelle (artisanat)	Mariée, 4 enfants	Pentecôtiste	Aucune
25	Lena	64	Vendeuse informelle (alimentaire)	Divorcée, 2 enfants	Pentecôtiste	ASBRAD
26	Marlene	37	Technicienne en radiographie	Mariée, 2 enfants	Pentecôtiste	ASBRAD
27	Liana	36	Vendeuse informelle (alimentaire)	Mariée, 2 enfants	Pentecôtiste	Aucune
28	Luiza	37	Ouvrière	Célibataire, 1 enfant	Pentecôtiste	Aucune
29	Neusa	37	Consultante financière	Mariée	Sans religion	UMSP
30	Jaci	43	Scénariste théâtrale	Mariée, 1 enfant	Sans religion	UMSP (PLP)
31	Barbara	42	Productrice culturelle	Divorcée, 1 enfant	Autre religion	UMSP (PLP)
32	Janaina	42	Coordinatrice (CDCM)	Mariée, 2 enfants	Sans religion	UMSP
33	Carla	34	Femme au foyer	Mariée, 2 enfants	Pentecôtiste	Aucune
34	Cristiana	53	Vendeuse	Divorcée, 2 enfants	Sans religion	UMSP (PLP)
35	Iara	33	Etudiante	Concubinage	Autre religion	UMSP
36	Joana	33	Assistante sociale	Concubinage, 1 enfant	Autre religion	UMSP (PLP)
37	Jorgina	59	Analiste environnementale	Divorcée, 4 enfants	Autre religion	UMSP (PLP)

			(Retraitée)			
38	Paola	35	Avocate	Concubinage	Sans religion	UMSP
39	Vanessa	33	Psychologue	Mariée, 1 enfant	Sans religion	UMSP (PLP)
40	Leila	31	Directrice artistique	Célibataire	Pentecôtiste	Aucune
41	Olivia	37	Vendeuse	Mariée, 2 enfants	Pentecôtiste	Aucune
42	Diana	37	Cuisinière	Mariée, 2 enfants	Pentecôtiste	Aucune
43	Leonor	34	Déssinatrice	Divorcée	Sans religion (ancienne pentecôtiste)	Aucune
44	Adriana	45	ATSEM	Divorcée, 4 enfants	Sans religion (ancienne pentecôtiste)	UMSP (PLP)
45	Cintia	23	Manucure	Separée, 1 enfant	Sans religion	Aucune
46	Mateus	37	Garagiste	Marié	Pentecôtiste	Aucune

Image 1

R7 TV NOTÍCIAS ESPORTES DIVERSÃO MEU ESTILO BLOGS HORA 7 RECORD TV R7 TV SERVIÇOS

Você está assistindo:



Assista Também:



HOJE, ÀS 22H O BISPO FORMIGONI IRÁ PROVAR QUE A POBREZA E A MISÉRIA NÃO SÃO UMA CONDIÇÃO SOCIAL, E SIM UM ESPÍRITO, AV. JOÃO DIAS, 1800 - SANTO AMARO/SP

SORAIA, 58 ans:

« O pentecostal, ele sapateia muito, ele dá uns ‘currupio’... Parece que a gente está dentro de um centro de macumba. Tem uma irmã lá que parecia até que estava incorporando, chegava a virar o olho. (...) Eu entendo que é o Espírito Santo que se manifesta, mas na própria palavra de Deus, na Bíblia, fala que o Espírito Santo está sujeito ao profeta (...) então se você vê que você esta extrapolando, pulando que nem um Saci, você tem que se controlar pra não escandalizar.”

« Eu já pedi tanto pra ela sair dessa igreja, porque lá não tem palavra nenhuma. Tem assim, ele lê um versículo da Bíblia e explana aquela palavra para coisas da sua vida, ou de maldição ou de bênção – que isso ou aquilo, que Deus vai te castigar – então não é A palavra pura. Eles pegam aquela palavra e distorcem ela. (...) Eu estou orando agora pra Deus tirar ela de lá e colocar ela num lugar onde tenha a palavra pura mesmo.”

« Eu ouço a [rádio] Paz e Vida (...) e também na televisão, tem o canal 12 (...) [é complicado] porque só tem lá em cima [televisão do quarto] (...) aí é uma guerra tão grande aqui em casa, se tivesse aqui em baixo não ia ter problema nenhum. Porque eu sempre fico isolada, e o Milton fica lá na cama, parece uma mulher parideira (...) e eu gosto da sala pra eu fazer minha oração. Ele sempre que ele está lá ele fuma, ele deixa o quarto fedido, e eu não quero ficar com ele. Só que às vezes eu corro [para o quarto] por causa do programa, só que ele é assim: a religião ensina que... sabe que existe Deus e o diabo, né? O bem e o mal, o caminho estreito e o caminho largo, aquela coisa toda. Eu já expliquei isso pro Milton, mas o pastor [do programa na TV] fala do diabo. (...) Esse homem não suporta ouvir essa palavra, ‘diabo’, então ele não deixa. É uma guerra, guerra, porque a coisa que eu mais desejei no mundo... [o pastor] tem o programa de rádio, eu pedi tanto pra Deus pra ter o programa evangélico na televisão pra eu poder assistir (...) e ele não deixa eu assistir. Ele fica histérico. (...) Ele fala: ‘você e seu amiguinho diabo, você vai embora, eu não quero saber disso na minha casa, no meu quarto, você que é amiguinha dele...’ ele me tem como uma diaba.”

“Eu falei [pro Samuel], no domingo – já fazia dois domingos que ele não ia – ‘Vamos filho, vamos lá, você não quer que Deus te abençoe? Vamos buscar a Deus’, porque ele tava querendo melhorar de emprego; e ele disse ‘Pra quê? Eu não sou aleijado, eu posso correr atrás do que é meu. Eu vou correr atrás.’ E eu queria falar [pra ele], Carolina, ‘Você vai correr atrás? Se Deus não permitir, você pode fazer dez faculdades [e não conseguir nada], e você pode não ter nenhuma faculdade e Deus abrir as portas (...)’ Eu conheço várias pessoas que não têm faculdade e ganham bem, têm emprego, e vão bem. Você pode ter mil faculdades, se você não estiver ali diante do Senhor, se não por Deus na frente, Deus não abençoa. »

“Não pode, mas em toda escola que [eu dou aula] eu faço isso – também nunca me proibiram, só uma vez – eu chamo de Oração de Gratidão. Eu leio um versículo, coloco o versículo na lousa (...) e dou uma explanadinha naquele versículo. (...) Mas eu faço questão de sempre, desde a primeira reunião, deixar claro com os pais que eu faço sempre uma oração de gratidão e que às vezes eu ponho um versículo da Bíblia. (...) Nessa última escola, a maioria da minha sala era espírita, mas eu já deixei claro pra não ter [fofoca]: ‘Olha, ela tá ensinando religião’,

‘A nossa religião não é essa, é outra, não quero que ensine essa’, então eu explico que eu ponho o versículo na lousa e faço uma oração de gratidão, e às vezes se tem algum aluno que tem problema em casa, eles me falam por cima (...) que nem, teve uma menininha que pedia oração porque o pai e a mãe estavam brigando muito. E todo dia ela dizia ‘Tia, não estou vendo resultado’, e eu falava “Calma, que Deus vai agir”, e ela colocava aquela confiança que Deus ia agir. (...) Depois ela chegou toda feliz ‘Pro, as orações deram certo hoje! (...) Acho que Deus me ouviu, né?’ (...) Na verdade eu fico uns 20 minutos falando [de Deus], e não pode né?”

« Um dia eu fui pra um culto de mulheres [na Igreja Vida Plena] (...) e teve uma palavra muito bonita que falou sobre os nossos sonhos engavetados, e aí teve umas palavras, louvores e orações, uma coisa linda e espiritual. (...) [A palavra dizia] ‘Você já se olhou? Como está sua vida? Você deseja estar numa posição melhor?’ Foi cavando aquilo dentro de mim, porque eu era muito só igreja (...) Aí quando eu voltei dessa conferência, eu tomei uma posição, eu pensei ‘Deus gosta de pessoas que têm atitude’, lá falou muito de atitude, que você tem que correr atrás dos seus sonhos. (...) Aí fiz vestibular, passei (...) e aí comecei a fazer [o curso de pedagogia], gostava muito.”

KARINA, 70 ans:

« Ela me disse que eu já tinha duas, não precisava de mais uma filha. Ela chorou pra que eu desse ela, disse que dava pra minha filha tudo que ela quisesse, que ia criar bem. Eu disse que não, que nunca daria um filho, meus filhos são tudo pra mim. Eu disse que ia ficar com ela, e mesmo se tivesse só fuba pra comer, ela ia comer comigo.”

« A igreja presbiteriana era uma igreja que usava de tudo (...) você podia ir de qualquer jeito na igreja, não tinha doutrina, só a respeito de idolatria. (...) Podia ir de shortinho, maquiada, podia cortar o cabelo. (...) Na Congregação, tem uma doutrina do jeito que eu uso: não pode usar maquiagem, nem roupa escandalosa, nem shortinho... (...) Pra mim, eu me sinto muito bem lá por causa disso.”

“Eu acho que cada um tem que ter sua vida do jeito que Deus fez, e a gente tem que abraçar com amor, não ignorar [os outros], porque Deus fez o mundo e colocou pessoas de todo jeito. Ele não teve decepção por ninguém, ele abraçou todos e nós temos que fazer o mesmo, e ensinar cada um dos nossos a fazer o mesmo. (...) Seja rico, pobre, preto, branco, a gente tem que agradecer a Deus por tudo isso; o importante é que Deus nos fez perfeitos. (...) Temos que abraçar as pessoas, não ter orgulho, nem nojo; a gente tem que ter nojo da sujeira, não da cor ou da convivência de alguém. (...) Deus ama, e ele fez tudo perfeito para que nós possamos ser como ele.”

« [Os movimentos sociais] se eles fazem isso pra valorizar os negros como os brancos, é uma coisa muito bonita. Porque a gente é tudo igual. Se Deus colocou os negros e os brancos no mundo foi pra que eles vivam [da mesma forma]. Se isso existe mesmo, eu concordo ».

« São só dois [caminhos]. (...) Quando a gente começa a participar, a entender a Bíblia, a gente vai mudando. A gente começa a entender que Deus, ele fez esse mundo pra gente servir a ele. (...) A Congregação é uma igreja onde eu me sinto bem. Eu entendo que quando Deus toma ali o servo de Deus, o que eles falam não é do homem, é Deus falando na boca deles e eu entendo

o significado das palavras. Então a gente vai vivendo com Deus na frente, vamos andando aos pouquinhos e devagarzinho a gente chega lá.”

