



Université de Montréal

**Le pentecôtisme sous l'œil des femmes kaingang :  
adaptations et transformations suite à la conversion**

par Marie-Charlotte Pelletier-De Koninck

Département d'anthropologie

Faculté des Arts et Sciences

Mémoire présenté

en vue de l'obtention du grade de maîtrise

en anthropologie

option ethnologie

Août, 2016

© Marie-Charlotte Pelletier-De Koninck, 2016

## Résumé

Au cours des 40 dernières années, plusieurs églises pentecôtistes se sont implantées au sein de la communauté kaingang, un peuple autochtone du Brésil méridional, où elles connaissent une popularité considérable. La conversion à cette religion engendre diverses transformations au niveau idéologique qui ont des répercussions importantes sur les rôles des genres (masculin et féminin) au sein de cette société. La présente étude s'intéresse aux transformations qui en résultent dans la vie des femmes kaingang du village Sede de la *Terra Indígena Xapecó*; un village où les femmes forment de loin la majorité des adeptes au sein des églises pentecôtistes. La popularité du pentecôtisme auprès des femmes peut, à prime abord, sembler paradoxale puisque ce mouvement religieux promeut des valeurs sociales conservatrices.

Nos observations révèlent que les femmes perçoivent bien plus d'avantages que de désavantages à la conversion au pentecôtisme. La vie de ces femmes se trouve transformée sous plusieurs angles à travers l'adoption d'un mode de vie régulé par les enseignements de la Bible et l'orientation du soi vers Dieu. Plusieurs changements sont observés par les femmes, notamment des transformations personnelles, à la fois dans les sphères domestique et publique. L'analyse des données démontre que la forte présence féminine au sein des églises ainsi que l'agentivité de ces dernières contribue à rendre positive et valorisante l'expérience de cette religion.

**Mots-clés :** Anthropologie, ethnologie, pentecôtisme, femme, genre, conversion, Amérindiens, Kaingang, Brésil.

## **Abstract**

Over the past 40 years, several Pentecostal churches have emerged in the Kaingang community, an indigenous people of southern Brazil, where those churches experience considerable popularity. The conversion to this religion generates various ideological transformations that have a significant impact on gender roles within the community. This study examines the transformations that result from this phenomenon in the life of the Kaingang women in the Sede village of the *Terra Indígena Xaçepó*; a village where women represent by far the majority of practitioners within the Pentecostal churches. The popularity of Pentecostalism among women may at first seem paradoxical given that this religious movement promotes conservative social values.

Our observations reveal that women perceive more benefits than disadvantages to converting to Pentecostalism. Their lives are transformed in several respects through the adoption of a way of life guided by the teachings of the Bible and an orientation of the self toward God. Several changes occur for these women, including personal transformations, both in the domestic and public spheres. Data analysis shows that the strong female presence within the churches and their own agency yields a positive and rewarding experience from this religion.

**Keywords** : Anthropology, ethnology, pentecostalism, native, women, gender, conversion, Kaingang, Brazil

## Resumo

Nos últimos 40 anos, várias igrejas pentecostais implantaram-se na comunidade Kaingang, um povo indígena do sul do Brasil, onde elas têm uma popularidade considerável. A conversão para esta religião gera transformações diversas num nível ideológico que têm um impacto significativo sobre os papéis de gênero (masculino e feminino) dentro desta sociedade. Este estudo analisa as transformações na vida das mulheres kaingang da aldeia Sede da Terra Indígena Xapecó que resultam da conversão ao pentecostalismo. Nesta aldeia, as mulheres constituem a maioria dos adeptos dentro das igrejas pentecostais. A popularidade do pentecostalismo entre as mulheres pode parecer, à primeira vista, paradoxal por que este movimento religioso promove valores sociais conservadores.

Nossas observações mostram que as mulheres percebem mais benefícios do que desvantagens depois da conversão ao pentecostalismo. A vida dessas mulheres transforma-se de várias maneiras através da adoção de um modo de vida regulado pelos ensinamentos da Bíblia e a orientação do si para Deus. Várias mudanças foram observadas com as mulheres, incluindo transformações pessoais, tanto nas esferas domésticas e públicas. A análise dos dados mostra que a forte presença feminina dentro das igrejas e a *agency* delas contribuem a tornar a experiência desta religião positiva e gratificante.

**Palavras-chave:** antropologia, etnologia, pentecostalismo, mulher, gênero, conversão, populações indígenas, Kaingang, Brasil.

# Table des matières

<b>Résumé</b>	<b>ii</b>
<b>Abstract</b>	<b>iii</b>
<b>Resumo</b>	<b>iv</b>
<b>Table des matières</b>	<b>v</b>
<b>Liste des tableaux</b>	<b>xi</b>
<b>Liste des figures</b>	<b>xii</b>
<b>Liste des sigles</b>	<b>xiii</b>
<b>Remerciements</b>	<b>xiv</b>
<b>Introduction</b>	<b>1</b>
<b>Chapitre 1 Éléments de contexte</b>	<b>5</b>
<b>1.1. Le peuple kaingang</b>	<b>5</b>
1.1.1. Quelques données historiques	6
1.2.1. Cosmologie et organisation sociale	7
Le chamanisme kaingang	9
Contact avec le catholicisme	9
1.3.1. Quelques données ethnographiques récentes sur la TIX et le village Sede	11
Contact avec la société brésilienne	12
Mode de subsistance	13
L'état des « traditions » et de la langue	15
<b>1.2 La religion pentecôtiste</b>	<b>17</b>
1.2.1 Origines et caractéristiques du mouvement	17
1.2.2 L'expansion du pentecôtisme en Amérique latine	21
Le pentecôtisme au Brésil	23
1.2.3 Le pentecôtisme en terre amérindienne	27
Le pentecôtisme chez les Kaingang	29
<b>Chapitre 2 : Cadre théorique et conceptuel</b>	<b>33</b>

<b>2.1</b>	<b>Le genre comme catégorie d'analyse</b>	<b>33</b>
<b>2.2</b>	<b>Notion de genre chez les Kaingang</b>	<b>37</b>
2.2.1	Organisation de l'espace	37
2.2.2	Organisation du travail	38
2.2.3	Rôles sociaux	40
<b>2.3</b>	<b>Les femmes et les religions contemporaines</b>	<b>42</b>
2.3.1	Pourquoi s'intéresser au genre dans l'étude du religieux?	42
2.3.2	L'attrait des femmes pour différents types de religion	44
2.3.3	Les femmes et le pentecôtisme	46
2.3.4	Agentivité, genre et religion	49
<b>2.4</b>	<b>L'étude de la conversion</b>	<b>51</b>
2.4.1	La conversion en contexte pentecôtiste	54
<b>Chapitre 3 : Méthodologie et expérience de terrain</b>		<b>56</b>
<b>3.1</b>	<b>Présentation du terrain</b>	<b>56</b>
3.1.1	Stage et Pré-terrain	56
3.1.2	Le terrain	58
3.1.3	Accueil des églises et réception de l'étude	58
<b>3.2</b>	<b>Les défis et les limites du terrain</b>	<b>59</b>
3.2.1	Une pluralité de visions du pentecôtisme	59
3.2.2	Être une femme sur le terrain	59
<b>3.3</b>	<b>La place du chercheur dans la communauté</b>	<b>61</b>
3.3.1	Jusqu'où la participation pour apprivoiser le terrain	62
	Conditions d'enquête et positionnement	63
<b>3.4</b>	<b>Outils méthodologiques</b>	<b>65</b>
3.4.1	Sélection des participants et critères d'échantillonnage	65
3.4.2	Observation participante	66
3.4.3	Entrevues	68
	Canevas d'entretien	68
	Sélection des participantes	69
	Difficultés liées aux entrevues	70
3.4.4	Conversations : entrevues informelles	71

3.4.5 Analyse des données	71
---------------------------	----

## **Chapitre 4 : Portrait de la communauté pentecôtiste du village Sede de la réserve Xapécó 73**

<b>4.1 État des lieux</b>	<b>73</b>
4.1.1 Activités pentecôtistes	73
4.1.2 Quelques caractéristiques des cultes	75
4.1.3 Mise en place d'une hiérarchie	76
4.1.4 Relation avec la société brésilienne	77
<b>4.2 Pluralisme des visions</b>	<b>78</b>
4.2.1 Des doctrines	78
4.2.2 Relation avec les traditions	81
4.2.3 Différents types d'églises	83
4.2.4 Différents publics pour différents types d'églises	84
<b>4.3 Dynamique entre les églises</b>	<b>86</b>
<b>4.4 L'itinéraire pentecôtiste : parcours de femmes</b>	<b>88</b>
4.4.1 Profil des femmes interrogées	88
4.4.2 Motifs de la conversion	90
La quête de guérison	90
L'influence familiale et amicale	94
4.4.3 Motifs guidant le choix d'une église	95
4.4.4 L'inconstance	98
<b>4.5 Discussion</b>	<b>99</b>

## **Chapitre 5 : Transformation dans la vie des femmes kaingang 101**

<b>5.1 Transformations au sein de la sphère domestique</b>	<b>101</b>
5.1.1 Abandon de comportements néfastes	101
5.1.2 Diminution des conflits	104
5.1.3 Amélioration de la situation financière	105
<b>5.2 Être <i>crente</i> : un mode de vie</b>	<b>107</b>
5.2.1 Participation aux cultes	107
5.2.2 Activités à la maison	108
Une vie en ordre	108
Prières	109

Écoute d'hymnes et chants _____	109
Télévision _____	109
Langage évangélique _____	110
Conversations et rencontres informelles _____	111
5.2.3    Rencontres formelles de femmes _____	112
<b>5.3    Dieu, toujours présent _____</b>	<b>113</b>
5.3.1    Adaptations personnelles _____	113
Changement au niveau physique _____	114
Ne pas dire du mal des autres _____	116
5.3.2    Transformation interne _____	117
5.3.3    Sécurité _____	118
<b>5.4    Soutien _____</b>	<b>119</b>
5.4.1    Relation avec Dieu _____	119
5.4.2    Communauté de frères et sœurs _____	120
<b>5.5    Des répercussions ne se limitant pas à la réserve _____</b>	<b>122</b>
5.5.1    Perception externe des femmes <i>crentes</i> _____	122
La communauté kaingang _____	122
À l'extérieur de la réserve _____	123
5.5.2    Mobilité _____	124
5.5.3    Réseau social _____	125
<b>5.6    Une santé garantie _____</b>	<b>126</b>
<b>5.7    Discussion _____</b>	<b>128</b>
<b>Chapitre 6 : « Dieu m'a transformée ». Une nouvelle valorisation de soi _____</b>	<b>130</b>
<b>6.1    Rôles et responsabilités _____</b>	<b>130</b>
6.1.1    Différentes responsabilités pour différents postes _____	131
6.1.2    Un travail social _____	133
6.1.3    Des mères pour leur communauté _____	133
6.1.4    Une limite aux rôles des femmes _____	134
Une autorité officieuse _____	135
Agentes de valeurs féministes ou conservatrices? _____	136
<b>6.2    Développement de compétences _____</b>	<b>137</b>

6.2.1	Lire _____	137
6.2.2	Chanter _____	138
6.2.3	Parler en public _____	139
6.2.4	Savoirs de Dieu _____	140
6.2.5	Dons _____	141
<b>6.3</b>	<b>Mise en valeur de la femme _____</b>	<b>143</b>
6.3.1	Des femmes « saintes » _____	143
	Femme à la maison vs travail à l'extérieur _____	144
6.3.2	Modèles féminins dans la Bible _____	146
6.3.3	Les femmes plus tournées vers Dieu? _____	147
6.3.4	Le círculo de oração : la colonne de l'église _____	148
6.3.5	Célébrer la différence ou la similarité? _____	149
<b>6.4</b>	<b>Discussion _____</b>	<b>150</b>
	<b><i>Discussion</i> _____</b>	<b>152</b>
	<b>Orienter sa vie vers Dieu _____</b>	<b>152</b>
	Par le pouvoir de l'Esprit-Saint _____	153
	<b>L'attrait apparemment paradoxal des femmes pour le pentecôtisme _____</b>	<b>154</b>
	La part des femmes _____	155
	Une structure de soutien pour les femmes _____	157
	Une prise de contrôle sur sa vie _____	158
	Gagner de l'autorité _____	158
	L'usage de l'autorité _____	160
	Un pouvoir domestique _____	161
	<b>Quelques nuances importantes _____</b>	<b>162</b>
	Des expériences plurielles _____	162
	Une perspective limitée _____	164
	<b>Perspectives finales _____</b>	<b>165</b>
	<b><i>Conclusion</i> _____</b>	<b>167</b>
	<b><i>Bibliographie</i> _____</b>	<b>170</b>
	<b><i>Annexe 1 : Tableau récapitulatif des profils des informatrices</i> _____</b>	<b>183</b>



## Liste des tableaux

Graphique 1 : Pluralité des visions des églises pentecôtistes de la TIX .....	83
Tableau récapitulatif des profils des informatrices .....	183

## Liste des figures

Liste des figures.....	xii
Figure 1 : Répartition des réserves kaingang.....	6

## **Liste des sigles**

TIX: Terra Indígena Xaçecó (réserve amérindienne Xaçecó)

IMPD: Igreja Mundial do Poder de Deus

IURD: Igreja Universal do Rei de Deus

NEPI: Núcleo de Estudos de Populações Indígenas

## Remerciements

Je tiens à remercier en premier lieu mon directeur de recherche, Robert Crépeau, pour son soutien, ses commentaires éclairants et ses précieux conseils. Merci pour toute l'aide apportée dans la prise de contact avec vos collègues à l'UFSC et les informateurs sur le terrain, sans quoi cette recherche aurait difficilement été possible. Je vous suis infiniment reconnaissante pour toutes les réponses rapides particulièrement dans les dernières étapes du projet.

Un grand merci à Edviges Ioris pour m'avoir encadré lors de mon séjour de stage au Brésil et soutenue à travers les divers obstacles rencontrés quant à la mise en route du projet. Merci à Antonella Tassinari pour son aide à la traduction, au NEPI de m'avoir accueillie et tous les membres de la República pour m'avoir permis de séjourner avec vous et de mettre à l'épreuve mon portugais.

Merci à mes parents pour leur soutien tout au long de cette maîtrise, les encouragements et les corrections de dernière minute. Je souhaite également remercier Pauline pour la révision scrupuleuse de mes chapitres et ses constants encouragements.

Ma gratitude va également à ma mère kaingang, Beatriz pour m'avoir accueillie à bras ouvert, nourrie copieusement en plus d'avoir grandement facilité l'insertion sur le terrain. Merci à Marta et João de m'avoir permis de séjourner dans leur demeure et à leurs enfants pour les nombreux fous rires. Je remercie également tous les pasteurs et leurs épouses qui m'ont laissé réaliser mes observations de terrain dans leurs églises. Un merci infini à toutes les informatrices qui ont accepté de me faire confiance, de m'avoir invité chez elles, de m'avoir laissé prendre part à leurs activités et d'avoir répondu à mes constantes questions.

Je tiens finalement à remercier la FUNAI de m'avoir permis d'entrer sur le terrain et réaliser cette recherche, ainsi que le CRSH, Mitacs Globalink, la LOGIQ, le département d'anthropologie de l'Université de Montréal et mon directeur de recherche pour le soutien financier. Ce projet aurait difficilement pu être réalisé sans cette aide.

# Introduction

En 1887, Durkheim prédisait dans son article « De l'irréligion à l'avenir » la disparition de la religion, car destinée à être remplacée par la science comme outil d'explication du monde (Robertson 2003). Il est évident aujourd'hui que le champ religieux n'est pas près de disparaître et qu'il connaît plutôt plusieurs transformations au niveau global, alors que certaines religions gagnent en popularité au profit d'autres. L'un des changements majeurs est l'intérêt grandissant pour les mouvements charismatiques (Woodhead 2016). Le pentecôtisme est d'ailleurs l'un des mouvements connaissant actuellement l'une des expansions les plus spectaculaires dans le monde entier. Ce mouvement évangélique issu du protestantisme se caractérise par un accent sur le récit de la Pentecôte et l'action de l'Esprit-Saint par l'intermédiaire de miracles, de guérisons et de prophétisations (Corten 1995). Malgré le fait que les principes institués par cette religion rejettent toute autre forme de religiosité, les multiples dénominations pentecôtistes détiendraient une grande capacité d'adaptation aux divers contextes et cultures locaux qui permettrait à différentes sociétés d'adhérer à son système de pensée (Boyer 2005). Cette caractéristique aurait grandement contribué à la croissance du mouvement. Le pentecôtisme est en effet responsable d'importantes mutations du champ religieux de certains pays comme le Brésil où son expansion est impressionnante en contraste avec le catholicisme qui connaît une chute importante (Birman et Pereira 2000).

La popularité du pentecôtisme, qui compte aujourd'hui plus d'un demi-milliard d'adeptes dans le monde, est d'autant plus intéressante que plus des deux-tiers des adeptes sont des femmes (Hefner 2013). Au premier regard, l'attrait des femmes pour cette religion semble paradoxal en raison des valeurs conservatrices qui la caractérisent. Bien que le pentecôtisme offre des rôles spirituels plus élargis aux femmes, soit comme guérisseuse, pasteures et prophètes, il renforce le patriarcat puisqu'il prescrit aux femmes de demeurer « soumises » aux hommes en plus de renforcer les rôles primaires d'épouse et de mère (Tangenberg 2007, Brusco 2010, Lawless 2003, Scott 1994, Alexeter et Yong 2009, Gill 1990, Beaucage et Ducos 2007). De plus, l'autorité pastorale n'est pas toujours accordée aux femmes et est bien souvent dévalorisée en plus du fait que celles-ci soient exclues des rôles administratifs (Mapuranga 2013, Stephenson 2011). De nombreuses études reconnaissent cependant l'implication particulièrement forte des

femmes dans la communauté et la ritualité pentecôtiste (Zents 2005, Brusco 2010, Rabelo et al. 2009, Hefner 2013, Ambrose 2010, Navarro et Leatham 2004). Certains auteurs avancent que le pentecôtisme en Amérique latine serait principalement un mouvement féminin, où les femmes se soutiendraient collectivement en opposition à la pauvreté et au machisme (Friedmann 2008, Hallum 2003). D'autres études soutiennent que la conversion des femmes au pentecôtisme s'inscrirait souvent dans un parcours thérapeutique servant à régler les problèmes des membres de leur famille (alcool, abus, violence, précarité économique) (Merry 2001, Drogus 2001, Navarro et Leatham 2004, Woodhead 2012). Certaines femmes trouveraient même une libération dans la soumission volontaire à l'autorité divine et par la même occasion aux valeurs patriarcales (Griffith 1997).