LIANA, 36 ans:

“Eu me sinto MUITO sobrecarregada. Até demais. Tem horas que o fardo é muito pesado, mas não posso desistir, né. Atualmente eu trabalho dentro da minha própria residência (...) as vezes se torna difícil. Tem dias que eu quero acordar e não quero fazer nada, quero dormir até a noite, mas não tem como, porque tenho que priorizar o bem-estar dos meus filhos. E por conta deles que eu trabalho do jeito que eu trabalho. Eu trabalho muito, mas muito mesmo. Além de fazer o serviço doméstico – cozinhar, lavar, passar – eu ainda tenho que dar conta das encomendas, dos pedidos, e às vezes tenho que sair pra fazer entrega. Meu horário de trabalho é praticamente das 7h da manhã e só paro 3h da manhã.”

“meu filho vinha comigo, na verdade ele nasceu em berço evangélico, aí aos 14 anos ele se desviou da presença do Senhor. Hoje ele já tá com 17 anos e continua afastado dos caminhos do Senhor; e agora eu tenho a minha companheirinha, Milene, de 5 anos, que me ajuda... e meu esposo infelizmente não serve ao Senhor, nunca serviu, e também não tem vontade de servir, ele já falou. Mas Deus tá trabalhando, e eu creio que a obra do Senhor... bom seria se todos estivessem aqui comigo, me ajudando... ai Jesus, vai ser difícil falar isso agora...”

[elle baisse la tête et pleure profondément ; après quelques moments elle poursuit, encore émue].

Mas eu agradeço o Senhor que, como a Debora falou, Deus preparou essa família para nós, esse ministério, que é acolhedor. A pastora, então, nem se fala. Todos nós levamos uma vida difícil, cada dia, mas aqui a gente encontra apoio, encontra refugio, e tantas vezes a gente vem pra casa do Senhor desanimado, sem fé muitas vezes, sem esperança, sem motivação... mas quando a gente chega aqui, tudo muda, é impressionante. Tem dias que a gente vem, eu falo por mim, [tem dias] que eu nem quero vir, é tão difícil a gente caminhar sozinha, com a presença do Senhor, não é fácil, mas quando a gente chega na presença do Senhor, a gente olha pra cada uma das irmãs, pra cada jovem, pra cada criança, olha pro pastor ali... aquilo me dá uma força, sabe? Que eu saio daqui assim... até esqueço do que eu entrei pensando [risos] a gente sai até com mais fé, com mais força; entra chorando e sai daqui sorrindo. (...) A cada dia que passa tem se tornado mais difícil estar na presença do Senhor, mas o que me sustenta a cada dia, que a própria palavra do Senhor diz que não é bom que a gente ande só, às vezes eu falo assim pro Senhor: eu estou sozinha; mas ele vem e me diz: você não está sozinha. Você não esta sozinha porque olha a família que eu te dei – que é a igreja né, que aqui é o nosso refúgio. (...) é isso que eu vejo – que mesmo que a minha família não esteja aqui comigo, aqui agora é a minha família de sangue também – do sangue de Cristo que corre na veia.”

“Eu fui procurar outra religião antes de começar a frequentar o Senhor... eu comecei a frequentar a macumbaria, e quando eu cheguei lá no candomblé, uma pessoa incorporada falou assim “Sai daqui agora, que você é do outro lado”. Mas nem o diabo me quer (risos)! (...) Eu saí de lá conturbada... Então acho que o negócio é ir pra Deus mesmo, porque nem o diabo me quer!”

CINTIA, 23 ans:

« Ah, é bem exaustivo. É que eu tenho três irmãs né? Mora eu e minhas três irmãs [perto], então elas me ajudam bastante a respeito de cuidar da minha casa, elas me ajudam a dar uma arrumadinha, aí quando eu tenho que lavar roupa – porque eu lavo a roupa no tanque, essas coisas – aí elas ficam com a minha filha. Porque não dá pra lavar roupa e cuidar de criança! (...) Passar roupa, como é que passa roupa com filho? Aí elas me ajudam, ficam com a minha filha pra eu passar roupa. (...) Aí não me sobrecarrega tanto porque se fosse só eu e minha filha, aí sim, acho que eu seria uma pessoa muito estressada (...) já tinha ficado doida, né?”

JUREMA (pasteure), 40 ans:

“A minha mãe sempre foi cristã evangélica batista, mas minha mãe sempre foi solteira, nunca tive a figura masculina dentro da minha casa, falo que era um “lar de amazonas”, por que só tinha mulheres dentro de casa”.

Você já percebeu que a partir do momento que os homens vão na igreja eles começam a ajudar mais, ter mais responsabilidades, e se já percebeu que já teve mudanças?

“Em alguns casos sim, alguns rapazes e alguns homens mudaram a postura, que o entendimento bíblico apensar de ter algumas falas que podem parecer machistas, quando a gente lê que a mulher deve ser submissa ao seu esposo, muito homens usam isso para colocar um julgo, uma carga a mais sobre elas, que você deve submeter a mim, já ouvi homens dentro da igreja agindo dessa forma, sendo opressores mesmo com suas esposas, mas muitos entenderam que não é assim, a mulher tem que ser tratada com respeito, não é minha empregada ou minha serva, já vi os dois lados, homens muito brutos que usam a palavra de Deus de forma arbitrária, de forma errada e homens que são companheiro, partilham de todas as coisas com a esposa e que entendem que são um.”

PASTEUR IURD BORDEAUX:

“Eles não gostam, não acreditam, por causa da história deles, de corrupção da igreja católica, guerras santas. Q igreja católica abusou do poder. No Brasil, nós nunca tivemos essas guerras, esses problemas assim, então somos mais abertos. Nós temos mais fé.”

VERA (directrice ASBRAD):

“A ASBRAD é uma associação não governamental, sem laço religioso e sem fins lucrativos. Ela existe há 20 anos. Nosso projeto principal é o Pacificando a Família, nos trabalhamos com 120 famílias, e mais com as mães, as mulheres. A metade são mães de jovens seguindo medidas sócio-educativas, e muitos deles participam do nosso projeto Gaia, que existe pra dar um suporte a esses adolescentes. As mulheres que vem pra ASBRAD são mulheres que moram na periferia de Guarulhos. O projeto Pacificando a Família prevê, então, um suporte na questão da assistência social, e também psicológica, jurídica, e um suporte também em projetos de criação

de trabalho e de renda. Nós oferecemos cursos de artesanato, padaria, alfabetização e esse ano nós vamos começar a ter cursos de informática também.”

ROSE (psychologue ASBRAD):

«Elas chegam aqui muito fragilizadas, então fazer elas participarem das atividades do projeto (Pacificando a Família) é uma forma de fortalecê-las.”

«O grupo de mães, que se reúne toda primeira quarta-feira do mês, é um grupo de conversa, a gente fala das dificuldades que elas têm com os filhos, netos... tem muitos casos de vício em drogas, de filhos difíceis, então nós falamos de tudo isso que elas trazem. Na segunda quarta-feira do mês, tem a reunião do grupo de cooperação. A gente faz algumas dinâmicas, é uma coisa mais descontraída, e pouco a pouco elas se sentem mais à vontade e começam a falar. (...) Quando elas participam dessas atividades em grupo, isso ajuda a entender o que elas vivem, a dar um sentido. Se elas trazem na história pessoal delas um histórico de violências, a gente vê que tem sempre uma repetição, então a gente vai ver – como romper com esse passado? Fazendo que elas tenham consciência do que acontece. Não somente no processo de violência mas de tudo que tem ao redor disso também. (...) Tem uma troca de experiências entre elas, quando elas se sentem mais à vontade pra falar.”

“Nós temos algumas participantes evangélicas, e é mais difícil pra elas, até pra fazer elas virem aqui porque elas dizem que Deus proverá. Como fazer pra desconstruir isso nelas sem desrespeitar a religião, a fé delas? (...) Eu tô pensando aqui numa participante (evangélica)... ela não consegue avançar. Ela faz uma naturalização da violência: é assim, pronto acabou, não tem o que fazer. E é muito difícil ver isso, porque ela tem tantas possibilidades pra sair dessa situação...”

MONICA, 46 ans:

“A ASBRAD foi maravilhosa na minha vida, me tirou realmente do fundo do poço, aqui eu também conheci muitas pessoas, mas amigas para vida, quando a gente chega aqui acha que não tem muito senti, mas realmente tem com a ajuda que a gente recebe daqui e isso me ajudou muito.”

“Dia 15 de maio de 2000 eu vim para Guarulhos. Depois que o Matheus nasceu meu marido mudou totalmente, com a minha filha, que não é filha dele, e comigo, aí começaram as agressões verbais e psicológica e para partir para as agressões físicas foi um pulo. Nos separamos e fui atrás dos meus direitos, e foi a defensoria pública que me indicou a ASBRAD, e naquela época eles tentavam unir o casal novamente.

Mas meu ex-marido assediava minha filha, ela tinha muito medo dele por isso, em uma das audiências ela chegou a passar tão mal que estourou uma apendicite, e depois disso ela falou que se eu quisesse continuar com ele, ela iria morar com a avó.

Foi aí que eu realmente separei, mas eu não conseguia me desvincular dele, de maneira nenhuma, e mesmo assim eu continuava na ASBRAD, tinha advogado e tudo, eles que me ajudavam e meu processo de pensão, mas nunca foi concluído, então eu tive que criar meus 5

filhos e minha neta sozinha, eu saí fugida de casa com meus filhos só com a roupa do corpo e documentos.”

“Eu achava que nunca ia conseguir construir minha vida de novo, mas consegui! A ASBRAD foi uma peça chave na minha vida, e a religião também me ajudou muito a me encontrar, e acima de tudo a gente deve se amar primeiro, acima de qualquer coisa, por que assim que você se ama, você consegue mudar tudo na sua vida, independente se está todo mundo de criticando, então você se amar é o que ajuda você a sair do poço.”

ROBERTA, 52 ans:

“Moro com o meu marido, que não é meu marido, né. Nós fomos casados, mas há muitos anos e a gente se divorciou, mas como eu não tinha estrutura, não tinha para onde ir e tenho alguns problemas de saúde eu fico na casa dele, mas a gente não tem intimidade, eu durmo na sala e ele dorme no quarto.”

“Eu vim para a ASBRAD por conta de uma amiga, mas na época não tinham me explicado que tinha todos esses serviços.

No meio do ano passado mais ou menos em outubro eu vim aqui pelo desespero, por que o meu ex-marido às vezes me coloca para fora, por que ele quer um relacionamento comigo que eu nunca vou ter e isso é uma questão muito difícil. Então eu tinha uma vida muito difícil, ele já chegou a insinuar que eu vinha aqui para arrumar outro e para mudar de vida.

Ele fala que se eu mudar um pouquinho de vida eu vou dar um pé no traseiro dele e eu falo que ele pode ter certeza que vou fazer isso mesmo, por que eu sou sincera, não sou falsa. Ele não aceita, ele é machão, acha que mulher serve para isso, ele não tem uma mente aberta, ele não aceita que uma mulher pode negar um homem, então sempre a gente tem esse conflito, ele acha que eu estou na casa dele de favor e não reconhece o que eu faço.

Eu falo que não tenho mais pais e minha família mora longe e não sabe o que eu passo, não tenho um emprego, mas eu tenho dignidade ainda e isso ninguém pode me tirar. Eu posso não ter o que ele tem, mas ainda me resta dignidade, minha vida é esse conflito e eu vivo um dia após o outro.

Antes de você vir para cá, você tinha a quem recorrer, alguma pessoa próxima?

Não, eu pedia para ele mesmo me ajudar, como ele vivia me expulsando de lá, falando que eu não tinha capacidade, que só ficava em cima de uma casa, devido aos meus problemas de saúde, porque eu já tinha síndrome do pânico e depressão, eu tomo remédio controlado, e por isso eu tenho dificuldades de sair de casa, é muito difícil eu sair de casa, enfrentar as pessoas, eu não gosto de ver as pessoas e não gosto que elas me vejam, eu não me sinto bem, eu não estou bem comigo e não quero que ninguém me veja.

Eu sou uma pessoa comunicativa, tenho facilidade de me soltar, mas tem algumas coisas que eu tenho um bloqueio ainda, eu não consigo lidar.

Meu marido sempre disse que eu não tenho capacidade e que nunca iria sair da casa dele, que eu ficava deitada o dia todo em cima da cama, mas eu falei um dia para ele que ele iria ver se eu tinha ou não capacidade, que iria mostrar para ele.

Eu não sabia a quem pedir ajuda, não sabia o que fazer da minha vida, já pensei em suicídio, em morar na rua, as vezes bate aquele desespero, por que não é só isso, é muitas coisas juntas, como a minha doença, meu desânimo e falta de coragem... eu não tenho animo para nada, então pedia ajuda para Deus, por que eu não aguento mais trabalhar, pela enfermidade, aí lembrei da ASBRAD.

Eu falo que a ASBRAD é a última porta que eu vou bater, por que eu já pedi, já chorei, já tudo e não resolveu nada, por que as coisas vão acontecendo, entra ano e sai ano e as coisas não saem do lugar, é assim que é a minha vida.”

“Quando você começou a vir para a ASBRAD, você começou a ter um conhecimento melhor sobre essas questões sobre igualdade e sociais?”

Sim, por que através das palestras, da assistente social e da psicóloga, através dos depoimentos e testemunhos eu vou aprendendo a lidar, por que aqui eu me sinto acolhida e protegida, nós aprendemos o que é certo em relação a preconceito, mas a minha realidade lá fora é bem diferente, quando eu coloco a chave no meu portão é difícil.

Nós viemos aqui, mas nossa realidade é diferente, podemos aplicar o que aprendemos, mas não é tudo, nós aprendemos muito, nos sentimos empoderadas e mais mulher, mas lá fora é diferente.”

“... as vezes eu saia da igreja pior do que eu entrei, eu saia de lá me sentindo culpada, que não era merecedora de nada de bom. (...) Na minha igreja funciona assim, eles lutam pelo casamento, mesmo que o casamento está acontecendo um monte de coisa, a mulher tem que lutar pelo casamento, eles não aceitam muito o divórcio e separação. Uma amiga da igreja uma vez falou para mim já que eu tinha tudo dentro de casa tipo comida, cama, shampoo, tudo, então era para eu aceitar e ficar com ele, mas como eu posso deitar e aceitar um homem que me faça tanto mal? Eu prefiro morar na rua.”

LENA, 64 ans:

“Quando eu recebi o diagnóstico do câncer, fiquei desesperada e não sabia o que fazer, e meu marido queria os papeis do divórcio. Não tinha nem um pouco de respeito por estar vendo que eu estava passando mal, ele ia em casa me agredir com palavras, aí fiquei desesperada e fui na delegacia do idoso e eles me indicaram a ASBRAD.

Aqui a senhora teve a ajuda que necessitava?

Tive sim, aqui tinha uma advogada e ela resolveu tudo para mim, mas sem eu saber, por que eu estava doente e não podia comparecer, aí ela fez tudo e eu não gostei, porque ela não perguntou nada para mim.”

“Acho que aqui eles têm muito uma visão para fraternidade, tem muitas pessoas com casos tristes, inclusive eu, e nenhum momento nós somos censurados, e a Rose (psicóloga) aqui sempre me ajuda, em momento nenhum ela falou que eu fiz tal coisa por estar errada. E tudo isso faz a gente ficar mais forte, eles ajudam muito a gente mesmo e a gente começa a enxergar melhor as coisas.

Eu acho que deveria ter mais ONG aqui como essa.”

GRAÇA, 54 ans:

“Eu já tinha escutado falar de feminismo, mas não sabia o que era, nunca tive curiosidade de procurar para saber o que era, mas aqui na ASBRAD foi quando eu comecei a aprender a escutar sobre, para mim feminismo era uma mulher andar de salto alto e bem vestida, bem feminina, não é (risos) é você lutar pelas causas das mulheres e não pela forma de você se vestir. Até porque eu sempre fui a favor da mulheres na luta com a sua voz mesmo e não como feminista. Como diz a palavra, aqui eu fui entender que é uma luta pela mulher por ela ter voz palavra poder falar, para ser vista como pessoa.”

AMELINHA TELES:

« Aqui é um espaço onde as mulheres falam, são ouvidas, e são acreditadas. Pois se dá muito pouco crédito às palavras das mulheres. Aqui é o contrário.”

BARBARA, 42 ans:

“O feminismo sempre caminhou bem perto de mim, alguns pensamentos meus da vida inteira algum tempo depois que eu fui entender que era feminismo. Mas o feminismo entrou mesmo na minha vida depois da minha separação, que eu fui entender que eu estava em um relacionamento abusivo, o feminismo me ensinou a olhar para isso e enfrentar. E as PLPs eu já tinha ouvido falar uns 2, 3 anos atras, eu sempre quis fazer. E eu quis usar o que eu passei para poder ajudar outras mulheres.”

NEUSA, coordenatrice UMSP:

“Então, o perfil é bem diverso. De modo geral o perfil das mulheres que procuram o curso é bem diverso, nos não fazemos nenhum tipo de descriminalização, sendo mulher pode entrar. Nos últimos tempos tem chegado mulheres com acesso a mais informação, é bem diferente do perfil de mulheres de 1994 de quando o movimento começou, a informação sobre o feminismo naquela época era bem menor que hoje em dia. Nos não temos nenhum tipo de descriminalização com as mulheres que se escrevem no curso, quando temos um número muito grande de inscrições temos que fazer sorteios e dar prioridades para mulheres negras e menos privilegiadas.”

IARA, coordenatrice à UMSP:

“Acho que eu me sinto triste porque eu estava adorando, em poder acompanhar a turma de sábado, em estar lá, pra auxiliar, ver as meninas formando, porque acontece uma coisa magica no curso de PLP, começa como um curso normal, cheio de mulher, estranho, mas do meio pro final, vai criando aquela irmandade, aquele grupo, aquela coisa gostosa, é muito legal de ver esse processo de vivenciar de novo, eu sinto pelas meninas que não poderão passar por esse ano, esperam que elas entendam, compreendam, e se puderam se inscreverem novamente,

porque o conhecimento do curso não é só teoria, mas é pratico também, a amizade, a rede de varias mulheres é uma coisa que a gente não encontra, é muito gostoso mesmo. Todas as mulheres que eu conheço eu indico, é um curso de 1 ano, mas eu amo muito.”

“Então, eu não tenho problema nenhum com o que eu acredito, o problema é só os outros, quando falo isso eu sou a favor do aborto sim, no espiritismo kardecista só tem um caso que é aceito, que é quando a vida da mãe está em risco, pode se tirar o feto ou o bebe, não importa o tempo da gestação, se tiver que escolher entre mãe e criança, no espiritismo esta lá escrito, pela mãe, porem quando a mãe não esta em risco deve continuar a gestação. Mas eu tenho um sério problema com violência sexual, eu acho que não deve se levar adiante, e se me perguntarem eu falo, não tenho problema com isso, tem discussões, as pessoas ficam horrorizadas, mas eu entendo que pra minha evolução, do jeito que eu vejo o mundo, não sou obrigada a levar adiante, e eu não acredito no leve a gestação e coloca pra adoção, porque não vejo ninguém adotar, isso no meu círculo. Eu ate estava conversando ontem com a minha namorada, em outros quesitos eu levaria a gestação adiante, eu não faria aborto por algumas outras questões, mas aí eu não sei se a visão espiritual... um acéfalo, eu levaria a gestação adiante, porque eu sei que da pra auxiliar outros bebês que tem problema sabe, porque os órgãos são utilizados para transplante... Penso mais na questão da violência sexual, eu acho muito pesado, mas se ela quiser mesmo, acho que aí entra o feminismo, não sou eu que devo falar, mas a pessoa que deve escolher.”

PAOLA, coordenatrice à UMSP:

« Eu acho que eu diria hoje que minha religião é o feminismo. Porque em termos de preocupação humanitária, de estar com os seus, de se sentir em comunhão... esse espaço que era ocupado, pra mim, por grupos religiosos, fosse no espiritismo ou fosse na umbanda, eu ocupo na União de Mulheres. Eu acho que o que as pessoas buscam na religiosidade eu encontro no movimento de mulheres. Que é muito mais acolhedor, coerente, humanitário do que as religiões que eu frequentei.”

“Sem dúvida nenhuma! Ainda mais com os processos políticos que a gente tem passado, sabe, 2018, que foi o ano em que eu fiz o curso, a eleição do Bolsonaro, todo esse desmonte de direitos que a gente tá tendo... pensar coletivamente em soluções, ter um lugar para se acolher, pra se falar de política fora dessa loucura que virou o bolsomarismo e que permeia a família de quase todo mundo aqui no Brasil... se você não tem um parente Bolsominion voce é muito privilegiado! Esse espaço pra mim, eu diria que é minha principal rede de apoio, hoje. Inclusive quando eu sofri violência doméstica por parte da minha mãe, se nao fosse as meninas me darem suporte, eu teria ficado muito pior. Claro que eu fui fazer terapia, né, eu acho que a análise salva.”