Depuis une vingtaine d'années, le nombre d'adeptes au pentecôtisme a augmenté de manière considérable au sein des communautés autochtones du Brésil (Corten 1995). On compte en effet de nombreux adeptes de cette religion chez les Kaingang, une communauté amérindienne du Brésil méridional (Crépeau 2012). Les Kaingang constituent l'un des cinq plus importants groupes autochtones au Brésil en termes de population avec plus de 37 000 individus (IBGE 2010b). Les Kaingang se sont approprié les principes du pentecôtisme tout en articulant leur manière de penser le monde en gardant une certaine continuité avec les traditions issues du chamanisme qui s'inscrivent dans un passé empreint de catholicisme (Crépeau 2012). Les femmes pentecôtistes en contexte kaingang doivent donc composer avec une cosmologie et des traditions différentes qui sont parfois rejetées par certaines églises pentecôtistes. De plus, les Kaingang possèdent une conception des rôles des genres qui a subi des transformations suite au contact avec la société brésilienne et la modernité, conception qui est à présent confrontée aux valeurs promues par le pentecôtisme. Ainsi, cette rencontre idéologique peut engendrer plusieurs transformations et reconfigurations liées à la perception des genres des Kaingang qui choisissent de se convertir.

La religion agit comme un facteur considérable de normalisation du genre, en influençant les attitudes et les comportements culturels, en plus de déterminer les contraintes sociales et les possibilités qui sont offertes aux individus (Ingelhart et Norris 2003). Les institutions religieuses parviennent à influencer la vision du monde des fidèles en offrant des interprétations des doctrines et des symboles pouvant inciter à une reconceptualisation des rôles des genres (Drogus

2001, Velazquez 2013). Porter une attention sur le genre lors de l'étude de la religion permet donc d'étudier de quelle manière les collectivités religieuses produisent et reproduisent des identités relatives au genre en plus de négocier avec les idéologies dominantes et leurs identités (Avishai et al. 2015, 13). Ainsi, l'adoption d'un angle de recherche axé sur le genre lors de l'étude du religieux permet de mettre en évidence les mécanismes de normalisation du genre ainsi que l'expérience différentielle des hommes et des femmes.

La question de l'expérience du pentecôtisme en contexte autochtone d'un point de vue féminin n'a pas encore été abordée dans la littérature. Dans cette optique, je m'intéresserai dans le cadre de ce mémoire aux différentes répercussions de la conversion au pentecôtisme dans la vie des femmes kaingang du village Sede de la *Terra Indígena Xapecó*, où près de 70% des individus sont pentecôtistes<sup>1</sup>. L'objectif est d'abord d'identifier les diverses transformations qui se produisent dans la sphère privée et dans la sphère publique, de même qu'au niveau personnel, et d'examiner comment ces transformations s'articulent entre elles. Puis, il s'agira d'examiner les conséquences qu'ont ces transformations dans la vie quotidienne de ces femmes.

Pour ce qui est de l'organisation du mémoire, le premier chapitre consiste en une mise en contexte de la problématique. Il y est exposé une brève présentation du peuple kaingang en commençant par une description de leur système de représentation et de l'influence du catholicisme sur celui-ci. Quelques données ethnographiques sur la situation actuelle des Kaingang sont également présentées. Dans un deuxième temps, ce chapitre s'emploie à une description du pentecôtisme ainsi que des particularités de cette religion en contexte global, brésilien, autochtone, puis kaingang. Le chapitre 2 est consacré à la discussion des concepts-clés qui ont été utiles à la conception du cadre d'analyse. Il y est d'ailleurs justifié la pertinence de l'utilisation d'un angle de recherche axé sur le genre à l'aide d'une réflexion théorique sur la question des femmes dans l'étude du religieux, et tout particulièrement au sein du pentecôtisme. Une présentation sommaire des perceptions liées à ce concept chez les Kaingang est ensuite exposée. Les concepts d'agentivité et de conversion religieuse y sont également définis. Il est ensuite abordé dans le troisième chapitre les particularités et les défis du terrain ainsi que le cadre méthodologique employé dans cette recherche.

---

<sup>1</sup> Selon le discours des pentecôtistes de cette même réserve.

Les chapitres 4, 5 et 6 proposent une présentation des résultats de recherche. Afin de mieux saisir la subjectivité du corpus d'informateurs, le chapitre 4 s'attarde aux particularités de la communauté pentecôtiste du village Sede en décrivant en premier lieu les divergences au niveau idéologique et fonctionnel des différentes églises présentes ainsi que les relations entre ces églises. En deuxième lieu, il est exposé le profil des principales informatrices ainsi que leur itinéraire pentecôtiste. Le chapitre 5 propose quant à lui un survol des diverses transformations relevées par les femmes pentecôtistes du village. Le chapitre 6 a pour objectif de présenter les divers facteurs favorisant une valorisation de soi. Un examen des différents rôles et responsabilités qu'il est possible d'acquérir en tant que femme, les compétences développées suite à la conversion ainsi que diverses stratégies de mise en valeur de la femme y sont traitées. Enfin, une discussion finale relancera les données en s'intéressant à la manière dont la forte présence féminine et les actions de ces dernières influencent leur expérience du pentecôtisme. Les résultats de recherche sont également nuancés par la présentation de certaines limites.

# Chapitre 1 Éléments de contexte

L'objectif de ce chapitre est de présenter le contexte de l'étude dans lequel évoluent les femmes kaingang pentecôtistes afin de mieux cerner la problématique. Je commencerai dans un premier temps par une présentation du peuple kaingang d'abord en exposant sommairement quelques caractéristiques géographiques et démographiques, puis en survolant l'histoire de leur contact avec les colons. Je m'attarderai aux principes régissant leur système idéologique, leur organisation sociale ainsi que leur conception du chamanisme avant de présenter sommairement la rencontre avec le catholicisme et les répercussions sur leur système de pensée. Il s'agira ensuite de comprendre de quelle manière vit cette société à l'heure actuelle en s'intéressant aux répercussions de la modernité sur l'état des traditions, leur mobilité à l'extérieur des réserves, et leur mode de subsistance. Dans un deuxième temps, je décrirai les principales composantes de la religion pentecôtiste en portant une attention particulière favorisant son expansion. Je poursuivrai en abordant les particularités du mouvement au Brésil, puis en contexte autochtone avant de me pencher sur les spécificités de cette religion chez les Kaingang.

## 1.1. Le peuple kaingang

Le peuple kaingang est un groupe autochtone du Brésil méridional dont les réserves sont dispersées dans les quatre états du sud du Brésil, c'est-à-dire les États de São Paulo, de Santa Catarina, du Paraná et de Rio Grande do Sul. Ils font partie de la vaste famille linguistique Jê incluant entre autres les Xavante, les Kayapó, les Suyá, les Xerente et les Xokleng (Crépeau 1997, 2002). Ils représentent le groupe ethnique de la famille linguistique Jê avec la plus grande population, comptant plus de 37 470 individus dont 31 814 vivent dans des réserves. Ils constituent ainsi l'un des cinq plus importants groupes autochtones au Brésil en termes de population (IBGE 2010b)<sup>2</sup>.

---

<sup>2</sup> Recensement de 2010.

## ÁREAS KAINGANG

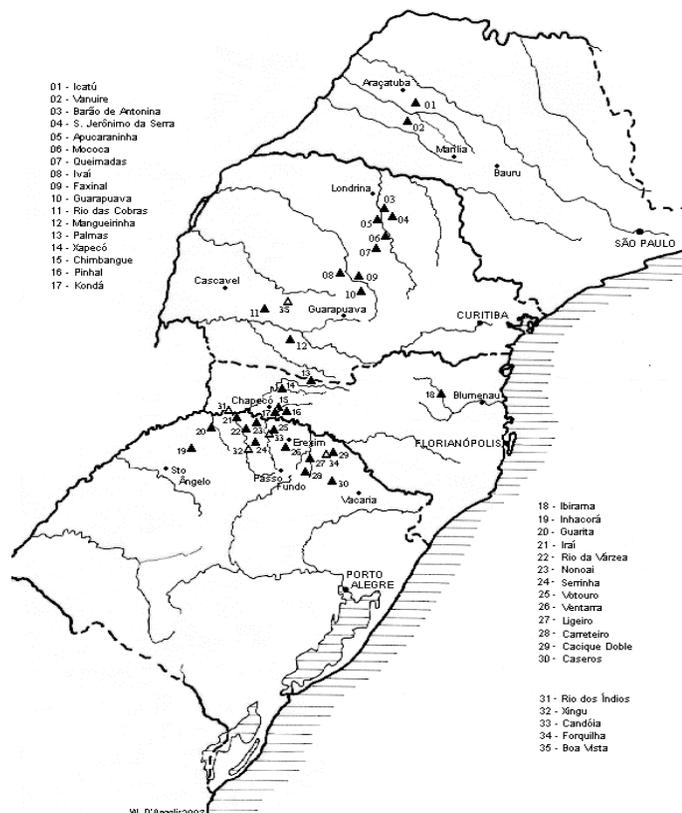


Figure 1 : Répartition des réserves kaingang

### 1.1.1. Quelques données historiques

La colonisation du Brésil a débuté à l'amorce du 16<sup>ième</sup> siècle de manière assez brutale, menant à une diminution dramatique de la population autochtone. D'une population estimée entre 2 et 3 millions à l'époque, elle est aujourd'hui évaluée à environ 250 000 (Crépeau 2012). Cette diminution dramatique s'explique par les nombreuses épidémies de maladies amenées par les colons. Les autochtones n'étaient pas immunisés (rougeole, grippe influenza, tuberculose, variole) et des villages entiers ont été anéantis sans même qu'il n'y ait de contact direct. À ces épidémies se rajoutent les nombreuses guerres intra et inter-groupes ethniques et les conflits avec les nouveaux colons qui ont ravagé ces populations autochtones pendant les quelques siècles de la colonisation (Fausto 1999, Wright et al. 2012). Jusqu'au 19<sup>ième</sup> siècle, l'histoire des communautés autochtones du Brésil fut ainsi marquée par l'extermination, mais aussi par l'expropriation des terres. À partir du 20<sup>ième</sup> siècle, différents peuples autochtones commencèrent

à se révolter davantage, créant des conflits menant à de fortes répressions du gouvernement brésilien. À cette époque, un climat d'extrême tension régnait entre les Kaingang, les propriétaires de terrains, les compagnies de colonisation privées et les gouvernements locaux qui employaient des services de bandes armées appelés tueurs de *bugres*<sup>3</sup>. Ceux-ci massacraient les Kaingang afin de garantir la colonisation sur leurs terres (Bruce 1982). Des pressions internationales, suite à la dénonciation d'un massacre de Kaingang important, forcèrent le gouvernement brésilien à changer de stratégie et d'attitude envers les peuples autochtones. Le gouvernement créa donc en 1910 le SPI<sup>4</sup> (Service de Protection des Indiens) dans un objectif de « pacification » des peuples autochtones. Afin de mettre fin au massacre, il les relocalisa dans des *Terras Indígenas*. Le but était de les intégrer à la société nationale en modulant leur mode de subsistance et en les insérant dans les sphères des travailleurs ruraux (Ferrari 2012). Les Kaingang furent finalement « pacifiés » en 1916 où ils furent confinés dans une vingtaine de réserves à l'intérieur de leur territoire (Veiga 1994).

### 1.2.1. Cosmologie et organisation sociale

L'organisation sociale des Kaingangs est dite duelle en raison de l'existence de moitiés appelées *Kamé* et *Kairu* qui entretiennent entre elles une relation à la fois complémentaire et asymétrique (Almeida 1998, 2004, Rosa 2005, Crépeau 2002). Plusieurs aspects de la vie sociale et rituelle expriment ce dualisme tels que la nomenclature des animaux, l'appartenance des astres à l'une ou l'autre des moitiés, la configuration des villages ou des espaces domestiques dans les maisons, les rapports hommes/femmes ainsi que la dualité entre les espaces de la forêt et le milieu agricole (Veiga 1994, 2000, Crépeau 2012). Chacune de ces moitiés comporte également une sous-section qui lui est reliée. Ainsi, la moitié Kamé est associée à la section Votoro, et la moitié Kairu à la section Veineky (Crépeau 2002). L'appartenance à l'une ou l'autre des moitiés ainsi qu'à leurs sous-sections est transmise de manière patrilinéaire lors de l'attribution des noms à la naissance (Nimuendajú 1993). De plus, l'appartenance à ces moitiés et sections prend entre autres son sens dans les rôles complémentaires qui leur sont attribués dans différents contextes rituels. C'est le cas durant le rituel du Kikikoi, une cérémonie très

---

<sup>3</sup> Terme péjoratif désignant les autochtones.

<sup>4</sup> En 1967, le SPI fut substitué par la FUNAI suite aux dénonciations d'abus infligés aux autochtones (Deilhl, 2001; Ferrari, 2012)

importante de culte aux morts où les vivants rencontrent les esprits des ancêtres afin de les accompagner vers l'au-delà. Le rituel est centré autour de la boisson alcoolisée qu'est le Kiki et implique la participation de membres clés des deux moitiés Kamé et Kairu ainsi que de leurs sous-sections pour exécuter des tâches à la fois spécifiques et complémentaires<sup>5</sup> (Balduš *apud* Oliveira, 1996). Les mythes fondateurs actuels s'appuient d'ailleurs tous sur la distinction et l'asymétrie Kamé/Kairu, décrivant une origine quelconque d'où découlerait l'apparition de cette dualité (Crépeau 1994). Selon la version la plus répandue, cette dualité serait issue d'une première unité sociologique constituée de la moitié Kamé. C'est pourquoi, à ces moitiés sont également associées certaines caractéristiques : la moitié Kamé aurait « plus de force » et il lui serait associé par exemple le soleil, le jaguar et le masculin. La lune et le féminin seraient Kairu, et ils sont considérés comme plus faibles (*Ibid.*).

Les mariages étaient idéalement réalisés de manière exogame par rapport à la section d'appartenance des conjoints (Almeida 1998, 2004, Veiga 1994, 2000, Ferrari 2012, Crépeau 1997). Le patron de résidence dans la société kaingang était uxorilocal et persiste en général encore aujourd'hui, malgré les transformations qui se sont produites au cours de l'histoire (Almeida 2004). L'homme doit donc s'installer dans la famille de son épouse ou dans une maison à proximité de celle son nouveau beau-père. Il y a ainsi davantage de circulation des hommes dans les villages, car les femmes restent au sein de leur groupe familial. Ce patron de résidence matrilocal implique également que le domicile, soit l'espace domestique, est organisé en fonction des relations de consanguinité des femmes. Cette configuration permet aux femmes de chaque résidence de former un groupe capable d'agir de manière solidaire dans les différentes activités économiques, dans les activités impliquant la grossesse ainsi que de s'entraider lorsqu'il s'agit d'élever les enfants (Fernetes et al. 2006). De nos jours, la majorité des couples s'installent cependant dans une nouvelle maison dont ils sont responsables (Almeida 2004). Toutefois, de moins en moins de jeunes couples choisissent l'emplacement de leur nouvelle demeure en fonction de la maison du père de l'épouse lors de mon étude dans le village Sede de la TIX.

---

<sup>5</sup> Pour plus d'informations sur le rituel du Kiki, voir entre autres la thèse de Veiga (2000).

## **Le chamanisme kaingang**

Le chamanisme agirait comme une institution collective centrale dans la cosmologie et la société des communautés autochtones. À travers le rituel, le chamanisme unifie la culture et la vision du monde d'une société avec son passé mythique en les projetant dans les activités quotidiennes (Langdon 2013). Le chamanisme aurait donc pour but de voir au bien-être de la société et de ses membres, en maintenant une harmonie sociale dans le domaine du surnaturel, tout aussi bien que dans le domaine du social et de l'écologique (Chaumeil 1983). Ainsi, les chamanes agissent comme des super-humains en faisant le lien entre le monde des esprits et le monde corporel, soit les mondes visible et invisible (Rosa 2005, 2011, Ferrari 2012, Crépeau 1997).

Chez les Kaingang, les chamanes, qui sont appelés *kuiâ*, s'allient à des esprits d'animaux, de même qu'à des saints du panthéon catholique populaire régional qui agissent comme guides auxiliaires (Almeida 2004, Crépeau 2012). Ces guides auxiliaires lui transmettent les connaissances thérapeutiques, certaines informations (par exemple où aller avoir une chasse productive) en plus de conférer les pouvoirs surnaturels (Oliveira 1996, Rosa 2005, 2011, Almeida 1998, 2004). Les chamanes kaingang détiennent également des connaissances liées à la phytothérapie, à savoir les remèdes du *mato*<sup>6</sup> qui sont diffusées tant par les hommes que les femmes depuis des temps ancestraux (Crépeau 2002). Certains individus spécialistes de ces connaissances phytothérapeutiques, mais ne possédant pas de guides spirituels, agissent tout de même comme guérisseurs auprès de leur communauté et sont ainsi appelés *benzedero(a)s* (Diehl 2001).

## **Contact avec le catholicisme**

Les premières traces de contacts réalisés entre les Européens et les Kaingang datent de l'époque des « réductions » (ou Missions) fondées par des Jésuites à partir de 1626 (Souza 1899 [1771] *apud* Almeida 2004). Ces « réductions » servaient de refuge aux autochtones voulant échapper à la violence engendrée par les différents conflits intra et inter-ethniques, de même qu'à ceux issus de la colonisation. Les Jésuites fournissaient ainsi nourriture, logement et

---

<sup>6</sup> De la forêt

protection en échange de la catéchisation. Bien que les réductions du sud du Brésil visassent davantage les Guaranis victimes des attaques des *beteirantes*<sup>7</sup> de São Paulo, certains documents confirment la présence de Kaingang dans les réductions (Diehl 2001, Almeida 2004, Veiga 1994, 2000). L'ordre des Jésuites fut cependant expulsé du Brésil en 1889 par le roi espagnol et c'est seulement en 1843 que la catéchisation des peuples autochtones du Brésil sur tout le territoire national a été de nouveau confiée à des missionnaires capucins d'origine italienne. Cette décision du gouvernement reflétait sa volonté de « pacifier » les Kaingang et d'ainsi faciliter la colonisation du sud du pays (Almeida 2004, 27). En plus de ces missionnaires, certains moines pèlerins catholiques ont également exercé une grande influence sur l'imaginaire religieux des Kaingang. Parmi ces moines se démarque la figure de São João Maria d'Agostini<sup>8</sup>, un moine itinérant d'origine italienne dont les Kaingang font encore mention aujourd'hui en relatant ses exploits, soit les guérisons effectuées, les baptêmes réalisés, les conseils donnés, etc (Oliveira 1996).