JANAINA, coordenatrice à UMSP:

« Eu venho de uma família religiosa, então a minha educação até os 21 anos foi muto aquela coisa cristã, bem rígida, porque é uma religião bem restrita, nao é uma coisa muito fluida, inclusiva, nada assim... a minha família é testemunha de Jeová, eu também era, enfim. E aí ao longo da adolescência... eu sempre fui muito tranquila, estudiosa, me submetia as regras e às

limitações, mas adolescente eu percebi que tinha ali uma diferença entre a criação que era dada ao meu irmão e a mim. Eu tenho dois irmãos mais velhos e uma irmã mais nova, e aí eu me perguntava, dentro do que cabia ali: por que que ele pode e eu não posso? (...) E aí eu acho que pra além disso, desde os meus 8 anos eu sinto que eu não cumpro as expectativas da heterossexualidade e ainda que fosse de outra ordem, não sexualizado, eu percebia que os interesses que as minhas amigas tinham, ou aquela coisa que eu via na televisão, nos contos do Walt Disney, não era muito o que eu achava, eu não estava muito naquela expectativa de aguardar um príncipe encantado. Era mais: eu vou ser a cavaleira, oxii! Eu também lia muito desde pequena, sempre li muito, e desde 8 anos eu já entendia que aquilo que eu tava sentindo podia estar ligado com a questão da homossexualidade, mas que era um negócio que eu falei bom: deixa eu conversar com Deus aqui, pedir perdão, pedir para ele me segurar e vam'bora seguir na igreja. Mas também isso não rolou porque chegou um momento em que não dava para agradar os outros sendo infeliz.”

“Pessoalmente eu não consegui conciliar isso, me fez muito mal (...) com uma tristeza muito grande, e acabei falando. A princípio eu falei para eles: sou lésbica e tal, mas devido à pressão e a ausência de alternativas fora do meu ambiente familiar, fora do meu rol de amigos que estavam dentro da religião, eu decidi que não, vou terminar esse namoro, vou aceitar um período de castigo, disciplina e vou permanecer na igreja.”

“E é essa expulsão, com todas as consequências - a expulsão da religião, da família e dos amigos, de toda a rede que eu tinha - eles fazem isso na tentativa de fazer você se sentir muito mal e voltar atrás. Pela dor e pelo sofrimento fazer retornar. Aí eu tive que fazer minhas articulações, meu auto cuidado... A relação com os meus pais, que era muito boa, ficou mais difícil, menos frequente, e com os meus irmãos, acabou.”

“No que eu cheguei lá, foi transformador. Ouvi o depoimento de outras companheiras, ouvi um pouco do que as outras companheiras compartilhavam sobre o feminismo, e aí eu fiquei: eu quero ficar aqui! Eu quero aprender, conseguir dar um nome a esse sentimento estranho de deslocamento, sabe, de não pertencimento, de que estava errado eu não poder decidir o que eu fazia com a minha vida, não poder receber salários iguais, não poder escolher a profissão que eu quero, enfim. Foi mais ou menos isso a minha trajetória até chegar num coletivo feminista.”

“Depois dessa expulsão, eu até hoje nunca mais tive essa coisa de precisar de uma religião para me alimentar; eu me alimento de muitas outras coisas. Mas não de religião, sabe? Acabei não me aproximando de nenhuma. Minha espiritualidade eu cuido de outra forma; eu nem rezo mais. Mas os encontros me alimentam, por exemplo, encontrar a mulherada na luta me deixa tão feliz que eu tô alimentada, espiritualmente eu estou satisfeita, estou preenchida, sabe?”

MARIAN, 45 :

« As pessoas que me conheceram e que conheceram meu esposo antes da gente conhecer o evangelho, hoje eles não acreditam até onde a gente chegou. Antes, a gente não tinha nada; não foi evangelho que deu – porque não é o evangelho que dá -, é o nosso esforço, mas Deus abençoa. E se a gente não tiver esse esforço, Deus também não vai ajudar. Mas assim, tudo o que Deus falou pra mim (...) que ele ia fazer e que ia dar, hoje a gente tem; e tem muitas pessoas que olham e fala: ‘nossa, olha onde vocês chegaram!’, (...) hoje as pessoas olham e vêem o que

Deus fez na minha vida e na vida [do meu marido]. Trouxe bons frutos. E assim, quando a gente vai no culto de libertação para a família, quando a gente está orando e a gente vê resposta, pra mim tem sido muito bom.”

““[Depois de começar a ir na igreja] eu mudei muito, eu era muito doidinha. Eu bebia, eu fumava um maço e meio de cigarro por dia. Mas não foi a igreja (...) foi porque eu quis mudar, porque não adianta você estar dentro da igreja e continuar a viver do mesmo jeito, se você não mudar, não vai adiantar nada! (...) Eu tive essa mudança. Eu gostava de falar palavrão (...) e hoje eu não faço mais nada disso. (...) Senão como os outros vão ver sua mudança, né? »

“Para a gente conseguir chegar aqui, eu tive que trabalhar; sempre trabalhei de doméstica, sempre fiz as minhas coisas, e nunca me envergonhei porque é um serviço que me trouxe benefícios. Trabalhei de doméstica, de faxineira, varri rua, o que tiver que fazer eu faço, não tenho curso nenhum, nem estudo nenhum, nem eu nem ele porque nunca tivemos tempo de estudar. Mas olha onde a gente está.”

« A família dele dizia : esse aí nunca vai mudar ! E eu dizia : vai sim, porque Deus falou e quando Deus fala, Deus promete. E quando chegou o dia, ele se colocou aos pés do Senhor.”

“[Ir à igreja ajuda] porque os dois pensam igual. Antes de ir pra igreja, ele pensava diferente, que tinha que ir pro boteco, que tinha que fazer tudo isso; hoje não, ele sabe que sem Deus ele não é nada. (...) Quando ele tá trabalhando, a única coisa que a gente faz é ir de casa pra igreja, da igreja pra casa; e antes quando ele não ia, chegava essa hora ele ia direto para os bares da vida. [Eu convenci ele a me acompanhar] com a minha atitude, eu não brigava nem nada, deixava ele ficar à vontade; e eu também não chamava ele, chegava o horário de ir para a igreja, eu pegava as crianças e ia. (...) Quando ele chegava, se ele chegasse bêbado, eu não maltratava, não xingava, fazia tudo isso. (...) A Bíblia fala que a mulher sábia edifica a casa e que a tola destrói, o pastor me explicava que se ele chegava em casa bêbado e eu começasse a xingar, falar palavrão, ele nunca ia se converter. Foi o meu testemunho dentro de casa que levou ele [para a igreja].”

“Eu não sabia o que era, porque na verdade a gente não sabe o que é religião, né? Quando você está lá, você acha que é uma religião porque eles falam de Jesus de qualquer jeito. Só que depois de eu ter visto muita coisa estranha, aí eu mudei minha opinião. Uma vez, eu tinha passado um pouco mal e eu fui até lá com ele [marido] e eu fui até uma sala (...) onde tinha umas coisas muito estranhas. Uns crânios, coisas assim, agulhas. Aquilo entrou dentro de mim e eu pensei ‘Acho que Deus não está aqui nesse lugar.’ Eu fiquei tão curiosa pra saber o que era aquilo que eu fui perguntar para um menino ajudante do pai de santo o que significava aquilo (...), ele me falou que às vezes tinha pessoas que iam lá pra pedir para deixar a outra pessoa louca, ou que pediam pra separar o marido da esposa... então eu pensei que Deus não ensina isso pra gente, né? Então, quer dizer, a gente não sabe o que é a religião, às vezes a gente se envolve sem saber. Eles falavam que eles faziam trabalho pro bem e pro mal. (...) Uma vez num trabalho, uma mulher toda endemoniada falou que era pra me tirar dali porque eu tinha uma luz muito forte em mim e que estava atrapalhando e que não estava me suportando. Depois daquele dia eu falei: ‘Senhor, acho que você não está aqui’, porque se estivesse aquilo não iria acontecer. E foi por isso também que eu procurei conhecer a palavra.”

« Eu acho que [a igualdade entre homens e mulheres] é importante, pra mim sim; tem que ser importante, porque do mesmo jeito que o homem quer fazer as coisas dele, a gente também precisa. Tem que ser tudo igual. (...) Tem homem também que não aceita, né, não aceita que a mulher faça algo do jeito [dela] (...) então muitas vezes na sociedade não tem igualdade. As vezes o homem até bate na mulher porque ela não faz o que ele quer. (...) O homem deveria aceitar, porque a mulher hoje trabalha, ela faz tudo que o homem faz, então...”

ROGERIO: “Eu acho que essa igualdade nunca vai haver. Porque querendo ou não, pode um dia chegar uma igualdade, mas... (...) não é porque eu sou machista, é porque a mulher, pela sensibilidade, que é menos, e o homem é mais forte, eu acredito, em todas as áreas. Tem mulher que, seja na tecnologia, onde for... hoje a gente vê mulher dirigindo carreta (...) mas você anda quilômetros pra ver uma mulher numa carreta, então quer dizer que está longe de dizer que tem igualdade. Você até vê no corpo, na força policial, tudo sempre quem bate de frente é o homem. A mulher, até biblicamente, eu acho que ela sempre vai ser mais frágil.”

MARIAN: “Mas eu acho que a mulher está se superando, ela não tinha tanto essa força, mas como a mulher começou a ver que o homem sempre queria passar por cima, ela começou a dar a volta por cima. Ela está mostrando que ela pode. Você vê que antes não existia mulher na política, não existia mulher fazendo um monte de coisas e hoje ela tá aí na frente.”

JULIA, 42:

« Nesses últimos tempos, eu tenho me sentido muito sozinha. Minha mãe não é o tipo de pessoa que a gente tem muita... amo minha mãe, muito, mas se eu me abrir com ela, ela não vai dar conselho, ela vai julgar (...) quem me ajudava muito era meu pai, mas ele se aposentou faz anos e agora mora no interior, então realmente eu me senti sozinha, sozinha mesmo. Minhas melhores amigas casaram e se mudaram (...), e eu me pergunto, e agora? Faz 5 meses que eu estou indo na igreja, na Bola de Neve, e... e a coisa começou a apertar. Se não fosse a igreja, se não fosse Deus na minha vida – sabe, um motivo para que a gente tenha fé e se levante todos os dias – eu acho que eu já tinha desistido, porque é muito difícil. Você olhar para a sua despesa, ver que não tem nada... entra a pensão da Bruna (...) e eu falo: ‘vou pagar quem esse mês?’ porque [as contas vão se acumulando]. (...) Que bom que é bem nesses meses mais difíceis que eu estou indo lá. (...) Quem eu tenho procurado nesses apertos é uma líder de célula, a Ana Célia, e ela tem me ajudado muito, com orientação... eu falo que ela é minha psicóloga! (...) E eu também estou frequentando na igreja o NV, que é a Nova Vida. Eu achei que era só para dependentes químicos, alcólatras, mas é pra pessoa que tem qualquer defeito de caráter (...) é uma terapia em grupo, só mulheres, porque eles separam no final (...) Eu estou me sentindo muito bem, por mais que eu ainda não consigo me abrir, mas só de ouvir... (...) é um grupo que está me ajudando muito a superar meus traumas, meus problemas, e não me culpar por eles, não me penalizar.”

« Teve um encontro na terça-feira que foi do ReCri, que é a Rede Cristã de Empreendedores, eles trazem a visão bíblica para a parte financeira. Foi um curso que falava de finanças pessoais (...) agora eu estou me organizando financeiramente, o pouco que a gente tem.(...) Essa pessoa que fez a palestra, ela é coach de administração financeira.”

LUIZA, 37:

“Eu me achei a Deus, na verdade, porque eu fiquei grávida aos 16 anos, e quando meu filho nasceu, ele nasceu com um pé torto. Ele era coxo. E nessa época, minha irmã já ia na igreja, e aí ficou naquele impasse de – engessar o pé da criança para não operar, enfim; chegou perto de um ano, o médico falou que ia ter que operar e eu tinha pânico. (...) Eu chorava muito, e minha irmã falou de um Jesus que podia curar. E eu fiquei com aquilo na mente, eu falei: será? Ela me chamou para ir na igreja com ela, e eu pensei “se bem não fizer, mal não vai fazer”. E eu fui na igreja e fiz a campanha (...) em prol da cura do pé do meu filho, eu falei “se existir um Jesus que cura, então eu quero conhecer ele”. E na última consulta do meu filho (...) antes da cirurgia (...) para a minha surpresa, quando tiraram o gesso do pé do meu filho, eu vi que o pé dele estava normal. E quando eu vi, eu me assutei e chamei o menino que tirou o gesso do pé dele (...) o rapaz se espantou também, ele olhou e (...) foi chamar o chefe dele. O médico olhou, sentou meu filho na maca, pegou o pé dele, colocou de um lado, colocou de outro, só faltou virar o meu filho de ponta-cabeça e falou: “é, realmente, o seu filho não precisa de cirurgia, ele não precisa mais engessar o pé e ele está bem, ele só vai suar uma tala no pé para não voltar”. Eu saí de lá radiante (...) e falei pra minha mãe: “mãe, olha o que aconteceu!” (...) Eu fui pra igreja naquele dia, e quando fizeram um apelo eu aceitei a Jesus, e daquele momento em diante, eu posso dizer que a minha vida mudou. [Ela fica emocionada] Mudou porque meu filho era, ele é tudo pra mim, então pra mim era um pânico ele ter que passar por uma cirurgia (...) meu medo era muito grande, e Jesus curou, porque **Jesus fez exatamente o que eu falei**. Porque estávamos, a minha irmã, eu e minha prima, tínhamos bebês da minha idade, e eu falei assim: “imagina se eu chego no médico com o Vitor e ele fala que não precisa mais usar o gesso, porque o pé dele está curado?” Foi assim que eu falei, e foi assim que Jesus fez. Ele agiu na minha fé, ele se revelou a mim na pouca fé que eu tinha. E ele fez pra me mostrar que ele é Deus, que ele cura, pra mim isso ficou marcado; esse foi o primeiro passo que eu dei pra Jesus.”

ROSANE, 65:

« Eu acho que as pessoas estão buscando mais porque eles estão precisando. Porque a turma assiste, na televisão, tem 24h, dia e noite, falando de Jesus; então tem muita gente que assiste, (...) tem gente que está quase se matando, liga a tevê, vê ali o pastor falando e não se mata. Eu só vejo isso. Nos outros canais só tem desgraça.”

LORENA, 36:

“« São pessoas que têm mais experiência, que dão conselhos. A gente vê eles como um refúgio, a gente vai lá, conversa, sabe. Posso dizer que são amigos nossos, até pais – nós temos eles como pai e mãe. (...) São pessoas bem presentes nas nossas vidas.”

“é bíblico. A própria palavra do Senhor diz. (...) Não é por obrigação, tem que ser de coração. Nada de ‘eu vou dar meu dízimo senão o Senhor não vai me abençoar’, ou ‘eu vou dar o meu dízimo porque estou sendo obrigada. Não, é com o coração, o Senhor não quer nada obrigado. Tem gente que pergunta: Nossa, mas o dízimo é dez por cento de tudo que eu tenho ? Sim, é

isso! Se a gente tem 100 reais, a gente vai dar 10, não é nada. É igual, pra oferta. É pra Deus! Se ele permitiu que a gente tivesse condições de contribuir, por que não ?

Son mari, ALCIDES: “Muita gente não entende isso do dízimo. Mas é muito simples: hoje a gente trabalha com dinheiro, é o que paga nossos boletos. Tem gente que diz: ah, mas você dá dinheiro pro pastor ? Sim, mas por que ? Na época da Bíblia, quando se falava em dízimo, Deus pedia 10 por cento de tudo que a pessoa tinha, e ela não dava dinheiro. Por exemplo, se a pessoa tivesse mil cabeças de bode, o sacrifício dela era dar cem em holocausto a Deus, no altar. (...) Hoje, onde é que eu vou achar um bode ? Eu vou sacrificar meu cachorro na igreja ? Não, é o dinheiro que eu vou sacrificar. (...) Agora, o que vão fazer com o dinheiro já é outra história... depende da denominação da igreja. Por exemplo, se eu sou pastor, eu vou usar o dinheiro pra pagar o aluguel, a manutenção... mas o pessoal não vê isso, eles só pensam no valor que eles dão. Eles não pensam no trabalho que é feito com esse valor. Quanto aue custa o aluguel do salão ? Quanto custa pra pagar os funcionários da limpeza ? Quanto custa pra passar o culto na TV ? E pra pagar os pastores e operários da igreja ? Quanto custa a viagem do missionário pra ele ir pregar a palavra de Deus ? Não dá pra fazer tudo isso sem a contribuição!”

LORENA: « O que eu gosto... eu gosto dos louvores, de me sentir bem, gosto da Palavra, porque às vezes a gente está com aquela raiva e vem uma palavra boa. Sabe, na hora em que você está precisando. Parece que foi, parece que a pessoa já sabia do seu problema. Mas o Senhor conhece os nossos corações, o Senhor sabe do que precisamos. Eu acho que ali é a extensão da minha casa – a igreja somos nós aqui dentro, lá é apenas uma extensão. Então, para meus filhos, ensinar a eles o caminho certo, ensinar o que é certo e errado. (...) Eu acho que é o Espírito Santo que muda a gente, não é um pastor, um padre, é a gente que muda, é o Espírito Santo. Quando eu não ia pra igreja, eu me sentia vazia; quando eu ia, eu saía dali cheia do Espírito Santo. (...) Hoje eu entendo que o nosso dia a dia é cheio de altos e baixos, e se a gente não confiar no Senhor, né? A gente passa por lutas, mas é preciso crer.”

« Menina, foi de Deus. Foi uma coisa inexplicável. Até hoje meu testemunho é esse serviço onde eu estou, porque foi de Deus. Eu não estava nem procurando serviço. Aí tinha uns pastores que a gente conhecia e eu falei pra ela ‘Pastora, se a senhora souber de alguma coisa, alguma diária, a senhora me fala?’ Passaram dois, três meses, e ela me chamou [sobre uma vaga] (...) Eu não queria emprego pra todo dia, porque meu filho era pequenininho, eu não queria deixar ele. Mas aí eu fui ver; cheguei pra entrevista e ele já me disse que eu estava contratada. (...) Eu cheguei em casa e disse [ao marido]: arrumei um emprego, toda feliz.”

« Eu falo que é uma coisa tão de Deus aquele serviço... eles tinham tudo pra me mandar embora. Eu faltava mais do que eu ia, às vezes eu não queria ir, eu manda um atestado. Eu chegava na porta do serviço e voltava pra casa de novo, com o coração dizendo que eu não queria estar naquele lugar. Até que um dia eu falei – bom, é hora de falar com o Senhor. Vamos ver se é de Deus, se não for, as portas vão se fechar. Eu ajoelhei e falei ‘Então, Senhor, eu não estou gostando dali. (...) Senhor, se foi o Senhor que abriu essa porta, o Senhor sossega meu coração, e que eu fique muitos anos lá dentro. Agora, se não for, o Senhor fecha as portas.’ E eu esqueci a oração, menina. Continuei a trabalhar... e daqui a pouco, eu parei de faltar. E eu comecei a gostar de lá – mas daí [eu comecei a ouvir] um comentário de que eu ia ser mandada embora (...) depois das minhas férias. Eu pensei: bom, se o Senhor falou que foi ele que abriu a porta,

ninguém fecha, só ele. Sai de férias e pegaram outra moça pra ficar no meu lugar. (...) Passei minhas férias tranquilas: ‘se o Senhor quiser fechar [as portas], tudo bem por mim’ (...) Voltei de férias e fui falar com o meu chefe: ‘olha, eu não estou mais aguentando trabalhar na faxina’ – olha! Em tempo de ser mandada embora e reclamando... mas eu já tinha orado pro Senhor (...) conversei primeiro com o Senhor e depois fui falar com o chefe. Aí passou-se um mês, [meu chefe] disse: ‘Luciana, vai aprendendo o serviço da recepção’ (...) A moça da recepção saiu de férias e eles mandaram a folguista embora. Olha, até hoje eu converso com ela, mas eu passei um bom bocado com essa folguista (...) ela me humilhava, olha, por isso que eu falo que esse serviço é do Senhor. Porque os humilhados serão exaltados. Nunca me esqueço dessa frase. É bíblico, né, então a gente acredita nisso. E eu falava, enquanto eu estava lá: ‘Senhor, eu acredito no que a tua palavra diz (...) eu sou sua serva, e eu creio no milagre que tem neste lugar’. O Senhor começou a mover, mover, e logo essa menina foi mandada embora. (...) Todo mundo ficou [chocado] porque ‘era a Luciana que ia ser mandada embora, ela mais falta do que vem!’ (...) Aí comecei a cobrir a recepção, eu falei com meu chefe: ‘Seu Alvaro, eu não aguento mais fazer faxina. Eu posso ficar na recepção, mas a Vânia fica comigo.’ Que era a menina que estava lá, mas ela estava desempregada. Tadinha, da mesma forma que eu precisava, ela precisava [do emprego]. (...) Eu falei pra ela: ‘Vamos orar as duas juntas e se o Senhor quiser, nenhuma das duas vai ser mandada embora’. (...) Até que meu chefe falou assim: ‘Ela vai ficar com você, Luciana. Você ajuda ela, tá?’ (...) Hoje eu estou na recepção e ela na faxina, e é um serviço que ela gosta. Eu não gostava mais de faxina, é muito ruim fazer algo que você não gosta. Mas eu sempre ia e conversava com o Senhor, estava sempre ali na Palavra: ‘Se o Senhor abriu as portas para eu ficar aqui, o homem não vai fechar’. E eu creio que eu estou ali porque é o Senhor na minha vida. Eu tenho absoluta certeza. Porque quando todos me diziam ‘não’, o Senhor veio e falou ‘Não é do seu jeito, é do meu jeito.’”