Le contact des Kaingang avec la religion catholique s'est donc déroulé pendant plusieurs siècles et a engendré de nombreuses transformations au niveau des croyances et de l'imaginaire de ce peuple. Le syncrétisme sera défini ici comme l'énonce Claude Rivière (Rivière 1992, 692), c'est-à-dire « un processus contre-acculturatif impliquant manipulation des mythes, emprunts de rites, association de symboles, inversion sémantique parfois et réinterprétation du message christique ». Selon Veiga (Veiga 2004, 176), le catholicisme populaire régional s'est imprégné de la cosmologie autochtone et a fortement été influencé par celle-ci de la même manière que les différentes populations autochtones ont « absorbé » des éléments du catholicisme dans leurs pratiques rituelles. Wiik (2012) affirme que les communautés autochtones d'Amérique auraient adopté le catholicisme en l'adaptant à leur système de croyances, qu'ils seraient ainsi devenus chrétiens en incorporant leurs patrons culturels et comportementaux, en plus de construire des institutions ainsi que des pratiques reflétant les deux identités. Les Kaingang les plus âgés affirment effectivement que « notre religion et la religion catholique ne font qu'une <sup>9</sup> » (Crépeau, 2002, p.116). Leur version du catholicisme est toutefois particulière, car les rites catholiques ont

---

7 Des esclavagistes à la recherche de main-d'œuvre pour les plantations de canne à sucre (Diehl 2001).

8 Pour plus d'information sur le parcours de São João Maria d'Agostini qui est considéré comme l'un des plus importants saints du catholicisme populaire régional, voir l'article de Crépeau et Désilets (2010).

<sup>9</sup> «A nossa religião e a religião católica é uma só».

été adaptés à la compréhension du monde kaingang. En effet, la pratique de certaines activités spécifiques en lien avec le catholicisme a permis d'incorporer des éléments du catholicisme populaire à leur mode de vie. C'est le cas, entre autres, des prières réalisées à la maison, de la participation aux différentes fêtes catholiques en plus des fêtes de dévotions aux saints du catholicisme populaire régional, des processions, ainsi que de la réalisation de baptêmes dans les maisons. De plus, les Kaingang ne manquent pas de participer aux activités traditionnelles<sup>10</sup> comme l'importante cérémonie du Kiki en plus de consulter des *kuiâs* ou les *benzadores* en cas de problèmes ou de maladie (Oliveira 1996, Almeida 1998, Veiga 2004, Ghiggi 2006). D'ailleurs, plusieurs *kuiâs* disposent de guides auxiliaires issus du catholicisme populaire régional. São João Maria de Agostinho est en effet l'un des plus importants auxiliaires des chamanes kaingang (Crépeau et Désilets 2010). Les récits actuels des mythes fondateurs sont également teintés d'éléments du catholicisme (Crépeau 1994).

### **1.3.1. Quelques données ethnographiques récentes sur la TIX et le village**

#### **Sede**

L'étude fut menée dans la Terra Indígena Xapecó, la réserve la plus peuplée et la plus étendue de l'état de Santa Catarina. Cette réserve est rattachée à la municipalité d'Ipuaçu et est constituée de seize villages, soit Jacú (Sede<sup>11</sup>), Olaria, Pinhalzinho, Cerro Doce, Serrano, Baixo Samburá, Água Branca, Fazenda São José, Matão, Paiol de Barro, Limeira, João Veloso, Meturi, Guarani, Barro Preto et Campos Oliveira (Nötzold et Rosa 2014).

Jusqu'au début du 20e siècle, le territoire des Kaingang occupait une grande partie de la forêt atlantique du Brésil méridional dans les états qui sont dorénavant ceux de São Paulo, Paraná, Santa Catarina et Rio Grande do Sul. La TIX comptait une superficie de près de 50 000 hectares au début des années 1900<sup>12</sup>, mais fut considérablement réduite tout au long du 20ème siècle. Sa

---

<sup>10</sup> Le terme *tradition* est utilisé par plusieurs anthropologues ayant travaillé avec les Kaingang afin de désigner les pratiques et les représentations liées au *tempo dos antigos* ou le temps des anciens, car c'est entre autres le terme utilisé par les Kaingang lorsqu'ils font référence aux rituels transmis depuis des temps ancestraux (Almeida, 1998, 2004; Veiga, 1994, 2000; Oliveira, 1996; Ghiggi, 2010; Crépeau, 1997, 2002, 2012 et plusieurs autres). Cependant, il est évidemment pris en compte que les *traditions* ne sont en aucun cas fixées dans le temps et elles ont été (et le sont encore) influencées par les cultures et religions avec lesquelles elles ont été en contact.

<sup>11</sup> Qui signifie « siège » en portugais.

<sup>12</sup> Avant la création de la SPI.

taille actuelle est de 15 623 hectares, soit 30% du territoire originel (Almeida et Nötzold 2011). La population de cette réserve s'élevait en 2010 à près de 4867 individus dont 4682 seraient classifiés comme Kaingang, 111 comme Guarani (résidant généralement dans le village Guarani) et 83 comme non-autochtones (IBGE 2010).

Le terrain de recherche s'est déroulé plus précisément dans le village Sede pour des raisons qui seront abordées dans le chapitre méthodologique. Selon le Portal Kaingang<sup>13</sup>, ce village comptait déjà environ 2900 individus en 2005<sup>14</sup>. C'est le village le plus densément peuplé de la TIX notamment en raison de la présence de différentes infrastructures comme le Poste de Santé (l'infirmierie), une école primaire et secondaire étatique offrant une éducation bilingue (kaingang-portugais)<sup>15</sup>, un gymnase affilié à cette école ainsi que la résidence et le bureau du Cacique, le chef politique de la TIX (Diehl 2001). La réserve est située à proximité de plusieurs centres urbains de dimensions variables. Le village Sede se trouve à une distance de 10 km du village de Bom Jesus, à 13 km d'Entre-Rios, à 23 km d'Ipuaçu, à 24 km de la ville de Xanxerê et environs 70 km de celle de Chapecó (Ghiggi 2010, Diehl 2001)<sup>16</sup>.

### **Contact avec la société brésilienne**

La localisation géopolitique de la TIX, la construction des routes et la proximité des divers centres urbains ont contribué à ce que les Kaingang de cette réserve vivent en contact étroit avec la société brésilienne depuis plusieurs décennies. En effet, ces derniers peuvent se rendre de manière mensuelle, hebdomadaire, et même dans certains cas de manière quotidienne, dans l'une des villes ou villages à proximité pour divers motifs. Les Kaingang du village Sede sont en effet constamment amenés à interagir avec des Brésiliens non autochtones que ce soit

---

<sup>13</sup> Une initiative des chercheurs Juracilda Veiga et Wilmar da Rocha D'Angelis afin d'avoir une plateforme Web d'informations sûres et actualisées sur le peuple Kaingang.

<sup>14</sup> Un nouveau recensement avait lieu lors du terrain de recherche, à l'hiver 2015, mais les données ne sont pas encore disponibles pour le public.

<sup>15</sup> Étant donné que la majorité des jeunes ne parlaient que portugais, ils avaient l'opportunité d'apprendre les rudiments de la langue kaingang à l'école.

<sup>16</sup> Toutefois, la qualité des routes dans la réserve fait en sorte que les distances sont considérables. Le trajet jusqu'au village de Bom Jesus, qui n'est pourtant qu'à une distance de 10km peut ainsi prendre de 20 à 25 minutes en automobile durant une journée ensoleillée. La réserve est parcourue d'un réseau de routes de terres qui sont souvent impraticables lors des fortes pluies, fréquentes en saison hivernale, en plus d'être très mal éclairées la nuit. Seul le village Pinhalzinho est traversé par une route asphaltée servant notamment à relier les municipalités de Bom Jesus et d'Ipuaçu. Cette route est donc soumise à un acheminement plus important d'automobiles et de camions.

pour aller faire l'épicerie, se rendre au bureau de poste, pour des raisons de santé<sup>17</sup>, afin de payer leur compte de banque, effectuer différentes courses, en raison de leur emploi, pour la vente d'artisanat, pour sortir ou encore afin de participer à des parties de soccer. Mentionnons cependant que certains Kaingang ne sortent qu'à de très rares occasions de la réserve. C'est souvent le cas de certains individus plus âgés qui laissent à leurs enfants le soin de réaliser les achats en ville et de s'occuper des technicités administratives.

Le contact avec l'univers des Euro-brésiliens ne se limite pas aux interactions qu'ils ont avec ces derniers, mais se fait également par l'intermédiaire des différentes technologies modernes. Aujourd'hui, la plupart des domiciles kaingang disposent de meubles et divers appareils domestiques. La majorité des foyers comptent un poêle à bois et les demeures plus riches disposent également d'un four à gaz, d'une télévision avec accès au câble, d'un réfrigérateur et des appareils de son. L'école du village détient également une salle d'informatique avec une trentaine d'ordinateurs dont la connexion à Internet est cependant extrêmement lente lorsque plus d'une dizaine d'individus les utilisent simultanément. L'école et le poste de Santé disposent de réseaux Internet sans fil disponibles pour les employés. Certains Kaingang ont des téléphones intelligents et parviennent à accéder à internet grâce au 4G qui n'est toutefois disponible qu'à de rares endroits dans le village, en plus d'offrir une connexion très faible et intermittente. Quelques rares individus possèdent un ordinateur à la maison avec accès internet.

### **Mode de subsistance**

Le mode de subsistance des Kaingangs a été confronté à de nombreuses transformations au cours des derniers siècles. Leur économie était basée autrefois sur la pêche, l'horticulture sur brûlis, la chasse et la cueillette qui étaient possibles grâce à l'occupation d'un territoire forestier vaste et abondant (Ambrosetti 1895, Tommasino 1995, Veiga 1994). Suite à la déforestation massive de leur territoire au début du 20<sup>ième</sup> siècle, le confinement dans les réserves ainsi que des pressions gouvernementales poussant à l'adoption d'un mode de vie plus sédentaires, les Kaingang se virent forcés de s'adapter à leur nouveau territoire en pratiquant l'agriculture de

---

<sup>17</sup> Pour les services qui ne sont pas couverts par le *Posto de Saúde* dans le village, ils doivent se rendre au minimum jusqu'à l'hôpital de Xanxerê.

manière plus intensive (Tommasino et Almeida 2014). Au cours des années 1960 et 1970, des initiatives du gouvernement obligèrent même les Kaingang, tant les femmes que les hommes, à travailler dans « l'agriculture collective<sup>18</sup> » (Veiga 1994). Les produits cultivés les plus communs étaient principalement le maïs, la fève, le riz, l'arachide, l'*abóbora*<sup>19</sup>, le soja, la pomme de terre et le manioc (Almeida, 2004). De plus, le gouvernement brésilien a fortement encouragé les peuples autochtones à travailler et vivre de l'artisanat. Plusieurs témoignages soulignent que « cela ne faisait pas partie de notre culture, mais nous avons dû apprendre à vivre de cette manière » (Garlet 2010, 145). Ces adaptations dans le mode de subsistance ont également engendré d'importants changements dans la diète des Kaingangs qui devinrent de plus en plus dépendants aux aliments industrialisés (Diehl 2001).

Par la suite, le contact croissant avec les technologies modernes, en plus de la consommation d'aliments industrialisés, ont contraint les Kaingang à trouver davantage de sources de rémunération afin de poursuivre ce nouveau style de vie. De nos jours, différents moyens de subsistance sont donc employés dans le village Sede. Quelques familles cultivent encore le maïs et la fève avec l'aide d'une machinerie agricole obtenue par l'intermédiaire d'une coopérative autochtone. Toutefois, peu d'individus sont encore aujourd'hui intéressés par ce type d'activité (Garcia 2010). Certaines familles maintiennent toutefois des potagers où ils cultivent en petite quantité du manioc, du maïs, des légumineuses, des oignons ainsi que quelques légumes, ce qui contribue à subvenir en partie à leurs besoins. Certains élèvent des poules et quelques familles possèdent même des porcs ou encore une vache pour en tirer le lait. La chasse et la pêche sont également encore pratiquées par certains hommes même si ce n'est pas de manière suffisante pour subvenir entièrement aux besoins de leurs familles<sup>20</sup>.

La majeure partie des travailleurs du village sont employés dans les usines à proximité de la TIX qui sont généralement des usines de transformation de viètes. D'autres travaillent dans la construction et quelques femmes sont employées comme femme de ménage dans les villages avoisinants la réserve. Plusieurs Kaingang du village sont également employés comme personnel de l'école primaire et secondaire. Bien que la plupart soient professeurs, certains

---

<sup>18</sup> Roças coletivas

<sup>19</sup> Un type de courge

<sup>20</sup> Selon les données récoltées durant le terrain.

tiennent également les postes d'administration, de préposés à l'entretien, d'agent de sécurité ou travaillent en cuisine. Le poste de santé emploie aussi plusieurs Kaingang de la TIX. Même si aucun médecin n'est autochtone, certains Kaingang sont infirmiers, d'autres sont des agents de santé<sup>21</sup> en plus de former la majorité du personnel d'administration, de gestion et d'entretien. Alors que la production et la vente d'artisanat par les femmes sont très importantes au sein d'autres réserves, seules quelques femmes du village Sede réalisent encore de l'artisanat pour la vente.

Plusieurs individus réalisent la vente de divers produits de manière ambulante en visitant les maisons. Des exemples de ces produits sont; la revente de produits de beauté, des vêtements confectionnés à la main, des CDs de musique évangélique, la vente d'excédents de la production agricole de subsistance et parfois même des confectios culinaires. Le village Sede compte également cinq petits commerces tenus à domicile, dont une boulangerie, où se vendent quelques produits alimentaires comme des desserts, des *salgados*<sup>22</sup>, des croustilles et des boissons gazeuses. Il est important de mentionner que l'Institut National de Sécurité Sociale (INSS) fournit également un petit revenu aux individus retraités, à partir de 50 ans, ainsi qu'une aide suite à la naissance d'un enfant (Garcia 2010).

### **L'état des « traditions » et de la langue**

Le contact régulier avec la société brésilienne a eu des répercussions sur le mode de vie, la vision du monde, la transmission des « traditions » de même que l'utilisation de la langue kaingang. Plusieurs déplorent ces pertes. Alors qu'au sein d'autres réserves dans le Paraná et le Rio Grande do Sul, la langue kaingang est encore beaucoup utilisée, au sein de la TIX et tout particulièrement dans le village Sede peu d'individus parlent et surtout utilisent la langue kaingang de nos jours. Tous parlent portugais et si certains kaingang plus âgés savent parler leur langue vernaculaire, ils en font rarement usage<sup>23</sup>. Selon le recensement réalisé par le

---

<sup>21</sup> Ces derniers agissent comme un médiateur entre les services biomédicaux et les pratiques traditionnelles autochtones.

<sup>22</sup> Types de chaussons farcis avec des ingrédients salés variés similaires aux empanadas.

<sup>23</sup> Bien que passant les premières semaines de mon séjour chez une femme sachant parler la langue vernaculaire, cette dernière ne l'a utilisée que très rarement. Je n'ai en effet entendu la langue kaingang que lors de la visite d'une tante résidant dans un autre village qui était âgée de 85 ans et qui était moins à l'aise en portugais, de même qu'à l'occasion de congrès de kaingang regroupant des individus de plusieurs réserves.

gouvernement brésilien en 2010, seuls 7,2 % des individus de plus de cinq ans parlaient la langue autochtone à la maison (Kaingang ou Guarani) (IBGE 2010). Pour la plupart des individus des générations de moins de 45 à 50 ans, c'est le portugais qui est la langue maternelle (Garcia 2010). Les Kaingang de 40 à 50 ans peuvent en général comprendre la langue vernaculaire, mais ont très peu l'occasion de la pratiquer. Toutefois, même si les jeunes générations apprennent la langue kaingang à l'école, ils ne la pratiquent pas et peinent à la comprendre (à l'exception des professeurs de l'école et des jeunes ayant suivi des études universitaires<sup>24</sup>).

Ensuite, le rituel du Kiki a été abandonné dans la TIX depuis plusieurs décennies (Ghiggi 2010). Le rituel avait cessé d'être réalisé dans cette réserve au cours des années 50 avant d'être réactualisé en 1977 (Crépeau 2012) dans un mouvement de revitalisation de la culture kaingang à des fins de reconnaissances de droits territoriaux (Ghiggi 2010). Le dernier rituel du kiki documenté dans cette réserve fut réalisé en l'an 2000 (Tommasino et Rezende 2000). La première suspension du rituel fut fortement liée aux prohibitions demandées par la population pentecôtiste croissante ainsi que par les autorités de la réserve (qui étaient également souvent pentecôtistes<sup>25</sup>) (Crépeau 2002). Les dénominations protestantes dont l'influence était grandissante exerçaient une certaine pression pour l'abandon des pratiques dites traditionnelles ainsi que les rituels impliquant la consommation d'alcool (Almeida 1998, Veiga 1999, Diehl 2001, Ghiggi 2010). Par la suite, le décès de la plupart des *rezadores*, les chanteurs rituels, tenant des rôles clés durant le rituel du Kikikoi suscita de l'incertitude quant à l'efficacité et surtout la crainte des conséquences sur la population de l'exécution d'un nouveau rituel qui serait mal exécuté sans leur savoir et leur expertise. En effet, certains Kaingang m'ont affirmé qu'il était déjà arrivé que les *rezadores* se trompent durant le rituel et que des personnes étaient mortes par la suite. La montée du pentecôtisme a également continué à exercer une certaine pression à abandonner les activités rituelles liées à la consommation d'alcool. Plusieurs églises pentecôtistes actuelles ont affirmées ne pas s'opposer à ce que leurs membres participent à un nouveau rituel du Kiki s'il était réactualisé autour d'une boisson non-alcoolisée<sup>26</sup>.

---

<sup>24</sup> Pour entrer à l'université, les Kaingang doivent passer un test de langue kaingang.

<sup>25</sup> Le cacique actuel et sa femme ne sont cependant pas pentecôtistes, mais le frère du cacique est propriétaire d'une église pentecôtiste.

<sup>26</sup> Selon mes informateurs, ce rituel a d'ailleurs été modifié pour une version sans alcool suite à la pression de la communauté *crente* dans certaines des autres réserves.

De plus, une bonne portion des jeunes générations du village ne connaissent plus la moitié à laquelle ils appartiennent et ne se préoccupent plus de se marier de manière exogame avec les membres de l'autre moitié de nos jours. Au sein de certaines autres réserves kaingang, le mariage entre deux membres d'une même moitié est toutefois encore sévèrement sanctionné. Lors d'un congrès portant sur l'enseignement des traditions kaingang à l'école réunissant plusieurs centaines de kaingang de la TIX, le présentateur demanda à l'assemblée ceux connaissant leur appartenance à l'une ou l'autre des moitiés de lever la main. Seul le tiers des personnes présentes ont alors levé leur bras. De plus, selon mes informatrices, tous les chamanes kaingang de la TIX se sont soit déplacés dans d'autres réserves ou sont décédés, bien qu'il existe encore plusieurs *benzadores* ou guérisseurs, principalement des femmes, dans les différents villages de la réserve. Cela incite donc plusieurs Kaingang à devoir se déplacer davantage pour consulter un chamane. Il resterait toutefois un chamane Guarani résidant dans le village Guarani de la TIX que certains Kaingang vont consulter.