« Quando eu começo a querer questionar, o Senhor já me mostra: ‘olha de onde que eu te tirei’. O Senhor já me fala, já me leva lá. E eu falo Senhor, desculpa! Na hora eu já peço perdão, não vou reclamar. É assim mesmo, é do jeito que o Senhor quer. Eu fico sobrecarregada ali sim, fico mesmo, corro pra lá e pra cá... às vezes eu começo a questionar [porque] perai, eu não estou ganhando pra isso. Mas perai, para de questionar – o Senhor mesmo falou: para de questionar. Eu faço serviços a mais, não faço só serviço de recepção. (...) Eu vou em banco, eu vou em cartório (...) eu faço serviço de vigia (...) Eu falei com o meu chefe e (...) ele já chegou com uma carta, dizendo que ia me pagar por acúmulo de trabalho, quer dizer, ele já reconheceu [o meu trabalho].”

NATALIA, 26 :

“Com o batismo eu sempre brincava falando que Deus não tinha me chamado. (...) Eu sempre escuto em testemunho, que tem gente que fala : “Ah, eu conheci a doutrina da congregação, me identifiquei, eu já sabia que era isso que eu queria, então me batizei!” Então eu falava que eu não queria um batismo assim, eu queria sentir realmente que era aquilo que eu devo fazer porque a doutrina da congregação é rígida, o que acaba vindo é um receio de fazer um compromisso com uma coisa e depois não honrar aquele compromisso (...) então eu rezava muito a Deus pedindo: Senhor, se um dia você quiser que eu me batize, eu quero sentir que é você que me

chamou, que eu não estou fazendo aquilo por mim. Porque no mundo de hoje é muito difícil, muito difícil seguir um outro caminho, porque quando as pessoas vêem que você é diferente, as vezes até pela maneira de se vestir, de se portar, por causa do cabelo comprido (...) alguns vão inventar um estereótipo em cima disso. É muito complexo, porque alguns vão ver isso de um jeito positivo, outros não (...) e é por esse medo (...) que eu queria ter certeza que era Deus que tinha me chamado, porque se eu fizesse só por mim, talvez um dia diante de uma situação difícil eu iria esquecer meu compromisso, e eu não quero isso.”

“Eu lembro que no dia do meu batismo na palavra Deus falou muito comigo, e aí eu pedi um sinal: eu queria um abraço da minha mãe. Ela estava o tempo todo comigo mas eu queria um sinal (...) Então teve o começo do batismo e foi passando o tempo, eu estava lá quieta no canto e comecei a falar com Deus: Senhor se tu queres que eu me batize Eu quero um abraço da minha mãe, eu não vou levantar daqui enquanto eu não receber um abraço da minha mãe, eu não vou levantar daqui se ela não me abraçar! Porque era uma coisa importante para mim era um sinal que eu queria, então de repente ela me deu um abraço, do nada, não aconteceu nada que justificasse aquela situação. E aí quando ela me deu aquele abraço, para mim era a concretização daquilo que eu havia pedido. Só que eu não levantei na hora, faltou força então entrei numa guerra muito grande, espiritual, comigo mesma, porque eu queria ir mas não tinha forças para levantar. Então num dado momento tinham chamado o hino durante o batismo e naquele hino eu levantei, e fui me batizar... »

“Eu tenho certeza absoluta, no dia que eu pedir uma orientação para Deus, se eu for obediente com aquilo que Deus pedir para mim, dentro daquilo que Deus me mandar fazer, tenho certeza que se eu seguir eu posso ter um prejuízo material, mas nunca espiritual. O que a palavra de Deus diz, Deus gosta de quem é obediente à sua palavra. Se você coloca a palavra acima e ser obediente a palavra, mesmo se você perder hoje amanhã ele te dará o dobro.”

JACI, 43:

“Por que a igreja evangélica tomou tanta força? Porque ela acolhe a todos. Quando pensamos na igreja temos que pensar também de uma forma de acolhimento.”

LIA, 40:

“Eu era uma baratinha de igreja (...) mas num determinado momento, minha mãe precisou fazer uma cirurgia e foi muito difícil pra gente (...) eu não tenho pai e de repente a gente se viu sem a minha mãe, porque ela teve que ir pro Paraná (...) eu me recordo que eu fiquei um tempo sem ir pra missa. Aí eu fui pra missa um mês depois e quando eu cheguei lá (...) eu chorei muito, estava muito triste com a ausência da minha mãe (...) e não veio o padre perguntar pra mim o que eu tinha, porque eu tinha ficado longe todo aquele tempo, ninguém... sabe quando parece que todo mundo esqueceu de você? Daí eu me afastei. (...) Eu só voltei a ir na igreja quando esse meu amigo me chamou, e foi muito gostoso porque quando eu cheguei lá, o acolhimento deles foi muito humano. O pastor, na ocasião, me abraçou como se ele me conhecesse há anos; e os jovens se aproximaram, e aquela vontade deles de eu ficar ali, entendeu? Isso foi despertando em mim um querer maior. (...) Eu me deliciava, eu dizia: me encontrei.”

“Eu penso assim, que a mulher hoje ocupa um lugar de muita autoridade, muita autonomia. Por exemplo, ‘eu pedi pra trocar o chuveiro da minha casa, não trocou, eu fui lá e troquei’. (...) Ela tá errada! Porque o homem também tem o tempo dele; só que nós mulheres as vezes ocupamos o lugar dele. (...) Eu tenho de cabeça três exemplos de casamentos falidos porque a mulher é muito autoritária, e o homem, com o tempo, começa a ficar lá no sofá sentado. (...) E ele nunca vai se levantar, porque ele tem a tendência a se acomodar.”

“Eu, [prénom], eu acho assim: quando eu tiver o meu marido, eu quero que ele ocupe o lugar dele de homem, de cabeça. Eu quero compartilhar com ele as minhas ideias, as minhas sugestões, mas eu preciso que ele, como homem, se posicione, porque se for para eu casar com uma pessoa e continuar mandando que nem eu mando hoje, vai ser difícil. (...) O marido, se ele é pai, também precisa se posicionar como pai. Não é ver o circo pegando fogo, sentar no sofá e ficar vendo o jogo. (...) Toda mulher quer isso – lá no fundo, todas nós queremos isso. (...) A gente quer ser protegida, mulher é frágil, é um diamante que Deus colocou na mão dele.”

“A minha família frequentou também durante muitos anos centros de Umbanda, e eu convivi com isso muito de perto, mas eu graças a Deus fui partindo pra outros lados, fui para a igreja católica.”

JUREMA, 44:

“Eu vejo que uma das coisas, que é dos tempos atuais é o sentimento de frustração, apesar delas correrem atrás das suas conquistas, elas muita das vezes se sentem cansadas, que tudo gira em torno delas, por trabalhar fora e dentro de casa elas se sentem muito cansadas, algumas sofreram com depressão, ficaram abatidas e abalaram sua fé, questionaram Deus por que as coisas estavam tão difíceis. (...) o que a gente sempre conversa e acaba sempre vindo à tona são essas correrias e sobre cargas, é diferente da vida do homem, por que ele foi educado até a sua provisão, ele tem seu emprego e quando chega em casa descansa, as vezes ele ajuda, mas chega em casa e descansa por que ele já cumpriu seu dever fora de casa trazendo o sustento, eles pensam assim. E as mulheres quando chegam em casa não tem esse “ufa”, tem que também tratar suas coisas dentro de casa e isso acaba frustrando um pouco elas, são os principais pontos das nossas conversas “Como manter nossa mente em paz nesse mundo tão corrido que a gente tem”.”

ANDRE, 37:

“Minha família sofreu bastante, todo o dinheiro eu gastava em drogas, tinha vício em jogo, fui para o fundo do poço, pensei em me suicidar. A pessoa que me apresentou a casa, ele já tinha passado por esse processo de recuperação também, e hoje tá na igreja faz 4 anos, viu a minha situação e acabou me levando. Ele já via que eu precisava de alguma ajuda, mas acabou passando um tempo até um dia onde eu bebi, fiquei muito mal e decidi que não queria mais aquilo. Liguei para meu amigo e falei que queria me internar, falei com a minha família, tive o apoio de todos e graças a Deus me senti renovado depois de lá. Graças a Deus me sinto um homem novo hoje. (...) Minha vida mudou totalmente, hoje agradeço mais as coisas, minha vida foi transformada, tiro tempo pra orar, ler a bíblia, sempre estou buscando a Deus. O meu modo

de ver as coisas foi transformada, quero sempre ajudar as pessoas, sempre disposto a fazer o bom, sou mais calmo, mais pacífico em todas as situações afrontosas.

Quando você se converte o espírito de Deus começa a habitar em você, você começa a agir diferente, procuro sempre ver nas pessoas o lado bom delas. Minha família foi meu apoio, me deram um suporte emocional, sempre me incentivando. Existe uma batalha todo dia contra minha carne que deseja as coisas desse mundo, coisas que satisfazem a minha carne, a renúncia é necessária para a vida cristã, a transformação que Jesus faz nas pessoas que o aceitam é inexplicável, hoje para me manter de pé eu preciso ter uma vida de oração, porque orar é que me fortalece, a oração não me deixa cair. Antes de me converter o que me preenchia era o álcool, hoje é a palavra de Deus, a presença dele nos preenche.”

ROSA, son épouse: “A forma como nós nos comunicamos já é outra, a mansidão que surgiu nele poupou muitas brigas e contradições. Hoje em dia estamos caminhando mais juntos, as coisas estão fluindo, antes era só eu, hoje somos nós, sempre existiu uma angústia entre nós, um peso, e hoje as coisas estão leves. (...) Já o papel da mulher aqui na minha casa é agregar, ajudar, estar junto, tenho também o prazer de fazer as coisas de casa, mas faço isso por amor, porque quero. Tentamos deixar as coisas iguais para nós dois. Tentamos estar pautados sempre na bíblia, seguindo e fazendo o que ela nos direciona.”

NOEMI (pasteure), 41:

“Eu fui primeiro, assim a gente estava passando por um momento difícil no nosso casamento porque eu me casei muito nova com 16 anos né eu engravidei aos 15 e tive a minha filha a Priscila que você conhece, meu esposo tinha 19 anos, e aí nós vivemos todos os conflitos que um jovem e inexperiente passa né de atropelar, e aí a gente estava passando por um período muito difícil, aí eu fui evangelizada e já pela fragilidade dos problemas que estava passando eu quis conhecer a Jesus, fui para Igreja aceitei Jesus. E aí meu esposo em seguida foi ele também se converteu. (...) Acho que um ano depois que nós tínhamos nos batizados o meu esposo, ele saiu da igreja, ficou 11 anos fora. (...) Eu acho foi desejo dele mesmo. Deixa eu tentar te explicar, quando nós aceitamos a Jesus, todas as práticas que nós começamos antes, como sair para festa, bailes, beber e fumar, a gente teve que parar. A Deus é Amor era muito rígida na questão de muitas coisas que não podiam que se a gente fizessemos, éramos punidos, igual o caso de assistir televisão e não ter muito contato com pessoas que não fossem da igreja. Então eu acho que isso acabou prejudicando e ele sentindo vontade de viver assim uma vida como a gente tinha antes né, sem restrições.”

APARECIDA, 20:

“No caso do meu pai, ele foi uma vez pra igreja (...) ele veio do Nordeste (...) lá o catolicismo é muito forte, com essa coisa dos santos, e principalmente na região do Ceará, com a coisa do Padre Cícero; então ele foi durante muitos anos, muito católico, e quando ele ficou mais velho e veio pra São Paulo... ele passou a não acreditar nos santos, então ele não via lógica de ir na igreja católica e parou de ir. Mas ele acreditava em Deus. (...) O tempo foi passando e minha mãe ia pra igreja e tal, e ele perguntava pra ela como era na igreja, e algumas coisas só de ela

falar, já batia no sentimento dele. Mas ele não queria ir pra igreja porque ele falava que ele queria curtir bastante e quando ele fosse velho ele ia procurar uma igreja, que seria no caso a Congregação. (...) Mas no meio desse plano dele de só ir na velhice, aconteceram muitas coisas, e no serviço dele as coisas começaram a se fechar muito grande; e ele ficou desesperado, porque ia chegar num ponto em que pra resolver o problema, ele teria que vender os carros, vender a casa... (...) Então eu acho que pra ele foi um desencadeamento pra ele ir a primeira vez. Aí ele foi uma vez, se sentiu confortado, mas não qui ir mais. Aí depois de uns 6, 7 anos, eles começou a ler a Bíblia, e foi igual foi comigo, foi desenvolvendo – porque ele lia a Bíblia, e minha mãe chegava em casa do culto e tinha sido a mesma coisa que ele tinha lido na Bíblia. Então ele começou a sentir que era assim que Deus estava tocando no coração dele pra ele ir. Aí ele começou a ir, mas o gatilho, o começo mesmo (...) foi porque qlgo tinha dado muito errado; e depois se desenvolveu tudo [a fé dele].”

“Existem coisas que são enraizadas nas pessoas, e geralmente as pessoas ão muito teimosas, principalmente gente falando dos homens, no caso. Porque o tipo de homem que fala que a mulher tem culpa no esturpo, meu, pelo amor de Deus, ele tem a mente fechada num nível que não dá pra abrir. Esse tipo de pessoa assim, eu não sei nem falar por que eles são desse jeito, se é a criação, não sei, mas pessoas que dão esse tipo de resposta, não tem o que fazer. Aí tem o movimento feminista, no caso das mulheres... às vezes eu não acho que vai melhorar muita coisa, porque quando começam a fazer esse tipo de movimento, elas vão ser muito radicais e eu acho que isso, ao invés de abrir os olhos das pessoas, começa a irritar, sabe? Porque tem umas coisas que são demasiadas. (...) Eu sou a favor do movimento [feminista], porque por exemplo, se a gente for falar de salário, obviamente muitas mulheres recebem bem menos, mesmo num cargo igual ao de um homem. Então a gente precisa lutar para que não exista, que somos capazes tanto quanto eles... agora entrar em exagero eu acho ridículo. Eu tenho uma amiga que é muito proxima, e ela é feminista; tem aquele desenho (...) Três Espiãs Demais, tem o [homem] que é o chefe e as espiãs. Esses dias ela começou a criticar: por que ele é o chefe, por que não uma mulher? Pra mim já é exagero, porque daí só vão existir chefes mulheres? Nunca vai existir chefes homens? (...)Então não é mais igualdade, é querer fazer um mundo onde só as mulheres mandam. Então pra mim isso é meio contraditório . »

ADRIANA, 45:

“Desses vinte anos de relacionamento abusivo/opressor não busquei ajuda porque me fizeram crer que Deus iria “curar meu casamento”. Os discursos eram recorrentes: “vamos orar pra que Deus faça a obra na vida do seu marido! O inimigo das “nossas almas” quer destruir as famílias”... E nessa de entregar ou co-responsabilizar Deus por tudo, eu ficava cada vez mais infeliz, mais oprimida e escrava de um relacionamento doente. Passei anos buscando uma melhora no convívio familiar que nunca aconteceu.”

“Todas as igrejas que eu ia, era sempre essa coisa de ‘vamos orar’ pra que Deus resolva, Deus mude, Deus tome conta. (...) Era o mesmo blablabla que Deus ia transformar o camarada, que até me acompanhava nos cultos, mas continuava com o mesmo mau carater de sempre.”

“Perto de me separar, quando eu já estava em terapia e quase que decidida a sair de casa mas não tinha falado com ninguém ainda, uma outra amiga me chamou pra ir numa campanha na

igreja dela, na Igreja Batista. Foram três dias de culto, onde um pastor que morava nos EUA veio passar uns dias no Brasil. Lembro que ele pregou sobre o livro bíblico de Rute, e quando eu falo que esse convite me levou a tomar uma decisão, é porque os três dias de pregação foi justamente sobre “tomadas de decisões no tempo certo, o tempo permitido por Deus”! E eu entendi que aquela palavra era a permissão que Deus estava me dando, era o tempo certo pra que eu me separasse já que a psicóloga já tinha me aconselhado que eu não teria paz ao lado de um homem que não me respeitava, não respeitava os filhos e estava adoecendo minha família. (...) Depois de vinte anos, consegui enfim me separar e tocar minha vida, sai de casa com meus filhos pra pagar aluguel mas enfim ter um pouco de paz.”

“O feminismo me traz o desejo de ajudar outras mulheres que vivem a mesma situação que vivi durante anos. Também gostaria de participar de trabalhos que estimulem apoio e auto-estima para meninas ou adolescentes pois acho importante discutir perspectiva de vida com essa faixa etária. Resumindo, é um desejo grande de evitar que casos como o meu se repitam com as próximas gerações de mulheres. Não sei se é meio utópico, mas é um desejo.”

CRISTIANA, 53 ans:

“Minha mãe quando se separou do meu pai a igreja foi contra, inclusive ela foi convidada a se retirar da igreja, pelo fato dela ter se separado do meu pai, eles achavam que ela tinha que orar e continuar morando com meu pai, mesmo meu pai querendo agredir ela, querendo agredir a gente, meu pai alcoólatra, ela tinha que submeter a essa situação e orar pra que Deus um dia iria liberta-lo dessa situação. Ela não acreditava nas coisas dessa forma, ela acreditava que pra ela ter paz e também conseguir dar uma educação boa pra gente ela teria que sair dessa situação porque ela já tinha feito de todas as formas pra conseguir ter uma vida diferente e não conseguia, além do meu pai ser machista, ela era alcoólatra, duas situações muito difíceis, e ela foi convidada a se retirar da igreja.”

“Eu fui criada dentro da igreja evangélica, hoje eu não sigo mais, acho muito bom, acho legal, eu gosto, porque foi a forma que eu fui criada, eu me identifico muito, mas eu não sigo porque eu acho que as doutrinas são muito machistas, tem muita coisa que o homem pode e a mulher não pode. Eu não concordo (...) não é nem a religião, mas a doutrina, eu acredito que não são nem coisas que estão pautadas na bíblia, são regras e normas que eles colocam e sempre infiorizam a mulher, sempre não pode, sempre a mulher tem que ser submissa, e eu não concordo, entendeu.”

“Ela não aceitava essas situações e passava isso pra mim, dizia assim “[prénom], a gente é dona do nosso corpo, da nossa vida, e a gente não pode permitir que ditem regras diferentes pra gente, porque a gente tem a nossa liberdade de ir e vir, e a gente trabalha, paga nossas contas, somos independentes.” Ela nunca me criou para ser submissa, nem dependente de marido, nem de ninguém. (...) Ela falava assim “Olha [prénom], como você ainda é jovem, melhor você estudar” e ela me ajudava com uma renda, mesmo ela me dando tudo, porque eu era adolescente na época, eu dependia dela financeiramente, ela me dava uma renda pra mim aprender a ser independente, ela dizia assim “Ó, você está me ajudando, e não é porque você tá me ajudando, por exemplo eu trabalho fora, e você tá aqui me ajudando em casa, que você não vai ter o seu

salario, você precisa ter o seu dinheiro pra ter sua independência, pra você comprar o que quiser, e levar isso pra sua vida adulta.”

MILENA, 60 ans:

“Eu era forçada e coagida pelos meus pais e sofri muita violência física e moral, muita coisa forte, abusos e era forçada a ir na igreja. Quando eu tentei ai que foi muito forte, porque quando eu tentei levar que era violentada em casa e eu levei isso para igreja, eu fui excomungada. Eles escreveram meu nome na minha frente em um livro enorme, que eu não era mais filha de Deus.”