## **1.2 La religion pentecôtiste**

### **1.2.1 Origines et caractéristiques du mouvement**

Le protestantisme est né au 16<sup>ème</sup> siècle de la Réforme, un mouvement de transformations importantes au sein du christianisme ayant connu trois tendances principales, à savoir les réformes luthériennes, calvinistes et anglicanes. Malgré leurs différends, ces courants idéologiques partagent le reniement de l'autorité épiscopale ainsi que du culte de la Vierge et des Saints (Vogler 2015). Le courant évangélique se serait développé par la suite au sein du protestantisme. Les Églises évangéliques regroupent entre autres le Baptisme, le Piétisme, le Méthodisme, le Darbysme, l'Armée du Salut et le Pentecôtisme (Fath 2004a). Cependant, l'identification des évangéliques reste délicate, car ces derniers se retrouvent dans une multitude d'Églises, de dénominations, de mouvements et même de sectes. En effet, les évangéliques mettent davantage l'accent sur la conversion et l'engagement auprès de Jésus qu'à l'étiquette confessionnelle (Fath 2003).

Certaines caractéristiques spécifiques des évangéliques semblent toutefois se dégager de la littérature. Tout d'abord, ceux-ci accordent une importance particulière à la conversion

personnelle, c'est-à-dire la conversion individuelle relevant d'un choix personnel souvent réalisé à l'âge adulte qui implique la confession de sa foi lors d'une cérémonie comme un baptême ou une confirmation (Willaime 2004, Hocken 1994). Pour les évangéliques, la conversion impliquerait également le changement radical de vie suite à l'expérience religieuse et la rencontre avec le Christ (Fath 2002a). Ensuite, les mouvements évangéliques se réfèrent de manière centrale aux écritures de la Bible se voulant une forme concrète de la Parole de Dieu et qui tiennent donc une autorité absolue (Fath 2004b, Willaime 2004). Ces derniers « mettent au cœur de leur foi le message évangélique et ce qui en fait le noyau central, la passion et la résurrection du Christ » (Perretant-Aubourg 2011, 94). Plusieurs auteurs soulignent également le rôle crucial que tient la crucifixion de Jésus dans l'expiation des péchés, le salut de l'humanité ne passant ainsi que par la croix. Il y aurait également une insistance particulière sur l'importance de l'activisme et l'engagement personnel dans les activités de l'Église ainsi que la propagation de la Parole de Dieu par l'évangélisation et le travail de mission (Willaime 2004, Fath 2002, Hocken 1994).

Le mouvement évangélique rencontre également une grande diversité interne où se distinguent toutefois deux principaux courants : les non-charismatiques et les charismatiques. La première catégorie ferait référence aux protestants évangéliques mettant l'accent principalement sur l'orthodoxie, la piété (la lecture de la Bible et la prière) ainsi que la fidélité biblique, mais se méfiant des expressions émotionnelles excessives (Fath 2003). Les mouvements charismatiques quant à eux accordent une importance majeure à l'efficacité de l'expérience de Dieu par l'intermédiaire des *charismes* ou dons de l'Esprit-Saint (Willaime 1999, 2004, Fath 2004b), 2004). Cette définition n'est toutefois pas suffisante pour illustrer ce que cette appellation signifie pour les membres de groupes religieux se définissant comme charismatiques (Fabian 2004). Selon Csordas (1997), l'appellation « charismatique » est attribuée aux mouvements cultivant une relation spéciale, plus intime avec Dieu. Les charismatiques prétendent en effet bien souvent avoir une relation personnelle avec Jésus en plus de pouvoir accéder au pouvoir divin et à l'inspiration par l'intermédiaire de dons spirituels (Csordas 1997, Beaucage et Meintel 2007). Le terme peut également se référer au caractère charismatique que tiennent les autorités spirituelles de ces mouvements. Selon la théorie de Weber, l'utilisation du terme *charisma* représente l'autorité d'un dirigeant quelconque ayant un certain ascendant naturel ainsi qu'un

magnétisme particulier qu'il exercerait sur d'autres individus (Fabian 2004). L'autorité dans l'église serait légitime grâce au charisme qui consisterait en «a certain quality of an individual personality by virtue of which he is set apart from ordinary men and treated as endowed with supernatural, superhuman, or at least specifically exceptional qualities» (Weber *apud* Barfoot et Sheppard 1980, 7).

Le pentecôtisme est donc un mouvement issu du protestantisme de type évangélique charismatique qui est né dans le sud des États-Unis au début du 20<sup>ème</sup> (Corten 1995, Corten 1998b, Eterson 2004, 2005, Fath, 2002, 2004, Willaime 1999, 2004b) et compte à ce jour près d'un demi-milliard d'adeptes à travers le monde (Hefner, 2013). Ce mouvement aurait connu deux réveils religieux : suite à l'impulsion d'un pasteur méthodiste nommé Charles F. Parham en 1901 au Kansas, et suite à l'initiative d'un pasteur noir d'origine baptiste de la Mission de l'Azusa Street à Los Angeles autour de 1906 (Willaime 1999, 6; Eterson 2004a, 14). Cette religion se caractérise par une emphase sur le récit de la Pentecôte en portant une attention particulière à l'action de l'Esprit-Saint par l'intermédiaire de la glossolalie ou du « parler en langues », de prophétisations<sup>27</sup> et des miracles de guérison (Corten 1995). Ces dons de l'Esprit-Saint représentent les dons ayant été accordés aux apôtres dans la Bible. Le pentecôtisme s'inspire ainsi directement des Saintes Écritures et les pasteurs s'appuient souvent sur des extraits dans le but de légitimer certaines pratiques (Mossière 2011, Bastian 2000a). Deux étapes importantes détermineraient la voie vers le Salut. Dans un premier temps, il y aurait la conversion impliquant la régénération ou la renaissance de l'individu, puis le baptême de l'Esprit-Saint (Willaime 1999).

Ce courant met également un accent majeur sur l'aspect thérapeutique de l'expérience religieuse, l'épanouissement personnel ainsi que sur divers moyens d'exprimer ses émotions (Fath 2003). Selon Hocken (1994, 64), le pentecôtisme se différencierait du protestantisme évangélique par l'importance plus centrale de certains aspects de l'expérience au niveau des pratiques orales et corporelles. L'auteur explique en effet que les pratiques liées aux rituels pentecôtistes sont moins cérébrales et rationnelles que celles des évangéliques, mais exploitent davantage le côté physique du rituel permettant ainsi une meilleure intégration des dimensions

---

<sup>27</sup> Ici le terme prophétisation est utilisé dans le sens de transmettre la parole de Dieu (Albrecht 1999).

physiques et spirituelles (Hocken 1997, 98). Hocken ajoute que le style de prêche des pentecôtistes serait plus anecdotique et narratif par rapport à celui des protestants évangéliques qui s'exprimeraient de manière plus schématique et doctrinale (*Ibid.*). Les cultes sont effectivement caractérisés par des témoignages dynamiques, des sermons enthousiastes et souvent dramatiques ainsi que des chants stimulants. De plus, les pentecôtistes sont très démonstratifs au niveau des émotions ressenties lors des rituels et expriment librement leurs dispositions spirituelles à travers divers gestes corporels. Les membres de l'assemblée tremblent, lèvent les mains dans les airs, tapent des mains dansent, chantent, se balancent, rient, pleurent, crient et se touchent, renforçant ainsi le sentiment que le corps et l'esprit ne deviennent qu'un (Lorentzen et Mira 2005). Willaime (1999, 15) avance que le caractère fortement émotionnel et effervescent des cultes pentecôtistes ajoute un sentiment d'immédiateté et d'efficacité à l'action divine.

De plus, ce courant religieux présente un modèle de participation des membres plus égalitariste qui n'est pas dominé par le pasteur (Hocken 1997). Les fidèles peuvent effectivement participer de manière importante aux cultes et à la vie de l'église, que ce soit en chantant devant l'assemblée, en témoignant et même en prêchant ou en dirigeant les cultes tout dépendant des postes occupés par ces individus<sup>28</sup>. Les dons accordés par l'Esprit-Saint peuvent aussi être concédés à tous les membres étant baptisés, tant les hommes que les femmes (Mossière 2004). En proclamant l'égalité de tous devant les dons de l'Esprit-Saint, le pentecôtisme crée d'une certaine façon de nouvelles « normes éthiques universelles » propres à son mouvement en insistant sur la responsabilité individuelle et l'engagement personnel (Boyer 2005).

En tant que mouvement évangélique, le pentecôtisme possède également une forte nature eschatologique où le prosélytisme est fortement encouragé envers ceux n'ayant pas encore accepté la Parole de Dieu (Willaime 1999). En effet, un autre élément clé caractérisant la foi pentecôtiste est le caractère imminent du combat entre les forces du Bien et du Mal (Hocken 1994, 17) Étant motivé par le sentiment urgent de la fin des temps, les fidèles conçoivent l'évangélisation du monde entier comme étant majeure, car « le message de la Pentecôte doit être proclamé partout avant le retour du Seigneur » (*Ibid.*, 21). À l'aire de la modernité, les

---

<sup>28</sup> Une explication de la hiérarchie pentecôtiste sera exposée dans le chapitre 4 en lien avec les données de terrain à ce sujet.

membres de ce mouvement utilisent donc avec ferveur divers moyens technologiques à des fins d'évangélisation.

De plus, le pentecôtisme serait un mouvement décentralisé, c'est-à-dire qu'il ne connaîtrait pas d'institution regroupant l'ensemble des églises pentecôtistes comme c'est le cas par exemple avec la religion catholique (Fath 2003). L'organisation se ferait plutôt de type congrégationnelle favorisant une certaine autonomie des églises locales. Il y a en effet un refus de l'Église-état pour un modèle de type « Église-institution » (Fath 2002b). Cette configuration engendre des conséquences importantes sur la diversité des expressions locales. Les églises pentecôtistes de même dénomination se regroupent parfois en associations ou en fédérations qui peuvent aller jusqu'à des structures internationales, mais allouant généralement une bonne autonomie aux églises membres (Willaime 1999).

### **1.2.2 L'expansion du pentecôtisme en Amérique latine**

Déjà à ses débuts, le pentecôtisme avait adopté un caractère transnational et commencé son expansion dans le monde (Willaime 1999; Etersson 2004). Cette attitude tournée vers l'international fut grandement influencée par l'influence de pionniers provenant d'Asie, d'Europe, d'Afrique et d'Amérique latine. De plus, plusieurs foyers de la religion se seraient développés en même temps sur plusieurs continents suite à l'introduction du pentecôtisme sur le continent européen dès 1906, les continents de l'Afrique et de l'Asie dans les années 1910 et en Amérique du Sud à partir de 1910 (Willaime 1999, 6; Etersson 2005, 14). Selon Corten (1995), le pentecôtisme serait en lui-même « un phénomène religieux transnationalisé » (*Ibid.*.70) et serait d'autant plus important aujourd'hui puisqu'il s'inscrirait dans un processus de globalisation affectant le religieux à l'échelle mondiale. Malgré une forte insistance de la littérature sur l'expansion de valeurs américaines et occidentales sur les populations converties au pentecôtisme dans le monde, plusieurs auteurs soutiennent que les ancrages religieux du pentecôtisme sur divers continents sont trop massifs pour être ignorés (Fath, 2004b; Emerson 2004, 2005; Willaime 1999, 2004). La transnationalisation du mouvement contribuerait au contraire à une circulation des valeurs qui ne serait pas limitée aux axes Nord-Sud ou Ouest-Est, mais agirait également dans les sens opposés (Mary 2002, 6, Willaime 1999).

Le génie du pentecôtisme réside dans cette capacité à opérer des ruptures dans la continuité et à parler un langage global dans des langues et des cultures locales. On peut aussi bien parler d'africanisation, de coréanisation ou de latino-américanisation du pentecôtisme que de pentecôtisme des religions africaines, coréennes et latino-américaines. Le pentecôtisme offre ainsi un exemple de ce que certains auteurs appellent la « glocalisation », c'est-à-dire la rencontre du global et du local. (Willaime 1999, 23)

Plusieurs chercheurs traitant de l'implantation du pentecôtisme à un niveau global soulignent le paradoxe selon lequel ce mouvement rejette toute autre forme de religiosité et de syncrétisme, mais d'un autre côté s'adapte de manière à créer de la continuité avec les croyances populaires locales (Mary 1999, Boyer, 2005, Robbins 2004, Corten 1995, 1998, Hocken 1994, Fath 2003, Martin 1990). Ainsi, si les religions évangéliques diabolisent le chamanisme, elles reprennent toutefois la logique de certains éléments qu'elles dénigrent comme lorsqu'elles reconnaissent les effets des esprits démoniaques sur les humains et les phénomènes de possession (Laugret et Oosten, 2012, 170). Les dénominations pentecôtistes possèderaient donc une incroyable « capacité à devenir natif » (Martin 1990) et sa plasticité aurait grandement contribué à son expansion rapide et spectaculaire (Lorentzen et Mira, 2005). Boyer (2005) considère en effet les organisations pentecôtistes comme de petites unités flexibles ayant une formidable capacité d'adaptation aux contextes divers et permettant à des groupes sociaux complètement différents d'adhérer à leur système de pensée. De plus, le mouvement permettrait une meilleure négociation entre les mondes modernes et traditionnels (Burelle 2011) en offrant un support non négligeable contre les déstabilisations engendrées par la rencontre des valeurs (Willaime 1999). Cette religion permettrait également des reconstructions identitaires en utilisant diverses stratégies comme la prise en charge des infortunés, les émotions partagées lors des rituels ainsi que le recours à la volonté individuelle lorsqu'elle est éclairée par les Écritures Saintes (Bernet 1998, 10).

Par ailleurs, plusieurs chercheurs soulignent l'intérêt grandissant pour les religions centrées autour de la guérison, exprimant ainsi une volonté de réunifier les catégories de corps et d'esprit imposées par la médecine occidentale (Meintel et Mossière 2011, McGuire 2008b, Aubree 2003, Csordas 1999, Csordas 2002, Corten 1995). Le pentecôtisme parviendrait ainsi à unir ce qui est divisé dans la culture occidentale en plus de fournir un support face aux enjeux de la modernité (Lorentzen et Mira, 2005). Véronique Boyer (2005) ajoute que le pentecôtisme a connu une

ascension rapide parce qu'il agirait, dans certains cas, comme un facteur de modernisation des sociétés, trouvant son chemin dans les communautés défavorisées et dans le besoin. L'aspect plus égalitariste du mouvement quant à la participation et de l'accès aux pouvoirs de l'Esprit-Saint sans tenir compte de la condition et des capacités intellectuelles des individus a également fortement contribué au succès mondial du pentecôtisme (Willaime 1999, 2001, Corten 1998).

En Amérique latine, le pentecôtisme aurait connu une ascension particulièrement importante à partir de 1950 (Corten 1995). Vasquez et Williams (2005, 5), 5) estiment que le phénomène de « *religious empowerment* » en Amérique latine dans les 50 dernières années découle de plusieurs facteurs : le retrait du populisme et la transition précaire vers la démocratie, la montée du crime et de la corruption, une impression généralisée d'insécurité citoyenne, la globalisation économique caractérisée par la consolidation du capitalisme néolibéral ainsi que l'augmentation des divisions socioéconomiques et raciales. Bastian (1994) avance également que le protestantisme en Amérique latine aurait contribué au processus libéral d'émancipation sociale. Corten (1995, 24) argumente dans le même sens en proposant que le boum du pentecôtisme au Brésil s'expliquerait par le retrait du « social » et du populisme, laissant les classes ouvrières avec un « vide » que ce mouvement religieux s'empessa de remplir.

Ce contexte aurait permis aux organisations religieuses d'émerger et de servir d'espace alternatif à la création d'identités individuelles, collectives, stables et significatives. Ces organisations religieuses fournissent également des symboles, des institutions, des *habitus*, c'est-à-dire un certain apprentissage social assimilé par le corps des membres de la communauté (Bourdieu 1994), ainsi qu'un réseau social en plus d'offrir une structure particulière aux populations défavorisées et marginales (Vasquez et Williams 2005, 6). Le pentecôtisme permettrait ainsi aux populations marginalisées de reprendre le contrôle sur leur univers et de lui donner un sens (Corten et Molina 2007).

### **Le pentecôtisme au Brésil**

Le pentecôtisme aurait d'abord été introduit au Brésil en 1909 dans les communautés italiennes du pays par un évangélique italo-américain d'origine presbytérienne nommé Luigi Francescon, puis en 1910 par deux missionnaires suédois d'origine baptistes, Daniel Berg et

Gunnar Vingren, qui auraient d'ailleurs permis l'insertion de l'Assembly of God au Brésil (Etersson 2005, 14, Willaime 1999, 6).

Plusieurs chercheurs s'accordent pour dire qu'il y aurait eu jusqu'à maintenant trois grandes vagues idéologiques du pentecôtisme au Brésil (Mattern 2008, Freston 1995, 1999, Bitun 2007, Corten 1995). Le concept de vague permet de mettre davantage l'accent sur la versatilité du mouvement (Freston 1999). Bien qu'il existe diverses opinions en ce qui concerne les spécificités des différences entre les trois vagues, je tenterai de regrouper ici les points saillants afin d'illustrer l'évolution du pentecôtisme au Brésil. Selon plusieurs auteurs, la première vague pentecôtiste au Brésil correspond aux premières églises à s'être installées comme l'*Assembléia de Deus* (Freston 1995, 1999). Ces églises auraient été beaucoup plus conservatrices et auraient porté une plus grande attention à la glossolalie qu'aux autres types de dons. La seconde vague serait apparue dans les années 1950 et aurait mise davantage d'accent sur la thaumaturgie. Le pentecôtisme s'inscrit alors dans le mouvement du renouveau charismatique, caractérisé par la dimension affective et spontanée des célébrations ainsi que par un accent beaucoup plus prononcé sur la guérison (Freston 1995, 1999; Bitun 2007). L'urbanisation ainsi que l'utilisation des technologies de l'information permettent entre autres au mouvement de connaître une expansion nettement plus rapide. Parmi les églises caractéristiques de cette vague, on y retrouve par exemple les églises *Deus é Amor* et *Brasil para Cristo* (Freston 1995, 1999).

Finalement, la troisième vague serait apparue dans les années 1980 et correspond à l'explosion du mouvement au Brésil. Elle serait caractérisée entre autres par la théologie de la prospérité (Freston 1995, 1999; Hallum 2003; Perretant-Aubourg 2011; Bitun 2007), l'idée que Dieu récompense le dévouement des pentecôtistes par des biens matériels et où le salut prendrait également la forme d'une recherche de bien-être terrestre (Hallum 2003, Soares 2009, Graziano 2007). Par ailleurs, ces églises sollicitent généralement une contribution monétaire généreuse<sup>29</sup> secondant l'idée que de ce qui est investi à la cause de Dieu, le Seigneur le rendra au centuple en plus d'offrir sa protection contre le Mal (Soares 2009, 129). Cette tendance se distingue également par une diffusion accrue par l'intermédiaire des différents médias qui ont grandement contribué à la rapidité de l'expansion. Elle mettrait également l'accent sur la guérison en plus

---

<sup>29</sup> L'IURD et l'IMPD au Brésil réclament 10% du salaire, mais les individus sont libres de donner plus.

d'offrir un renouveau des pratiques d'exorcisme. Cette troisième vague est d'ailleurs souvent appelée Néo-pentecôtisme dans la littérature (Mattern 2008, Bitun 2007, Lopes 2013, Tangenberg 2007, Hallum 2003, Freston 1995, 1999). Les congrégations brésiliennes constituant un exemple type du Néo-pentecôtisme seraient *l'Igreja Universal do Rei de Deus* ainsi que son église fille, *l'Igreja Mundial do Poder de Deus*<sup>30</sup> (Bitun 2007, Freston 1995, 1999). L'utilisation du préfixe « néo » afin d'identifier le dernier courant est cependant sujette à controverses dans la littérature. Certains auteurs comme Willaime (1999, 8) et Freston (1999) adoptent une position critique quant à l'utilisation du préfixe, car il porterait à confusion puisque les distinctions entre les églises pentecôtistes et néo-pentecôtistes restent souvent floues en plus de désigner aussi les religions du « renouveau charismatique ».

Bien qu'il existe une certaine évolution historique due à l'apparition de ces « vagues » idéologiques pentecôtistes, des congrégations correspondant aux trois vagues coexistent encore de nos jours (Mattern 2008). De plus, les différentes congrégations ont eu amplement le temps de s'influencer entre elles et d'adapter leurs idéologies aux besoins de la société brésilienne. Par exemple, *l'Assembléia de Deus*, qui fait pourtant partie de la première vague, accorde aujourd'hui beaucoup de place à la guérison en plus d'utiliser les différents médias à profusion. L'expansion du pentecôtisme au Brésil a grandement été facilitée par la visibilité donnée à cette religion notamment par l'entremise de nombreux personnages publics comme des athlètes, des chanteurs, des acteurs et des politiciens<sup>31</sup> affichant clairement leur appartenance religieuse (Ferrari 2012, Bitun 2007). La forte présence de dirigeants pentecôtistes impliqués à tous les niveaux de la politique brésilienne permet non seulement une visibilité au mouvement ainsi qu'une transmission des valeurs de cette religion, mais surtout un réel pouvoir politique ayant des conséquences directes sur le façonnement de la société brésilienne contemporaine. Par ailleurs, les dirigeants d'églises néo-pentecôtistes seraient davantage impliqués dans la politique brésilienne (Baptista 2009, Ferrari 2012, Corten 1999). L'exploitation massive des médias a également contribué de manière significative à la croissance rapide du mouvement. Plusieurs

---

<sup>30</sup> *L'Igreja Universal do Reino de Deus* (IURD) a été fondée en 1977 par l'apôtre Edir Macedo. Après avoir été évêque à l'IURD et à cause d'un désaccord avec Macedo, Valdemiro Santiago a fondé *l'Igreja Mundial do Poder de Deus* (IMPD) en 1998.

<sup>31</sup> Pour une étude approfondie de l'implication du pentecôtisme dans la politique brésilienne, veuillez consulter l'ouvrage de Batista (2009).

chaînes de télévisions brésiliennes diffusent des cultes en direct ainsi que des programmes en lien avec la religion pratiquement sans interruption et ce, sept jours sur sept. De nombreuses congrégations possèdent aussi leurs propres journaux en plus de diffuser des cultes par l'intermédiaire de chaînes radio, sans négliger leur utilisation majeure d'Internet. Les guérisons spectaculaires visionnées lors des cultes en direct ou par l'intermédiaire de vidéos sur YouTube encouragent de nombreux Brésiliens à se convertir au pentecôtisme (Ferrari 2012, Crépeau 2012).

### *Paysage religieux brésilien contemporain*

Selon le dernier recensement de l'IBGE en 2010, le Brésil comptait déjà plus de 42,3 millions d'évangéliques, soit 22% de la population totale du pays. Les statistiques démontrent également une hausse considérable des mouvements évangéliques par rapport à l'an 2000 où 15% de la population s'identifiait comme tel, à savoir 26,1 millions de personnes. Le nombre de pentecôtistes s'élèverait quant à lui à 25,4 millions d'individus, ce qui représente 13,3% de la population du Brésil. D'ailleurs, les sondages démontrent que 11,3 millions des pentecôtistes étaient de sexe masculin par rapport à 14,1 millions de sexe féminin (IBGE, 2010). Les chiffres de l'institut de recherche de la FolhaData estiment cependant le nombre de pentecôtistes à 19% du peuple brésilien en 2013 (FolhaData 2013). À des fins de comparaison, la population catholique du pays est passée de 73,6% en 2000 à 64,5% en 2010 (IBGE) et 57% en 2013 (FolhaData), reflétant ainsi le déclin de cette religion depuis longtemps majoritaire au Brésil au profit de mouvements comme le Spiritisme, l'Ubeta et le Cetomblé en plus des différents mouvements évangéliques. En effet, le nombre d'adeptes du Spiritisme aurait pratiquement doublé, en passant de 2% de la population en 2010 par rapport à 1,3% en 2000. De leur côté, les religions afro-brésiliennes semblent avoir gardé un taux statique durant cette décennie en regroupant 0,3% de la population. Les chiffres relatifs aux adeptes d'autres religions et de Brésiliens se déclarant sans religion auraient connu une légère hausse au cours de la décennie en augmentant respectivement de 1,8% à 2,7% et de 7,4% à 8% (IBGE 2010a). Les différents mouvements évangéliques, dont le pentecôtisme constitue une majorité, représentent donc les mouvements connaissant la croissance la plus rapide et la plus importante au sein de la société contemporaine brésilienne. La popularité du pentecôtisme se fait ressentir dans différentes sphères de la population notamment auprès des populations autochtones du pays.

### 1.2.3 Le pentecôtisme en terre amérindienne

La popularité des mouvements évangéliques au sein de multiples peuples autochtones des Amériques a piqué l'intérêt de nombreux chercheurs, donnant lieu à une vaste littérature à ce sujet. J'exposerai ici un bref portrait de ces contributions en m'attardant principalement aux causes du succès des religions évangéliques auprès des Amérindiens ainsi que certaines des conséquences de la conversion.

Christian Gros (1999), s'étant intéressé notamment à divers groupes autochtones en Équateur, en Colombie, au Mexique et en Amazonie, avance que le pentecôtisme joue un rôle intégrateur et modernisateur pour les communautés autochtones d'Amérique latine qui partagent le désir d'être incorporés et de participer à la société dominante. Wiik (2012, 124), spécialiste des Xokleng au Brésil, affirme en effet que la conversion au pentecôtisme représenterait une évolution vers la modernité de la part des communautés autochtones. Dans le contexte brésilien, celles-ci gagneraient ainsi davantage d'autonomie face à la surveillance de la SPI<sup>32</sup> en plus de connaître de meilleures interactions avec la société brésilienne.

De nombreux chercheurs constatent que l'un des facteurs de la popularité du pentecôtisme au sein de communautés amérindiennes s'explique par la compatibilité entre les conceptions de la santé, perçue de manière holistique (Wright 2004, 1999, Garrity 2000, Westman 2012, Wiik 2012). Dans son étude des Cris pentecôtistes de l'Ouest canadien, Westman (2012) explique par exemple que les Cree verraient une continuité dans le fait de rechercher bénédiction et protection spirituelle auprès du chamane, puis par la suite auprès de pasteurs pentecôtistes. À travers ses recherches chez les Navajo, Garrity (2000) démontre la congruence entre l'importance portée aux pouvoirs spirituels et au contrôle de soi dans le système de guérison Navajo ainsi que dans le pentecôtisme. Ce mouvement devient ainsi une alternative attrayante dans les contextes où la médecine occidentale impose la sécularisation du corps et de l'esprit et où les méthodes de guérison ne sont donc pas jugées suffisantes (Langdon, 2005).

---

<sup>32</sup> Wiik base son argumentation sur les conversions massives de Xokleng qui se sont produites les années 1950, avant la substitution de la SPI par la FUNAI en 1967. Nous pouvons toutefois considérer que l'argument est encore valide aujourd'hui.

L'adoption du pentecôtisme n'implique ainsi pas nécessairement un rejet complet de la cosmologie traditionnelle, mais s'inscrit parfois dans une logique de continuité du point de vue autochtone qui peut engendrer certaines reconfigurations intéressantes. Par exemple, Clatterbuck (2012), s'intéressant au cas des Crow dans le Montana aux États-Unis, démontre que ces derniers considèrent leur Dieu, Akbaatatdía, comme le Dieu dont parle la Bible et ont donc la conviction qu'en se convertissant ils deviennent des Crows plus authentiques malgré l'abandon de certains rites traditionnels. Flavio Wiik (2012, 105), va beaucoup plus loin en expliquant que les Xokleng, qui se sont convertis en masse au pentecôtisme dès les années 1950, ont incorporé des éléments symboliques, moraux, rituels et organisationnels propres au pentecôtisme dans leur mode de vie. Selon le chercheur, cette incorporation renforcerait paradoxalement certaines anciennes formes socio-organisationnelles. Celui-ci argumente en effet que chez les Xokleng, le contact avec le pentecôtisme n'aurait pas constitué une forme d'acculturation, mais plutôt un sentiment de puissance d'agir qui leur aurait permis de réarticuler plusieurs éléments de la culture et de l'organisation sociopolitique ancestrale de manière à faire face aux défis imposés par le contact (*Ibid.*, 113). Boyer (2005) avance également que ce mouvement agirait comme une communauté de substitution, servant de référence normative pour les populations déracinées ou désorientées qui vivent un effondrement de leurs valeurs culturelles et permettrait ainsi une reconstruction idéalisée de la société traditionnelle. Plusieurs chercheurs abondent dans le même sens en démontrant une réactualisation de pratiques traditionnelles par l'intermédiaire d'une reconfiguration de celles-ci selon les principes du pentecôtisme (Kapfhammer 2004, Capiberibe 2004, Wright 2004, 1999).

D'autres chercheurs observent toutefois des positions différentes quant au contact entre les différents systèmes religieux en milieu autochtone. Par exemple, Bousquet (2007) reconnaît que le pentecôtisme algonquin, un peuple amérindien de l'Est du Canada, fait preuve de souplesse quant aux croyances en lien avec la vie sociale, mais qu'il n'est pas possible de parler de véritable syncrétisme des spiritualités traditionnelles. Pereira (2004), qui a étudié les Kaiowá au Brésil, explique que selon lui le pentecôtisme représente une alternative de solidarité sociale<sup>33</sup> qui pose toutefois trop de problèmes pour qu'il y ait une véritable reconfiguration du système

---

<sup>33</sup> Concept employé en premier par Durkheim renvoyant au lien moral unissant les individus d'un même groupe et formant ainsi le ciment de la cohésion sociale (Marce s.d.).

social traditionnel. Le pluralisme religieux en sol autochtone ainsi que la cohabitation entre les différents systèmes religieux restent des thématiques récurrentes dans la littérature où les relations entre ces systèmes peuvent prendre bien des formes tout dépendant des contextes (Gélinas 2013).

De plus, Santana (1990), travaillant avec les Chimborazo en Équateur, soutient qu'une fois que le mouvement pentecôtiste est bien établi au sein de la communauté, il favoriserait la cohésion sociale et le renforcement de l'autonomie des adeptes plutôt que de diviser la communauté. Gros (1999, 123) ajoute que, dans certains contextes, les mouvements évangéliques permettraient l'implantation de divers types de projets de développement dans les réserves tels que des coopératives, des programmes d'aide médicale ou d'aide technique et même des services d'aide de crédit. Ces projets permettent l'établissement de réseaux avec l'extérieur de la communauté en plus de faciliter ainsi les rapports d'interactions envers la société dominante. Plusieurs auteurs soulignent la capacité des mouvements évangéliques à créer des réseaux qui peuvent devenir assez vastes en contexte de mondialisation (Gros 1999, Lorentzen et Mira 2005, Boyer 2005, Laugret et Jarich 2012).

Navarro (1992), ayant travaillé avec diverses populations autochtones au Mexique, souligne également comment le pentecôtisme favorise la formation de nouveaux leaders pouvant jouer des rôles politiques importants au sein de leur communauté et éventuellement devenir des acteurs importants dans les mouvements de reconnaissance de droits ancestraux. Wiik (2012) insiste que chez les Xokleng, le partage de nouvelles valeurs communes aurait rassemblé la communauté à un moment où ils en avaient besoin afin de faire face à l'autoritarisme et la violence des conflits de l'État brésilien. L'implication de dirigeants pentecôtistes dans les mouvements de révolte et de revendications territoriales des autochtones leur donnerait donc une certaine légitimation (Westman 2010, 2012, Wiik 2012, Gros 1999, Almeida 2004).

### **Le pentecôtisme chez les Kaingang**

La religion catholique fut pendant très longtemps dominante parmi les Kaingang jusqu'à l'arrivée des églises évangéliques à partir de la fin des années 1940. Les premières églises pentecôtistes firent leur apparition vers le milieu des années 1980 et se multiplièrent de manière accélérée durant la décennie suivante (Veiga 1994, 2000, Almeida 2004). Les Kaingang ne se

convertirent pas en masse, contrairement à d'autres peuples autochtones du Brésil comme les Baniwa (Wright 1999, 2004), les Palikur (Capiberibe 2004) et les Xokleng (Wiik 2012) pour n'en nommer que quelques-uns. Bien que les pentecôtistes aient pour objectif le salut de l'humanité tout entière, la principale motivation de la conversion des Kaingang est le combat contre l'alcoolisme qui est malheureusement très présent dans les réserves (Crépeau 2012, Almeida 1998, 2003, Veiga 2000, 2004), la boisson étant considérée comme l'instrument du Diable (Langdon 2005). Veiga (2004) affirme que les principaux motifs incitant les Kaingang à se convertir au pentecôtisme seraient la quête de guérison, le désir d'accomplissement individuel de par la perspective de succès personnel ainsi que la recherche de soutien ou de protection face à des situations précaires.

De nombreux Kaingang catholiques percevaient donc ces nouvelles églises comme un facteur important de déstructuration sociale et culturelle (Almeida 1998; Veiga 1994, 2000; Crépeau 2012, 306). Plusieurs chercheurs affirment en effet que les églises pentecôtistes réclament l'abandon des croyances et pratiques traditionnelles (Almeida 1998, 2004; Veiga 2004; Rosa 2005), mais nous verrons dans le chapitre 4 que la situation est plus nuancée selon les congrégations. Les Kaingang catholiques attribuent les infortunes affligeant leur peuple telles que les maladies comme le cancer, le diabète, le sida ainsi que la violence et le suicide à l'abandon des pratiques traditionnelles et des schèmes d'organisation sociale du passé. De leur côté, les pentecôtistes attribuent ces afflictions à la poursuite de ces pratiques traditionnelles qui sont considérées comme l'œuvre du Diable (Wright et al, 2012).

Au fur et à mesure de la croissance du mouvement, les *crentes*<sup>34</sup> formèrent un groupe distinct, s'identifiant en opposition aux catholiques de diverses manières : comme peuple sauvé versus en attente de salvation, amérindien civilisé versus *do mato*<sup>35</sup>, individus propres versus sales ou encore comme des personnes sobres versus des personnes consommant de l'alcool (Diehl 2001, Almeida 1998). Veiga (2004, 193) propose que ce dualisme catholiques/évangéliques représenterait une tentative de reconstruire l'organisation dualiste basée sur les moitiés Kamé et

---

<sup>34</sup> Les pentecôtistes de la réserve n'utilisent pas le terme « *pentecostal* » ou « pentecôtiste » en français pour s'auto-désigner, mais plutôt le terme « *crente* » qui signifie « croyant » en français. Le terme *crente* sera donc utilisé tout au long du mémoire afin de désigner les pentecôtistes.

<sup>35</sup> De la forêt.

Kairu à partir de nouvelles bases. Elle souligne toutefois que les dynamiques de complémentarité et de coopération ne seraient pas présentes. Crépeau (2012, 310) suggère plutôt que ce serait « une atomisation des appartenances religieuses face à laquelle le système de moitié apparaît bien impuissant à instaurer la coopération et la complémentarité ». Les Kaingang catholiques ont dû s'adapter à l'influence croissante des *crentes* qui constituent dans plusieurs réserves la majorité de la population (Almeida 2004) comme c'est le cas dans la TIX. Cependant, la conversion au pentecôtisme n'implique pas pour autant l'abandon de l'identité autochtone (Crépeau 2012). Portons à présent notre attention sur l'arrivée des églises pentecôtistes dans le village à l'étude.

#### *Historique du pentecôtisme dans le village Sede de la TIX*

La première église évangélique à s'être implantée sur la réserve fut l'église Baptiste qui initia des activités prosélytes vers la fin des années 40. La première église fut érigée à l'entrée du village au début des années 50. La popularité de cette église fut appuyée par la construction d'un orphelinat ainsi que par la distribution de médicaments (Ghiggi 2010). Par la suite, la première église pentecôtiste à être construite dans la TIX fut l'*Assembléia de Deus* en 1985 (Ghiggi 2006) et représente encore aujourd'hui la plus imposante église du village Sede de même que de la réserve toute entière. Actuellement, pratiquement tous les villages de la réserve comptent au moins une église de cette dénomination. Les années 1990 ont ensuite été marquées par l'entrée de la *Só o Senhor é Deus*. L'église *Deus é Amor* aurait fait son apparition par la suite, suivie de près par l'église *Rei da Glória*<sup>36</sup>. Après quoi, l'implantation des différentes églises pentecôtistes s'est faite à un rythme effréné,<sup>37</sup> coïncidant avec la montée du populisme au Brésil. Depuis, les différentes congrégations ont continué à se multiplier, certaines disparaissant subitement après seulement quelques mois. Plusieurs pasteurs ont maintes fois changé « la plaque de leur église<sup>38</sup> », expression utilisée couramment pour signifier le changement de ministère, pour finalement en arriver aux douze congrégations présentes

---

<sup>36</sup> Selon la version la plus répandue chez mes informateurs.