“Foi quando eu tentei suicídio, por que eu não conseguia entender porque eu era considerada culpada, essa noção só me fazia sofrer, muita violência psicológica. Isso para mim não é uma religião e sim uma distorção da noção da unidade de Deus, é uma mentira.”

LEONOR, 34:

“A minha saída da igreja... bom, eu acho que foi quando tudo começou a desmoronar, assim, na minha vida, né. Que eu casei, e eu casei com uma pessoa que era fora da igreja, então ja estava fazendo uma coisa errada ali, mais ou menos, e ...E ai tipo eu casei e em um mês minha mae faleceu. Então eu diretamente vi isso como um castigo. É... e ai depois em menos de um ano ele ta apaixonado por outra pessoa. Então esses dois eventos assim me abalou né.

Bastante. (...) E ai eu meio que, né, tava casada, pensei, vou... depois que ele se apaixonou por outra pessoa, ai eu me doei por inteira, porque antes eu aida tava passando por luto, tava, sei la, tentando entender o que que era tudo aquilo, e ai depois que aconteceu, eu só ... me doei pra ele. Meu trabalho foi pra ele, porque ele tinha reclamado que ele queria fazer as coisas comigo e eu nao tava querendo, e que ai ele se distanciou de mim. E ai eu só entreguei meu trabalho pra ele. Ele quis morar na praia, eu fui morar na praia, e ai fiquei isolada, ainda mais isolada. Enfim, todas ou a maior parte das coisas que ele sugeria, a gente acabava fazendo. (...) Esses dois evento, minha mãe e meu casamento. me quebraram muito, e ai eu me senti muito sozinha e acho que por isso eu agarrei tanto nele, porque nao fazia sentido a gente voltar, mas eu me agarrei nele porque era a unica pessoa que eu podia ter algum tipo de suporte.”

“O impacto da igreja... Me impactou muito, assim. (...) Tipo esses dois últimos meses eu estive muito doente, tipo uma doença seguida da outra assim. E eu fico pensando, é castigo, sabe. É porque eu estou fazendo tudo o que eu quero agora e ta vindo a conta. Ai depois eu fico tentando desconstruir isso, tipo... essa coisa da enxaqueca, eu ja tinha essas dores, assim como as colicas muito fortes, desde criança, adolescente, muito antes de eu pensar em fazer qualquer coisa errada – errado entre aspas, eu digo, que a igreja considera errado – e ai nao faz sentido, que eu ja tava sofrendo por antecipação. Enfim, eu fico tentando desconstruir mas é muito difícil, porque pra mim é muito claro que é tipo um castigo. (...) Dentro do contexto daquilo que a igreja prega, né, eu vou pro inferno. Isso é um negocio que ainda me pesa. Eu fico tentando desconstruir mas é muito difiicl pq tem muitas camadas, ta muito enraizado em mim. E ja mudou bastante coisa nesses dois anos, principalmente nesse ultimo ano. E eu acho que vai continuar ludando, assim. Mas é isso, tem um peso muito grande assim. E também

tem o peso não só na questão minha, mas no outros, assim, meu irmão é gay e tipo... a maior parte das minhas amigas, ninguém é de religião ou enfim... e é estranho pensar que todo mundo vai por inferno, quer dizer, não todo mundo, mas se for contar do que a igreja disse, eu sou mais certa [de ir pro inferno] pq eu já fui batizada, então eu já entendi e aí resolvi que ... fui no caminho contrário...”

“Eu já percebi que a figura de Deus e do meu pai são muito similares pra mim.”

ISABEL, 26 ans:

“[Eu não tenho mais interesse pra ir] porque não pode infinitas coisas, eu acho que é muito mais do que essas restrições, é tipo você tem que abdicar da sua vida pra fazer as vontades de Deus, assim, você é um servo, então você tem que servir, só isso. Tem que deixar a sua vida, as coisas que você gosta, pra viver aquilo. (...) é você abrir mão. Eu não quero, sabe ? »

« « Eu acho que é um problema, eu até sinto que eu não faço parte da família, sabe ? Porque eles ... vai meu pai, minha mãe e meu irmão, daí eles ficam conversando das coisas da igreja, tal, e como eu não vou, não sei o que está acontecendo, eu fico afastada. E até sinto diferença no tratamento, sabe ? Entre eu e ele. Acho que um dos motivos é que ele vai pra igreja tudo certinho, não faz nada que meus pais não gostam, não sai, não tem tatuagem, não tem piercing, nada. Mas acho que influencia sim no nosso tratamento. »

« Eu sempre gostei muito de música, de piercing, essas coisas, sempre fui mais roqueira [risos] e daí não podia, ‘Não pode ouvir música, que é pecado’ ...E quando eu era criança, que eu não ia, mas minha mãe continuava indo, eu gostava muito de Sandy e Junior, tinha uma camiseta e tal, e minha mãe ficava falando que eu não podia usar, que era idolatria, que eu ia pro inferno, que só pode adorar Deus. Então essas coisas ficaram na minha cabeça, e até hoje fica. Tem uma coisa que eu fico : ‘Meu Deus, eu não posso. Mas quem disse que eu não posso, eu posso sim » , aí fica um conflito interno, sabe ? (...) Eu ia muito pra balada. E já me aconteceu de estar no meio da festa, na pista assim, e me dar 5 minutos e eu pensar : ‘Meu Deus, se Jesus voltar agora eu vou ficar ! Eu vou morrer !’ sabe ? Já aconteceu várias vezes de estar no meio de um show e me dar uma crise de ansiedade, e eu ficar pensando essas coisas.»

OLIVIA, 37 :

“Mas a cabeça e o corpo caminham juntos, os dois têm que caminhar juntos. Então embora o homem seja a cabeça, os dois tem que estar ali. Tanto que hoje, eu trabalho e meu esposo trabalha. Então as decisões têm que ser tomadas em conjunto, não é só ele que fala ou só eu que falo, mas os dois, pra família, entendeu?”

MARLENE, 37:

“Eu vou na igreja evangélica porque é aqui perto, a gente fez essa família linda que tem lá, eles deram muita força pra mim, sempre me amaram mesmo sem eu merecer – porque eu sou um ser humano, sou cheia de defeito, né? Mesmo assim eles sempre acreditaram ”: ‘Não, você vai conseguir, vai dar tudo certo’. (...) Quando a gente se apegou à Deus, tudo muda. Porque ele é a

única pessoa... a única coisa que te faz crer que tá doendo, tá machucando, mas vai mudar. As vezes as coisas acontecem tão ruins... mas é dali que vem a transformação. É da dor que desabrocha alguma coisa. Infelizmente é assim. Eu estou aprendendo isso todos os dias. [Elle est émue] Quanto mais está machucando, quanto mais está doendo, mais eu estou me fortalecendo e aprendendo a ser melhor. Porque eu também fui muito egoísta... e sou até hoje. (...) Tanto que eu voltei pra Asbrad porque eu estava querendo controlar tudo, e como as coisas não aconteciam como eu queria... (interruption) eu fui pedir ajuda, porque eu vi que eu não consigo controlar ninguém, cada um é de um jeito, cada um tem um processo. Eu não posso exigir que a pessoa mude. (...) Eu tive meu tempo de desabrochar, e agora é que eu estou raciocinando; então [meus filhos] também vão ter o tempo deles. Por isso que eu fui procurar ajuda. ”

TEREZA, 20 :

“Antes de entrar na igreja eu me considerava feminista, e no início eu ainda me considerava, mas depois de muito tempo é que eu fui entender que muitas vezes você se declarar [como parte] de um movimento, significa que você concorda com todas as coisas que o movimento prega. Por exemplo, eu não concordo com o aborto. E uma coisa que é minha, eu não concordo, e eu tenho certeza que se eu falar isso e que eu sou feminista, vai rolar um extremo conflito ; porque não tem como eu concordar com o aborto e me dizer evangélica. (...) Eu acredito que possa existir outras soluções e dependendo do caso... só que pra mim tudo tem um porquê. Até mesmo as coisas ruins que acontecem. Aí eu não consigo me declarar dentro do movimento por causa disso.”

“Eu vejo muita desigualdade, em todo lugar, e às vezes a gente até olha e estranha, né ? Porque eu sou negra, só que a minha pele é um pouco mais clara do que comparado aos negros, e meu cabelo é liso. Para os brancos, eu não sou branca, e para os negros, eu sou meio negra. (...) é uma situação bem complicada, porque eles não me enxergam, né. Mas eu vejo que isso acontece, isso já aconteceu comigo várias vezes. Umavez eu estava chegando no meu prédio, e é um prédio localizado na Zona Sul, né, condomínio. E tinha um casal de idosos brancos e eles olharam pra mim e falaram : ‘Você tem que ligar ali pra pedir [para entrar]’ e eu disse : ‘Não, mas eu não preciso’. Porque quando você coloca a digital, você entra, quando você é morador. E ela falou : ‘Não, mas quem trabalha precisa’. E eu falei : ‘Não, moça, eu não preciso.’ Aí ela me olhou assim e falou ‘Ah, você mora aqui !’ e ficou olhando pra mim com uma cara de ‘Sério ?’ (...) Acontece bastante essas situações ridículas. »

« Pra mim eu era morena. Porque era o que eu ouvia aqui na minha casa. E aí... mas eu não lembro se foi na faculdade ou no ensino médio, mas eu acho que foi na faculdade, nos primeiros anos, que começaram a falar : ‘Peraí, não existe uma pessoa morena ! Se você está sendo chamada de mulata, tem todo um contexto, um contexto que não é legal’ ; acho que foi no ensino médio isso. E aí eu comecei a pesquisar – realmente, só porque eu tenho cabelo liso e minha pele não é tão escura... só que eu sofro também com o preconceito. (...) Foi uma questão mais de pensar mesmo. (...) Pra mim foi... eu me intitulava « branca », então pra mim descobrir que eu era negra foi meio : ‘é, mas todo mundo na minha casa diz que eu não sou, então... mas eu sou ?’. Mas eu pensei, ‘Não, eu SOU.’(...) E é uma coisa que é bem nítida, é só olhar no

espelho. (...) E tem algumas pessoas que olham pra mim, tipo (...) como se de certa forma eu fosse inferior a eles, não sei, não faz sentido. (...) Eu sofro bem menos do que algumas pessoas, mas ainda tem gente que vira e fala [pro meu namorado] ‘Nossa, aquela menina que você namora é uma morena tão linda’ ; como assim, uma morena tao linda ? Ela não é só linda ? »