<sup>37</sup> Almeida (2004) rapporte que, lors de son terrain en 2002, les huit églises pentecôtistes suivantes étaient présentes : *Assembléia de Deus da Missão*, *Assembléia de Deus Pentecostal do Brasil*, *Deus é Amor*, *Quadrangular*, *Cadeia de Prece*, *Só o Senhor é Deus*, *Unidade de Jesus et Visão Missionária*.

<sup>38</sup> "a placa da igreja".

aujourd'hui dans le village Sede<sup>39</sup>. Il est important de mentionner qu'une petite église catholique est également présente dans le village, mais que cette dernière n'est ouverte que lors de funérailles et parfois lors de certaines fêtes religieuses telles que Noël et Pâques. Si autrefois des cours de catéchèse étaient donnés aux jeunes, il n'y en a plus depuis de nombreuses années. Ghiggi souligne dans son étude réalisée en 2006 que les pentecôtistes représentaient 70% de la population du village Sede selon les discours *crentes*. L'opinion de certaines de mes informatrices pentecôtistes était similaire, car elles affirmaient « on ne peut pas dire qu'il y a deux fois plus de *crentes* que de personnes qui ne le sont pas, mais il y en a certainement beaucoup plus que la moitié ». Je n'ai réussi à avoir que l'opinion d'une catholique qui m'a répondu qu'elle n'était pas certaine des proportions, mais qu'il y avait assurément plus de pentecôtistes que de catholiques aujourd'hui dans le village.

L'objectif de ce chapitre était d'offrir des bases solides pour comprendre la complexité du contexte dans lequel les femmes kaingang évoluent. Les caractéristiques spécifiques du pentecôtisme dans la TIX seront toutefois exposées dans le chapitre 4. Dans le prochain chapitre, j'exposerai la pertinence de l'étude du genre dans le contexte de la problématique en plus de discuter des concepts de conversion et d'agentivité qui ont été utilisés comme cadre analytique.

---

<sup>39</sup> Rei da Gloria, Assembleia de Deus, Assembleia de Deus: Cristo é a Solução, Gideões Missionários, Só Deus é o Senhor, Deus é Amor, o Brasil para Cristo, Unido-se pela Fé, Noiva de Jesus, Templo do Senhor, Segura nas Mãos de Deus et Igreja Missionária Resgateto Vidas.

## **Chapitre 2 : Cadre théorique et conceptuel**

Ce chapitre vise dans un premier temps à justifier l'utilisation d'un angle de recherche axé sur l'expérience des femmes dans le contexte de la problématique. Je m'intéresserai d'abord au concept de genre en en présentant un bref historique ainsi que les différentes approches influençant la définition du concept. Je poursuivrai en explorant de quelle manière se concrétisent les notions liées au genre telles que l'organisation du travail et les rôles sociaux ainsi que les relations entre les genres chez les Kaingang. J'aborderai ensuite davantage l'intérêt à étudier les femmes en contexte religieux en m'attardant aux spécificités d'ordre général de leur expérience religieuse. Je m'intéresserai ensuite aux particularités du pentecôtisme rendant cette religion populaire auprès des femmes en plus de m'attarder à la manière dont celles-ci évoluent de manière générale au sein de ce mouvement. Par la suite, j'explorerai la manière dont s'insère le concept d'agentivité dans les études sur la religion ainsi que celles liées au genre puisque de nombreuses études récentes relèvent l'aspect actif et conscient des changements se produisant suite à la rencontre d'un nouveau système idéologique. Dans un deuxième temps, j'examinerai le concept de conversion en explorant brièvement les différentes définitions et approches du concept en les situant par la suite dans le contexte pentecôtiste.

### **2.1 Le genre comme catégorie d'analyse**

Le concept de genre est utilisé comme angle d'analyse dans de nombreuses disciplines, ce qui témoigne de sa valeur heuristique (Bohart 2011). En anthropologie, le concept de genre a entre autres été introduit par les ethnologues Malinowski (1970 [1930], 2013 [1927]), Margaret Mead (2016 [1935]) ainsi que Terman et Miles (1936) à travers leurs analyses des rôles sexuels et des relations hommes/femmes au sein des sociétés qu'ils étudiaient. Le terme « genre » serait cependant seulement apparu dans les années 1950 dans les milieux psychiatriques et médicaux (Fassin 2006). Il y eut ainsi reconnaissance du fait qu'être un homme ou une femme n'était pas seulement déterminé par la biologie, mais était également construit à travers le social. Plusieurs chercheurs établirent alors que le genre n'était pas conçu et vécu pareillement aux quatre coins du monde et méritait donc davantage d'attention. Aux premiers abords du concept, il y eut une première distinction entre le « sexe », représentant ce qui avait

trait à la biologie et le « genre », de ce qui relevait de la dimension sociale (Woodhead 2016). Le concept a subi de nombreuses transformations au cours des décennies suivantes.

La conceptualisation du genre a sans aucun doute profondément été influencée par les mouvements féministes qui se sont réapproprié le concept au cours du dernier siècle (Colpron 2005, Woodhead 2016, Shapiro 1981). Lévi-Strauss proposait en 1949, par le biais de son volume *Les structures élémentaires de la parenté*, la théorie selon laquelle la prohibition de l'inceste serait basée sur l'idée de l'échange des femmes comme un « bien » circulant entre les hommes, permettant ainsi l'établissement d'alliances entre les différents groupes et les individus<sup>40</sup>. Suite à la parution de l'ouvrage, de nombreux chercheurs s'intéressèrent aux causes de cette apparente subordination et s'appliquèrent à déterminer si elle était réellement universelle. Un premier courant féministe serait né suite au constat du statut universellement inférieur de la femme tel qu'exprimé par Simone de Beauvoir (1949) dans son ouvrage *Le deuxième sexe* et de sa célèbre phrase « on ne naît pas femme, on le devient » qui exprimait ouvertement la domination universelle des hommes sur les femmes (Colpron 2005, 5; Fassin 2006, 14; Sacchi 1999, 14). Certains chercheurs estiment en effet que cette domination du sexe masculin persiste encore aujourd'hui (Mathieu 1998, Héritier 1996, Scott 1988). La théorie de Lévi-Strauss fut toutefois très critiquée notamment par Rubin (1975) qui la décrit comme une théorie réductrice de l'oppression féminine et insiste sur la nécessité d'investiguer davantage cette question. Nait alors un débat important où l'on tente d'attribuer les comportements et les rôles des genres à la nature biologique ou à la culture. Les premières féministes s'appuyaient sur cette distinction entre le biologique et le social afin de prouver que les femmes n'étaient pas naturellement plus faibles que les hommes et se devaient donc de viser l'égalité (Woodhead 2016).

Un second courant féministe aurait fleuri dans les années 1960-1970 et reposait plutôt sur la mise en évidence des différences entre les hommes et les femmes, soulignant plutôt leurs complémentarités afin de faire prévaloir l'égalité. La sociologue féministe Oakley (1972) proposa d'ailleurs une nouvelle distinction où le sexe était représenté par les données liées à la

---

<sup>40</sup> Ce dernier nuance toutefois ses propos dans la postface d'une édition de la revue de *l'Homme* ainsi que dans un texte intitulé « La famille » en insistant sur l'indifférence du caractère masculin ou féminin occupant les différentes positions de son modèle théorique (Lévi-Strauss 2000).

biologie, et le genre, comme un construit social variable et évolutif. Les identités de genre étaient donc plutôt considérées comme étant liées à la transmission à travers divers dispositifs de socialisation (Guionnet et Neveu 2004). Cette deuxième tendance cherchait entre autres à démontrer que l'inégalité des sexes était un produit de la culture occidentale ayant été exporté au niveau global par l'entremise de la colonisation et que cette inégalité n'était toutefois pas homogène au niveau mondial. Il y aurait alors eu, selon Visweswaran (1997, 609), un glissement de la définition du genre, qui serait passé des « questions concernant les femmes » à l'utilisation d'un « point de vue féminin ».

Une troisième vague féministe émergea dans les années 1980 et s'employa à reconsidérer les frontières du concept de sexe suite à plusieurs études démontrant que la notion de sexe était également historiquement et culturellement variable (Woodhead 2016, 493, Colpron 2005, Sacchi 1999). Cette troisième tendance, également désignée comme féminisme de la différence ou féminisme pluriel (Visweswaran 1997, 595), remet également en question l'universalité du statut de *la* femme en proposant de s'intéresser *aux* femmes, dans un sens pluriel, reconnaissant qu'elles tiennent des statuts différents en fonction des contextes sociaux et historiques. L'idée étant de faire entendre des voix féminines différentes et non pas seulement celui de la femme occidentale blanche scolarisée (Alvarez 1998), car les femmes occupent des rôles variables et effectuent des tâches diverses en fonction de la société à laquelle elles appartiennent. Plusieurs chercheurs soutiennent alors qu'il est impossible d'associer toutes les femmes à une seule catégorie ou à des rôles universels et qu'il est nécessaire de tenir compte de leur situation locale, de leur âge et de leur statut dans la société qui peut être influencé par leur parenté, le statut de leur famille ou de leur époux ainsi que de leur condition de spécialiste (MacCormack 1980).

Les approches féministes ont notamment permis de dénoncer l'important biais ethnocentrique des divers champs scientifiques, dont l'anthropologie, où le biais masculin se faisait ressentir tant au niveau de la construction théorique qu'au niveau de la description ethnographique (Colpron 2005, 4, Shapiro 1981, 447). Rosaldo et Lamphere (1974, 9) soulignent d'ailleurs que les femmes furent pendant longtemps considérées comme inintéressantes, suscitant ainsi peu de descriptions à leur sujet. Ils expliquent que les études précédant leur époque étaient caractérisées par des descriptions des processus sociaux traitant les femmes comme si elles étaient sans intérêt. De plus, les femmes exerçant un certain pouvoir étaient considérées comme déviantes,

manipulatrices et parfois même comme un phénomène d'exception (Colpron, 2005). Par ailleurs, le travail des femmes était très souvent observé et analysé à travers les valeurs et les activités des hommes (Weiner 1984, 28).

Plusieurs auteurs dont Butler (2005 [1990]) mettent toutefois en garde sur les dangers d'associer la notion de genre uniquement en termes d'oppositions de masculin versus féminin. Elle insiste sur le fait que cette classification ne prend pas en compte les orientations sexuelles multiples ainsi que la variabilité des identités personnelles relatives au genre pouvant être marquées par des traits considérés comme à la fois féminins et masculins. De nos jours, de nombreux anthropologues s'entendent pour dire qu'il n'y aurait pas seulement deux genres, féminin et masculin, mais plutôt plusieurs genres de même que de nombreuses conceptions de la notion de genre selon les sociétés. En effet, plusieurs anthropologues et sociologues soutiennent que certaines sociétés reconnaissent l'existence d'un troisième genre (Saladin d'Anglure 1992, Agrawal 1997, Young 2000), d'un quatrième (Roscoe 2000), d'un cinquième (Graham 2006) ou encore d'une quantité « surnuméraire » de genres (Martin et Voorhies 1975). Cependant, considérant le sujet de l'étude, je m'attarderai principalement sur les conceptions et les relations entre les hommes et les femmes.

Je considère donc que le genre ne peut être compris sans prendre en compte le contexte culturel, social, politique et historique dans lequel il se construit. De plus, le genre doit être compris comme « un rapport interindividuel en construction permanente » (Guionnet 2012, 2). Selon le sociologue Éric Fassin (2005, 14), le genre consiste surtout en un outil pragmatique qui aide à penser et adopter des perspectives différentes de la réalité. Raisonner en termes de genre permet ainsi de déconstruire et de questionner de nombreuses réalités sociales qui sont souvent jugées comme naturellement imposées et irrémédiables de manière trop hâtive (Guionnet, 2012, 2). Ainsi, le genre ne servira pas ici d'angle final d'analyse, mais plutôt de porte d'entrée permettant une meilleure compréhension d'un système complexe de sens et de pouvoir (Lemoyne-Dessaint 2009, 19). Ce travail porte toutefois sur l'étude d'un genre en particulier, soit le genre féminin. Sans adopter une approche féministe, je m'intéresserai ainsi à l'expérience d'être femme dans un contexte social, culturel et historique très précis.

Si les études relatives au genre auprès des populations autochtones portaient au départ davantage sur la division sexuelle des tâches, des règles matrimoniales et des réseaux de parenté, le champ

de recherche s'est grandement enrichi et diversifié au cours des quarante dernières années (Béliet 1993). L'analyse du genre comprend un champ bien plus vaste incluant toutes les dimensions de la vie, agissant ainsi comme un véritable « fait social total » variable dans l'espace et dans le temps (*Ibid.*). De plus, les catégorisations trop rigides nature/culture et domestique/public qui existent encore aujourd'hui dans la littérature, servant d'angle d'analyse à de nombreuses études portant sur le genre dans les sociétés de chasseurs-cueilleurs, peuvent biaiser l'étude des femmes. C'est pourquoi ce travail s'intéressera aux répercussions de la conversion au pentecôtisme dans tous les aspects de la vie des femmes kaingang.

## **2.2 Notion de genre chez les Kaingang**

En général, les études réalisées auprès des Kaingang traitent très peu du contexte des pratiques sociales en relation avec les dynamiques entre les genres. Seules quelques études assez récentes se penchent sur le rôle des femmes dans la construction du corps social de cette société patrilinéaire. Afin mieux situer les dynamiques de genre sans l'influence du pentecôtisme, je présenterai ici les principaux éléments qui émergent de la littérature qui seront mis en relation avec les observations de terrain.

### **2.2.1 Organisation de l'espace**

Tout d'abord, plusieurs chercheurs ont remarqué que les habitations kaingang étaient en général orientées en fonction du soleil dans un axe Est-Ouest (Crépeau 1997, 2002, Almeida 2004, Rosa 2005, 2010). Selon ces auteurs, les habitations possédaient fréquemment deux portes dont l'une, associée aux activités masculine, était orientée vers l'est et l'autre, associée aux activités féminines, était orientée vers l'ouest. Les espaces domestiques à l'intérieur des maisons étaient eux aussi divisés selon les activités associées aux deux sexes dans un axe Nord-Sud. Les différentes études mentionnent cependant que ces espaces ne sont pas exclusifs à l'un ou l'autre des genres, mais démontrent simplement une intensification des activités réalisées par l'un des deux genres (Crépeau 1997, 2002, Almeida 2004). Lors de mon étude de terrain, la grande majorité des habitations ne comptaient dorénavant qu'une seule porte et si les femmes occupaient bien davantage l'espace de la cuisine souvent orientée vers l'ouest, le reste de

l'espace domestique semblait être occupé de manière égale par les individus féminins et masculins.

### **2.2.2 Organisation du travail**

L'organisation du travail serait centrée sur des tâches spécifiques attribuées à chacun des genres déterminant ainsi une « division sexuelle du travail ». Cette division du travail existe également dans une relation d'opposition complémentaire et interdépendante entre les genres (Sacchi 1999, 106). Anciennement, les hommes se chargeaient de la chasse et de la pêche, confectionnaient les armes de même que les instruments de travail, préparaient la terre pour la plantation et s'occupaient de la construction des habitations. Les femmes de leur côté s'occupaient de la cueillette et la plantation de certains produits agricoles, de l'approvisionnement en eau, de la préparation des aliments ainsi que de la confection artisanale d'objets tissés, de sparteries et de céramiques servant notamment au transport des produits de la cueillette (Veiga 1994, 2000, Sacchi 1999). La cueillette impliquait d'ailleurs souvent le transport quotidien des produits parfois sur des distances de 15 kilomètres en plus de souvent être accompagnées par des enfants en bas âge (Carvalho 2008). Plusieurs ouvrages notent la participation des femmes aux guerres où elles lançaient des flèches et insultaient les ennemis en plus de préparer les aliments et s'occuper des enfants durant les luttes (Veiga 2000, 106; Sacchi 1999, 48). En plus de ces tâches, les femmes devaient également confectionner et laver les vêtements, cuisiner de même que s'occuper des enfants.

De plus, selon Fernetes, Almeida et Sacchi (2006), des rôles complémentaires seraient attribués selon le genre durant le rituel du Kikikoi. En effet, il serait conféré aux hommes un rôle « structurel » où ces derniers seraient responsables de l'organisation, c'est-à-dire de l'instrumentalisation, des prières et des cantiques. Les femmes auraient plutôt un rôle fonctionnel et seraient donc responsables de la préparation et de la distribution de la nourriture de même que de la boisson rituelle, des pleurs cérémoniels en plus de la réalisation des peintures faciales. Les auteurs concluent donc que les hommes et les femmes tiennent des rôles complémentaires qui peuvent être traduits en termes de centre et de périphérie rituelle. Les rôles associés aux genres à travers ce rituel permettent de mieux comprendre comment les Kaingang

pensent leurs catégories rituelles de même que l'expression du *locus* des catégories féminines et masculines (*Ibid.*).

De nos jours, malgré les changements engendrés par le contact et la sédentarisation, il persiste encore une certaine division sexuelle du travail. Les femmes doivent toujours élever les enfants, s'occuper des tâches domestiques et faire la cuisine en plus de veiller à la production et à la vente d'artisanat. Les hommes continuent à dominer dans les rôles politiques et pratiquer parfois la chasse et la pêche (Veiga 2000, Sacchi 1999, Carvalho 2008). Toutefois, il existe davantage de diversification des tâches au niveau de l'agriculture. En effet, Sacchi (1999) suggère que les différentes tâches agricoles sont réalisées de manière plus égalitaire et que les maris participent à des tâches anciennement considérées comme féminines et vice-versa. En outre, plusieurs emplois modernes sont autant pratiqués par des hommes que par des femmes kaingang comme ceux liés à l'enseignement<sup>41</sup>, au poste de santé ainsi que les emplois dans les entreprises de la région. Certaines femmes sont également chamanes et plusieurs sont des guérisseuses au sein de leur communauté (Sacchi 1999). Quelques femmes s'assuraient également un petit revenu officieux en vendant certaines de leurs confections<sup>42</sup>. Elles sont donc également visibles dans la sphère publique. Notons qu'à partir de cinquante ans, les Kaingang ont aujourd'hui accès à une petite pension du gouvernement.

Puisque les femmes travaillent davantage dans l'agriculture et l'artisanat en plus de voir aux tâches liées à la sphère privée, plusieurs n'ont pas le temps de se dédier aux études (Faustino et al. 2010). De nos jours dans la TIX, bon nombre de femmes de la réserve, particulièrement les générations plus âgées, n'ont pas d'emploi et n'ont souvent pas eu accès à un haut niveau de scolarité. Leurs enfants bénéficient la plupart du temps d'un plus haut degré de scolarité qu'elles. En effet, les générations plus âgées abandonnaient souvent l'école afin d'aider leurs parents dans l'agriculture, car à l'époque de nombreuses familles cultivaient la terre de manière substantielle pour vivre. De nos jours, si quelques familles disposent encore de quelques plantations, les métiers sont plus diversifiés et l'éducation plus valorisée dans le village Sede<sup>43</sup>.

---

<sup>41</sup> Dans le village Sede, il semble d'ailleurs y avoir plus de professeurs et de personnel féminin que masculin dans les écoles.

<sup>42</sup> Par exemple, deux des informatrices utilisaient de vieilles semelles de sandales brisées pour en faire soit des pantoufles en tricot, soit des sandales décorées originalement pour les revendre à prix modique dans la réserve.

<sup>43</sup> Dans les autres villages de la TIX, davantage d'agriculture est réalisée encore aujourd'hui (Ghiggi 2010).

Toutefois, les femmes ont encore aujourd'hui tendance à cesser leur scolarité plus tôt que les hommes. Cela est dû entre autres au fait que les femmes ont leur premier enfant très jeunes, à savoir entre 14 et 16 ans, voire vers 12, 13 ans. Elles abandonnent donc généralement l'école à ce moment. La grossesse est considérée comme un moment important dans la vie d'une femme et cette période est associée à une série de recommandations alimentaires et comportementales<sup>44</sup>. Cependant, de plus en plus de jeunes femmes interrompent seulement leurs études pour allaiter et élever leur enfant, elles reprennent leur scolarité quand celui-ci est doté d'un minimum d'indépendance. Si elles tombent enceintes à répétition ou de manière rapprochée, l'interruption est plus longue et les chances de reprendre l'école sont plus minces. Les mères et les grands-mères aident énormément à élever les premiers enfants de ces femmes qui sont très jeunes au moment de leurs premières grossesses. S'occuper de ses enfants, de ses petits-enfants, puis de ses arrière petits-enfants est considéré comme une part importante du cycle de la vie des femmes (Garcia 2010). Mentionnons qu'au moment de l'étude, des cours de soir étaient disponibles pour permettre aux femmes de terminer leurs études primaires et/ou secondaires. Toutefois, peu de femmes participaient à ces cours et plusieurs d'entre elles abandonnaient, car trop occupées à la maison.

### **2.2.3 Rôles sociaux**

Les Kaingang considèrent que les hommes possèdent le contrôle de la reproduction, car « ce sont eux qui font les enfants » (Rocha 2005, 84). Selon la vision kaingang, le sperme apporte avec lui les substances que l'enfant détiendra par la suite et il est donc normal que la moitié à laquelle l'enfant appartient et les caractéristiques sociales reliées à cette moitié soient transmises de manière patrilinéaire (Carvalho 2008, 22). Dans les faits, le contrôle des hommes serait partiel, car les femmes contrôlent la fécondation, élèvent les enfants et les nourrissent en plus d'être responsables de la transmission des valeurs éthiques et morales et donc de former les nouveaux sujets sociaux (Rocha 2005; Veiga 2000). Les hommes continuent également à se référer aux conseils de leur mère même en vieillissant (Veiga 2000). Ainsi, en tant que mères, elles tiennent une importance majeure dans la préservation et la transmission des valeurs

---

<sup>44</sup> Pour plus d'informations à ce sujet, veuillez consulter le mémoire de Sacchi (1999) ainsi que l'article de Faustino et al. (2010).

culturelles kaingang (Veiga 1994, Sacchi 1999, Fernetes 2013). Le contrôle des femmes dans la sphère domestique serait également illustré par le fait qu'elles contrôlent ce que les individus de la maisonnée ingèrent et ainsi la construction des corps (McCallum 1998).

Même si en général elles ne font pas partie de la *liderança*<sup>45</sup>, plusieurs chercheurs avancent que les femmes disposent d'un certain pouvoir de décision surtout à travers les conseils donnés dans la sphère domestique qui influencent de manière importante les décisions prises dans la sphère publique (Faustino et al. 2010, Fernandes 2003, Sacchi 1999, Veiga 1994). Veiga (2000, 122) affirme également que le grand pouvoir des femmes est celui d'influencer son mari et ses enfants par l'intermédiaire des interactions dans la sphère privée. Ainsi, la femme du chef dispose d'un pouvoir important, car elle peut influencer directement les décisions prises dans la réserve. De plus, elle peut servir d'intermédiaire à certaines femmes qui se sentent plus à l'aise de parler de leurs problèmes avec elle que directement avec le chef (Veiga 2000). Les femmes sont selon plusieurs auteurs les détentrices des informations du village et agissent comme « amplificatrices » des préoccupations de la communauté (Veiga 1994, Sacchi 1999, Fernandes 2013). Veiga (1994, 2000) et Sacchi (1999) insistent que les femmes ne sont d'aucune façon passives.

L'apprentissage des rôles sociaux liés au genre se fait à partir d'un très jeune âge. Les petites filles apprennent à s'occuper d'abord de leurs frères et sœurs, des animaux de compagnie en plus d'aider et de contribuer aux différentes tâches domestiques. Les jeunes garçons sont quant à eux élevés plus librement et leur aide n'est généralement pas réquisitionnée pour les travaux domestiques (Sacchi 1999, 96).

Dans son étude auprès des femmes chamanes shipibo-conibo, Colpron (2005, 2006) soulève la très faible documentation sur les femmes chamanes. Très peu d'études sont en effet effectuées sur les femmes autochtones et leur spiritualité, en particulier en ce qui a trait aux religions émergentes en milieu autochtone comme le pentecôtisme. La prochaine section s'intéresse donc à la pertinence de l'étude des femmes dans les études sur la religion.

---

<sup>45</sup> C'est le terme employé pour désigner le Cacique ainsi que le groupe de leaders formant son comité en charge de diriger et d'administrer la Terra Indígena Xapecó.

## **2.3 Les femmes et les religions contemporaines**

Ayant été pendant longtemps ignorée dans la littérature, la place des femmes dans les différentes religions est maintenant au cœur d'un nombre important d'étude (Morin et Guelke 2007). De plus en plus d'études exposent la présence disproportionnée des femmes dans les différentes formes de spiritualités à travers le monde en dépit du fait que les hommes dominent encore le clergé (Friedmann 2008, Woodhead 2012, Houtman et Auters 2006, Hefner 2013). Au cours des vingt dernières années, les débats véhiculés par les médias autour des thèmes de l'avortement, de la contraception, des mariages de même sexe ainsi que sur la sexualité ont mis en évidence la polarisation des affiliations religieuses (Avishai et al. 2015). La globalisation et la mobilité des religions ont engendré la confrontation de valeurs notamment par rapport au genre, ce qui a incité de nombreux chercheurs à s'intéresser à l'intersection du genre et de la religion (Austin-Broos 2003b).

### **2.3.1 Pourquoi s'intéresser au genre dans l'étude du religieux?**

Nous avons déterminé précédemment que les relations entre les genres étaient construites socialement. La religion agit comme un facteur de normalisation du genre non-négligeable au sein des sociétés qui donne un sens à ces relations (Velazquez 2013). Inghart et Norris (2003, 69) avancent que la religion peut influencer non seulement les comportements culturels, mais peut également déterminer les possibilités offertes aux femmes ainsi que les contraintes sociales qu'elles subissent tout au long de leur vie, à savoir les contraintes liées aux possibilités de contraception, aux relations domestiques, aux débouchés professionnels et politiques, etc. Drogus (1994) souligne également que les institutions religieuses peuvent contribuer à changer les attitudes en réinterprétant les doctrines ou les symboles qui remettent en question les normes culturelles. Ces institutions parviennent donc à influencer la vision du monde et offrir de nouvelles structures organisationnelles et participatives qui engendrent la transformation et l'expansion des différents rôles associés au genre. Il est donc cruciale de considérer l'intersectionnalité du genre et de la religion ainsi que la manière dont ils se constituent mutuellement (Avishai et al. 2015,18) afin de mieux saisir comment la religion normalise les relations entre les hommes et les femmes et leur donne un sens (Velazquez 2013).

De plus, même lorsque les hommes et les femmes appartiennent à la même religion, la façon dont est perçue et vécue cette religion de manière individuelle ne correspond souvent pas à la position du groupe tout entier. Ainsi, la version des femmes d'une certaine religion est probablement différente de celle des hommes, car elles portent plus d'attention à certains aspects qui leur parlent davantage dans leur situation sociale (McGuire 2008 [1997], 129). Par exemple, Ozorak (1996) relève que les femmes ont plus souvent tendance à se décrire comme religieuses, à prier plus fréquemment, à participer davantage aux activités religieuses et à se décrire très proches de Dieu. Elle souligne que plusieurs recherches récentes suggèrent que les femmes et les hommes vivent l'expérience de Dieu différemment. Les femmes auraient tendance à décrire cette expérience comme une relation personnelle avec un Dieu aimant, comme un ami ou un confident alors que les hommes ont tendance à plus mettre l'accent sur le pouvoir et le jugement de Dieu ainsi que sur la discipline spirituelle (*Ibid.*). Employer une lunette focalisée sur le genre féminin lors de l'étude de la religion permet donc découvrir les spécificités de l'expérience religieuse des femmes par rapport à l'idéologie de la religion.

Ensuite, la religion peut également être perçue comme un système de pouvoir influençant les rapports de domination incluant ceux liés au genre (Woodhead 2012).

La religion est l'expression sociale de la confrontation à une source de pouvoir propre au religieux (le pouvoir sacré), mais elle implique aussi une interaction avec des sources de pouvoir « séculières » qui sont à la fois sociales (culturelles, politiques, économiques, militaires) et socio-personnelles (affectives, physiques, intellectuelles, esthétiques). Au-delà de sa force, l'efficacité du pouvoir sacré est renforcée par sa synergie avec un pouvoir séculier (il existe, par exemple, un lien historique étroit entre la puissance du dieu chrétien et la richesse et l'influence politique de l'Église, ou entre la popularité des thérapies holistes et leur capacité à améliorer le bien-être affectif). Qu'ils se renforcent ou s'excluent, le pouvoir sacré et le pouvoir séculier peuvent se combiner de maintes manières. (*Ibid.*, 34)

Ainsi, de par ses pratiques et son idéologie, une religion peut renforcer les rapports de domination liés au genre ou contribuer à les transformer. Woodhead (2012, 36) expose les différents effets que peuvent avoir les religions sur les relations de pouvoir entre les genres. L'auteure avance que certaines religions qu'elle caractérise comme « consolidantes » contribuent à reproduire et renforcer l'inégalité entre les sexes. Elle souligne toutefois qu'il existe des religions « tactiques » abondant dans le même sens que l'ordre sexué, mais où il est

possible d'acquérir du pouvoir de manière subversive, de l'intérieur, vis-à-vis de l'ordre dominant. L'auteure rajoute que certaines religions sont parfois utilisées dans une démarche de « quête » lorsque la position de cette religion quant à la répartition du pouvoir entre les genres est considérée comme marginale par rapport à la société. Les adeptes fréquentent ainsi les espaces sacrés dans le but d'acquérir un certain pouvoir et d'en tirer profit dans leur recherche personnelle et spirituelle sans toutefois remettre en question l'ordre mis en place dans la société (*Ibid.*, 37). Enfin, Woodhead qualifie d'autres religions de « contre-culturelles » lorsque la position marginale de ces religions est utilisée pour contester, perturber et redistribuer la répartition sexuée du pouvoir. L'étude du genre en contexte religieux permet donc également de mettre en relief les relations de pouvoir entre les genres, mais surtout de quelle manière les femmes négocient avec ces rapports de pouvoir au sein d'une religion déterminée.

### **2.3.2 L'attrait des femmes pour différents types de religion**

Plusieurs études soulignent l'engouement des femmes pour les spiritualités holistes qui lieraient le mental, le physique et le spirituel comme les mouvements charismatiques, les spiritualités Wicca et Pagan, les groupes New Age, le bouddhisme, le yoga, le Reiki et le Greenspirit pour n'en nommer que quelques-uns (Houtman et Macini 2002, Houtman et Auters 2006, Manevska 2009, Woodhead 2012). Dans leur étude réalisée dans la ville de Kendal en Angleterre, Woodhead et Heelas (2005) notaient d'ailleurs l'extrême déséquilibre entre les genres qui participent à ce type de mouvements holistes où plus de 80 % des adeptes étaient de sexe féminin. Ces derniers expliquent que ce déséquilibre reflète le besoin des femmes d'affronter les conflits liés à la conciliation des rôles traditionnels domestiques et les rôles « plus masculins » liés à l'entrée dans le marché du travail. Ces nouvelles spiritualités permettraient de se créer de nouvelles identités et permettraient une certaine découverte intérieure qui les aiderait à supporter ces difficultés. Sointu et Woodhead (2008) relèvent trois caractéristiques attirant les femmes vers les mouvements spirituels holistes : tout d'abord, elles notent l'attrait des femmes pour les religions mettant l'accent sur le corps et les émotions. Ensuite, les chercheuses argumentent que la société moderne met beaucoup de pression sur les femmes à se préoccuper de leur corps et de leur apparence physique alors qu'à travers ces mouvements holistiques, l'accent est plutôt porté sur les caractéristiques de beauté intérieure (*Ibid.*, 269). Elles apprennent ainsi à s'écouter davantage, car au sein des spiritualités holistiques « leur

première responsabilité est envers elles-mêmes » (*Ibid.*, 270). Grâce à l'importance donnée à la valeur de soi ainsi qu'au bien-être, vécu de manière holistique, les femmes regagneraient de la confiance en elles-mêmes. Enfin, les deux auteures constatent l'établissement d'une relation intime que ce soit avec des figures sacrées, des déités ou simplement une connexion intime avec une communauté. Ozorak (1996) soutient également que les femmes ont une réponse religieuse plus forte en fonction du niveau de connectivité de l'église. Plusieurs femmes font en effet référence à leur congrégation comme à leur famille. Ozorak suggère que les groupes de femmes sont plus susceptibles de générer un soutien émotionnellement solide qu'un groupe qui inclut des hommes, car les hommes sont plus souvent compétitifs.

Plusieurs études soulignent également la présence croissante de spiritualités féministes, qui sont axées sur l'adoration du féminin sacré, c'est-à-dire tous les mouvements de la Déesse ainsi que les groupes néopaiens et néochamaniques (Fedele 2009, 2013; Mcguire 2008 [1997]; Woodhead 2012; Sered 1994). Fedele (2009, 2013) explique que ces mouvements ont en commun une critique assez forte de la chrétienté, lui reprochant principalement d'être androcentrique et exclusive, et donc d'être en grande partie responsable de la domination des femmes et l'exploitation de la « Terre Mère » durant les derniers siècles<sup>46</sup>. Selon Sered (1994), ces nouvelles religions modernes dites « religions de femmes », puisque majoritairement constituées d'adeptes féminines, comporteraient plusieurs caractéristiques communes. Elles tiendraient d'abord un caractère bien ancré dans le social, la famille et l'intimité des relations, elles accorderaient une grande importance au bien-être physique et affectif en plus d'attribuer une importance aux activités réalisées au sein du foyer. Ces mouvements sont qualifiés de « contre-culturels » par Woodhead (2012) puisqu'ils redéfinissent les rôles sociaux, spirituels, émotionnels et physiques des femmes en leur offrant davantage de prestige, de statut et de pouvoir en plus de susciter un important sentiment de puissance d'être et d'agir (Mcguire 2008 [1997], 147).

---

<sup>46</sup> Ces groupes spirituels partagent tous une préoccupation commune pour l'écologie, la préservation de la Terre Mère. De plus, ils considèrent le corps et la sexualité comme sacrés, alors qu'ils sont considérés comme impurs et immoraux dans la plupart des groupes chrétiens. Ces différentes spiritualités ont également pour particularité d'adorer des figures féminines pouvant être tirées de textes bibliques ou encore de rites païens (Fedele 2013; Mcguire 2008 [1997]; Woodhead 2012).

De nombreux ouvrages concernant les femmes et la religion portent sur la participation paradoxale des femmes aux religions ou aux mouvements conservateurs qui correspondent aux religions « consolidantes » décrites par Woodhead, car renforçant les valeurs patriarcales. Pourquoi les femmes s'intéresseraient-elles à des mouvements renforçant leur inégalité par rapport aux hommes? Plusieurs études soutiennent que les traditions religieuses conservatrices comme les mouvements fondamentalistes de l'Islam, le judaïsme orthodoxe et les mouvements évangéliques protestants offrent des solutions aux femmes contre les problèmes ainsi que les anxiétés auxquelles elles font face au sein de la société moderne (Avishai et al. 2015; Woodhead 2012; Griffith 1997). Davidman (1991), s'étant intéressée au cas des femmes dans le judaïsme orthodoxe, argumente en effet que certaines femmes seraient attirées par la vision plus traditionnelle des rôles des genres, car il y serait proposé un choix clair par rapport aux rôles confus et contradictoires offerts par la modernité. Selon l'auteure, les femmes seraient attirées par le rôle sacré de la femme, la chaleur de ce rôle familial et ne se sentiraient plus déchirées entre les exigences domestiques et professionnelles. Ces femmes seraient également séduites par le rôle sacré de l'homme comme le modèle d'un mari fiable, protecteur et gardien de la famille dans le monde moderne où la fuite devant l'engagement de la part des hommes serait relativement fréquente. Intéressons-nous à présent au cas du pentecôtisme qui fait partie de ces religions conservatrices.

### **2.3.3 Les femmes et le pentecôtisme**

Déjà très tôt dans l'histoire du pentecôtisme, un déséquilibre était observé entre le nombre de femmes et d'hommes. Barfoot et Sheppard (1980) affirment que dans les congrégations américaines en 1936, le nombre de femmes était souvent le double du nombre d'hommes. La littérature s'intéressant aux femmes au sein du pentecôtisme traite amplement du paradoxe selon lequel les femmes se convertissent en grand nombre à cette religion pourtant très conservatrice au niveau de sa doctrine et de ses valeurs (Woodhead 2012, Brusco 2010, Alexander et Young 2009). En effet, ce mouvement prescrit entre autres aux femmes de demeurer « soumises » aux hommes en plus de renforcer les rôles primaires d'épouse et de mère. Par exemple, Gill (1990), ayant réalisé des études auprès des communautés pentecôtistes de La Paz, affirme que selon la mentalité pentecôtiste, l'homme est à la tête de la maisonnée, l'homme pense également plus, donc il doit faire plus. Il est donc enseigné aux femmes de se soumettre

à l'autorité de leur mari et à leurs responsabilités de mère. Les pasteurs clament que les femmes doivent être contrôlées et surveillées, car elles sont plus faibles et peuvent tomber plus facilement sous l'emprise de Satan<sup>47</sup>. Beaucage et Ducos (2007) qui ont travaillé avec des communautés pentecôtistes autochtones au Guatemala ajoutent que les églises pentecôtistes de leur étude mettaient l'accent sur la virginité des célibataires et la fidélité dans les couples.

De plus, si au premier regard le pentecôtisme défie le patriarcat en offrant des rôles spirituels aux femmes plus élargis, soit comme guérisseuses, pasteures et prophètes, lorsque les femmes prêchent, leur autorité pastorale est bien souvent dévalorisée en plus d'avoir très peu accès aux rôles administratifs. Les limites des rôles des femmes ainsi que les possibilités de pastorats et de rôles administratifs dépendent réellement des congrégations et des églises pentecôtistes (Ambrose 2010, Brusco 2010, Lawless 2003, Scott 1994, Alexeter et Yong 2009)<sup>48</sup>. Mapuranga (2013) examine l'émergence de leaders pentecôtistes féminins au Zimbabwe en adoptant un point de vue assez critique. Elle souligne que bien que les femmes pentecôtistes au Zimbabwe aient maintenant accès à des postes hauts placés dans la hiérarchie pentecôtiste, ces femmes ne promeuvent pas nécessairement les droits des femmes et ne tentent pas de détruire les valeurs patriarcales associées au mouvement ainsi que les visions traditionnelles du rôle des genres du Zimbabwe. Elle ajoute que ces femmes sont souvent mariées à des fondateurs d'églises pentecôtistes qui acceptent que leurs femmes dirigent certaines parties de l'église à condition de respecter les valeurs qu'ils imposent. Stevenson (2011) partage ce point de vue critique en expliquant que dans la plupart des congrégations, l'autorité ministérielle a été donnée aux femmes, mais ce n'est pas le cas de l'autorité gouvernante.

---

<sup>47</sup> Pour plus d'informations sur les extraits de la Bible desquels sont issus ces interprétations, veuillez consulter le livre de Warrington (2008) *Pentecostal Theology: A Theology of Encounter*.

<sup>48</sup> Selon Barfoot et Shepard (1980), il y avait davantage d'opportunités pour les femmes de devenir pasteures aux débuts du pentecôtisme, car l'accent était mis sur les capacités de prophétie ainsi que sur les dons, n'écartant ainsi pas les femmes de ces fonctions. Les auteurs argumentent qu'à partir des années 1920, les fonctions au sein des églises auraient changé puisque elles auraient commencé à être considérées comme sacerdotales au lieu d'être prophétiques suite à la centralisation ecclésiastique de nombreuses congrégations. Warrington (2008) ajoute que suite à la Seconde Guerre Mondiale l'importance de la femme comme femme au foyer aurait été amplifiée en réaction à l'augmentation drastique des femmes sur le marché du travail et d'une peur de dévaluation des valeurs familiales. Il y aurait ainsi eu une diminution des femmes aux postes de ministres dans les églises pentecôtistes aux États-Unis passant de 18,2% en 1950 à 7,7% en 1990 (*Ibid.*, 145). À partir des années 2000, de plus en plus de congrégations pentecôtistes à travers le monde commencèrent à ordonner davantage de femmes comme ministres (Alexeter et Yong 2009, Warrington 2008, Fatokun 2006, Mapuranga 2013).

Les attitudes pentecôtistes envers la participation et le rôle des femmes varient cependant énormément d'un lieu à l'autre et d'une église à l'autre (Payne 2015). Fatokun (2006) démontre en effet que les attitudes vis-à-vis des femmes au Nigéria varient considérablement en fonction des églises. Alors que certaines églises pentecôtistes plus classiques vont jusqu'à interdire aux femmes de parler lors des cérémonies, d'autres sont majoritairement dirigées par des femmes. L'auteure explique également que les églises néo-pentecôtistes du Nigéria laissent beaucoup de places aux femmes et promeuvent même des valeurs très égalitaires, ne véhiculant pas l'idée qu'il y aurait un sexe plus faible que l'autre. Mafra (1996) avance également qu'il existe des profils d'églises pentecôtistes différentes au Brésil ayant chacune des approches divergentes quant à la promotion des relations de genre. Elle identifie d'abord certaines églises prônant des valeurs plus égalitaires des relations entre les sexes et où les femmes seraient également acceptées comme pasteures. Elle détermine également un profil intermédiaire, qui correspondrait plus aux congrégations créées dans les années 1950 comme *l'Assemblée de Dieu*, *la Deus é Amor* et *l'Igreja da Graça*, et qui favoriseraient selon la chercheuse la domination de l'homme dans la sphère domestique tout en responsabilisant l'homme à l'intérieur de cette sphère. Les femmes posséderaient également des rôles limités à l'église, mais pourraient diriger des groupes connexes. Le troisième profil identifié par Mafra comme étant « traditionnel » prônerait des valeurs plus conservatrices. La femme y tiendrait une place de subordonnée en plus d'être considérée comme plus faible, devant donc se soumettre à l'autorité de l'homme. Mira et Lorentzen (2005) soulèvent que si l'intention du pentecôtisme est bien souvent de promouvoir une morale et des relations de genre plus conservatrices, il est important de distinguer ce que le pentecôtisme souhaite réaliser (renforcer la domination des hommes) et ce qui se produit réellement (possiblement égaliser les relations tout dépendant de la congrégation étudiée). Les chercheuses soulignent que la recherche sur le sujet reste complexe puisque de nombreuses femmes interrogées sont très fortes et ne se considèrent pas comme des victimes du patriarcat, ces dernières sentant plutôt qu'elles ont du pouvoir et une voix. Pour mieux comprendre la popularité du pentecôtisme auprès des femmes, il est nécessaire d'explorer davantage le concept d'agentivité.

### 2.3.4 Agentivité, genre et religion

Si la religion exerce une grande influence sur les comportements, les attitudes ainsi que les relations entre les genres, l'influence de la prédominance des femmes sur plusieurs mouvements religieux est également relevée à plusieurs niveaux dans la littérature (Chesnut 2003, Heelas et Woodhead 2005, Brown 2001, Marler 2008). En effet, des historiens et critiques littéraires comme Welter (1976), Douglas (1977), Field (1993) et Ginzberg (1990) se sont par exemple penchés sur la féminisation du christianisme à partir du 19<sup>ème</sup> siècle, relevant des changements importants dans la démographie des membres les plus actifs, mais aussi par rapport à l'enseignement et l'idéologie des rapports entre les hommes et les femmes (Woodhead 2012, 48). Plusieurs chercheurs insistent sur le fait que les femmes ne sont pas passives au sein de leur religion, mais sont actives et conscientes de leurs choix (Avishai 2008; Juarez 2007; Woodhead 2012, 2016). Dans cette optique, il devient alors intéressant de se pencher sur la participation des femmes aux religions conservatrices. Bien que certains chercheurs insistent sur le fait que les femmes occupent encore aujourd'hui les rôles subordonnés puisque ce sont les hommes qui détiennent la majorité des postes de pouvoir et d'autorité et qu'ils interprètent donc les normes, les pratiques et les croyances à leur avantage (Edgell 2005, McGuire 2008 [1997], Gallagher 2003), plusieurs études tendent toutefois vers des positions plus nuancées, soulignant l'agentivité des femmes au sein de ces mouvements. Puisque cette étude s'intéresse notamment aux actions et à la participation des femmes kaingang au sein de la religion pentecôtiste, il est nécessaire de définir le concept d'agentivité et en quoi il est utile à cette recherche.

L'agentivité est un concept ayant émergé suite à l'intérêt porté par plusieurs chercheurs à la compréhension des problématiques sociales à travers les actions et les pratiques des individus, s'éloignant ainsi des courants de pensée structuraliste, fonctionnaliste et marxiste (Sewell 1997, Bourdieu 1977, Ortner 1989). Il est alors proposé que les acteurs sociaux reproduisent la culture et la transforment par le fait même à travers leurs actions et leurs pratiques. Considérer l'agentivité des individus signifie prendre en compte que ceux-ci agissent, motivés par leurs intentions subjectives, bien qu'ils soient influencés jusqu'à un certain niveau par le système normatif dans lequel ils se situent (Ortner 2006, 129). Le concept d'agentivité (*agency*) fut importé dans les études sur le genre notamment par la philosophe américaine Judith Butler. En reprenant les propos de Butler, Haicault (2012, 12) définit l'agentivité comme étant la capacité

d'agir, c'est-à-dire la capacité à se conformer, mais également celle de résister, de déjouer et de transformer. Elle explique que « l'agent peut trouver une marge d'agir en performant autrement. Performer c'est donc aussi agir en changeant, trouver la liberté à l'intérieur d'une marge de manœuvre à déployer face aux prescriptions, notamment face à celles liées au genre » (*Ibid.* 14). L'agentivité implique ainsi d'une part l'agir et d'autre part un processus conscient et intentionnel (Guilhaumou 2012, Ortner 2006, Haicault 2012). Selon Ortner (2006, 134), cette intentionnalité peut inclure non seulement des objectifs personnels et des plans conscients, mais également des désirs, des volontés et des besoins pouvant être profondément enfouis. Haicault (2012) ajoute que la capacité d'agir de manière consciente ne s'arrête pas à l'intention, mais fait partie d'un processus réflexif intervenant tout au long de l'expérience d'agir (*Ibid.*, 15).

Au concept d'agentivité est d'ailleurs lié celui d'*empowerment*, amplement utilisé dans la littérature sur le genre. En français, ce terme est souvent traduit par « autonomisation » (Galvès 2009, Meintel et Mossière 2011) ou « puissance d'agir » (Crépeau 2012). La définition du concept reste floue dans la littérature et s'est modifié au cours du temps en plus de varier selon les disciplines. J'ai choisi d'emprunter l'une des définitions exposées par Galvès (2009), empruntée aux mouvements féministes, afin d'explicitier le terme : « l'*empowerment* se distingue du pouvoir de domination qui s'exerce sur quelqu'un (« *power over* ») et se définit plutôt comme un pouvoir créateur qui rend apte à accomplir des choses (« *power to* »), un pouvoir collectif et politique mobilisé notamment au sein des organisations de base (« *power with* ») et un pouvoir intérieur (« *power from within* ») qui renvoie à la confiance en soi et à la capacité de se défaire des effets de l'oppression intériorisée. » En fonction de cette définition, j'utiliserai l'expression « puissance d'agir » dans la suite du mémoire.

Appliquer le concept d'agentivité aux études sur le genre présuppose donc que les individus choisissent de se conformer aux normes de genres ou alors de les transformer ou même de les transgresser (*Ibid.*, 16). Transposé aux études sur le religieux, le concept implique que les individus agissent de manière consciente lorsqu'ils choisissent d'adopter certaines pratiques et idéologies qui peuvent être liées au genre. Certaines recherches démontrent en effet que les femmes négocient et réinterprètent ce que leur enseigne la religion et adaptent ainsi les prescriptions et les prohibitions en accord avec leur expérience de vie quotidienne (Griffith

1997, Davidman 1991, Brasher 1998, Juarez 2000, 2007, Sudda et Malochet 2012)<sup>49</sup>. La section suivante permettra d'illustrer de quelle manière peut s'exprimer l'agentivité des femmes au sein d'un système religieux conservateur comme le pentecôtisme.

## 2.4 L'étude de la conversion

Définir la conversion reste une tâche assez ardue, car il n'existe pas de consensus dans la littérature quant à l'aspect théorique du concept ou de la méthodologie appropriée à son étude (Mossière 2007). Puisqu'il existe une grande diversité d'approches, d'angles de recherche et donc de définitions du concept, je ne tenterai pas ici de faire un exposé exhaustif de la définition de la conversion dans la littérature, mais simplement de mettre en lumière les éléments importants et en quoi ces derniers sont utiles à une meilleure compréhension de la problématique.

D'un point de vue étymologique le mot conversion vient du latin *conversio* qui signifie « se tourner de et vers <sup>50</sup>» (Austin-Broos 2003a, 2) impliquant une dimension de changement et de transformation tant dans l'idéologie qu'au niveau des pratiques. Malgré la diversité des approches du concept, la majorité des chercheurs en sciences sociales s'entendent sur la dimension de changement (Mossière 2007, 9). Mossière (2007, 9) fait un recensement important des diverses approches sur la conversion et démontre que certains auteurs considèrent la conversion comme un changement drastique d'idéologie, d'autres abordent le concept davantage comme une transformation progressive des croyances, certains pensent la conversion comme un processus multiple impliquant plusieurs étapes et d'autres chercheurs conceptualisent plutôt la conversion comme un processus dynamique impliquant une négociation constante entre les états antérieurs et postérieurs. Crépeau (2012), Westman (2012), Wiik (2012) proposent une approche de la conversion ne se situant pas à mi-chemin entre la continuité ou la discontinuité des valeurs et des pratiques, mais suggèrent plutôt une troisième voie, celle de la continuité

---

<sup>49</sup>Par exemple, plusieurs travaux portant sur les femmes musulmanes soutiennent qu'elles exercent leur agentivité dans leur choix de porter le voile et de se vêtir de manière modeste témoignant ainsi de la négociation d'une identité morale aux niveaux personnel et sociale (Mossière 2010a, Mahmood 2005). S'intéressant aux femmes prêcheuses dans les mosquées en Syrie, Kalbach (2012, 87) démontre comment les femmes possédant une certaine autorité religieuse dans les mouvements du renouveau islamique ont la capacité potentielle de changer la vie ainsi que la vision de la religion des femmes de leur communauté malgré les contraintes qui leurs sont imposées.

<sup>50</sup> « turning from et to »

transformative qui prend en considération l'actualisation locale et contextuelle des différentes influences présentes (Bousquet et Crépeau 2012, 8).

Si certaines études positionnent le converti comme étant passif dans le processus de conversion, depuis les années 1970, les études ont davantage tendance à souligner l'agentivité des convertis, considérant donc ces derniers comme des acteurs négociant leur appartenance à un nouveau groupe social (Mossière 2007). Dans les études récentes sur la conversion, les approches mettent également l'accent sur la trajectoire personnelle de l'individu ainsi que sur les transformations subjectives liées à l'acte de conversion (Beaucage et al. 2007, 49), car la conversion religieuse est considérée comme le fruit d'une expérience singulière peu importe le contexte religieux ou social dans lequel elle s'inscrit (Mossière 2007, 7). Certains chercheurs critiquent toutefois ces approches comme étant, selon eux, trop axées sur l'individu puisqu'ils considèrent qu'il faut également considérer les dynamiques historiques, culturelles, politiques, économiques et sociales influençant l'expérience religieuse d'un individu (Austin-Broos 2003, Coleman 2003). La conversion reste toutefois un acte individuel et il est impossible de définir l'expérience et la réception d'une religion de manière homogène (Gélinas 2003).

La conversion est parfois définie comme faisant référence à un événement particulier et parfois comme étant plus diffuse dans le temps (Austin-Broos 2003a). Paul Hiebert (1978), un missionnaire chrétien titulaire d'un doctorat en anthropologie, souligne la complexité de la conversion en insistant sur le fait qu'aucune conversion n'est totale, complète et parfaite, mais que la conversion représente plutôt un but vers lequel aspirer plutôt qu'un « produit fini » compte tenu de la diversité des expériences humaines (Rambo 2003, 214). Coleman (2003, 17) propose le terme *continuous conversion* exprimant ainsi l'idée d'une conversion active où toutes les activités auxquelles participe le néophyte contribuent à forger son identification à la nouvelle religion et les croyances qui lui sont reliées. Selon Austin-Broos (2003a, 2), la conversion implique une recomposition de l'identité, un apprentissage, puis une réorientation de son système de sens impliquant des transformations toutes interreliées, de manière continue à travers le temps. La reconnaissance sociale du changement de religion et de l'implication dans la vie de l'église joueraient également un rôle fondamental dans le processus de conversion (Mossière 2007, 6, Austin-Broos 2003a). Plusieurs auteurs traitant de la conversion dans les mouvements évangéliques abondent en ce sens, percevant la conversion comme continue et construite à

travers la pratique (Stromberg 1993, Coleman 2003, Rambo 2003). La narration du récit de conversion lors de témoignages ou d'activités prosélytiques agirait comme un rituel essentiel à l'édification de la foi et contribuerait à forger l'expérience personnelle de la conversion en elle-même (Stromberg 1993). Selon Hervieu-Léger (2010, 193), la conversion traduit souvent un désir de remettre en ordre la vie personnelle s'exprimant souvent comme une protestation contre le désordre du monde dans lequel l'individu évolue. Austin-Broos (2003) propose d'ailleurs que la conversion se produirait en réponse à la quête d'un nouvel *habitus*<sup>51</sup> et impliquerait donc le passage d'un *habitus* à un autre, ce dernier étant « constituted et reconstituted through social practice et the articulation of new forms of relatedness » (Ibid., 9).

Les approches soutenant une continuité dans la conversion mettent en évidence un certain bricolage et syncrétisme religieux où des influences d'idéologies, d'autres religions ou de cultures se manifestent par l'hybridation ou la combinaison de pratiques et de croyances, que ce soit de manière éphémère ou plus durable dans les cheminements individuels (Meintel 2003). La circulation des croyances est en effet considérée par plusieurs l'une des caractéristiques importantes de l'ère moderne en matière de spiritualité (Hervieu-Léger 2010). Mary (1998) ajoute qu'en raison du contact accru avec une diversité de traditions religieuses, de par le contexte de globalisation actuel, le concept de conversion doit être compris comme un phénomène beaucoup plus complexe qu'un processus continu et linéaire, mais occasionnant continuité, discontinuité, ambivalences, incorporations et incertitudes.

Enfin, puisque les nouvelles croyances adoptées suite à la conversion se réfèrent à une nouvelle perception de l'ordre du monde, de la personne ainsi que des rôles occupés par les individus dans la société, la conversion permet à plusieurs de renégocier les statuts et les identités qu'ils occupent (Mossière 2007, 17). Ce serait selon plusieurs chercheurs l'une des raisons pour laquelle on observerait au niveau mondial davantage de conversions féminines (Bastian 2000b, Davidman et Greil 1993, Martin 1995).

---

<sup>51</sup> Le concept d'*habitus* de Bourdieu fait référence à la manière dont le corps est « socialement informé » formé par des normes et des pratiques inconscientes dans un système de sens et de préférences spécifiques au groupe auquel il appartient (Mossière 2011, 59).

### 2.4.1 La conversion en contexte pentecôtiste

La conversion au christianisme est souvent décrite comme un « *change of heart* » (Heirich 1977). En effet, les récits de conversion évoquent généralement une rupture franche avec la vie passée souvent exprimée comme une renaissance suite à la conversion (Robbins 2007, Meyer 1999, Veiga 2004). Les crenes des mouvements protestants charismatiques s'accordent généralement pour dire que la conversion implique l'abandon total de soi à Dieu. Dans leurs récits de conversion, les pentecôtistes soutiennent que leur âme et leur esprit ont été renouvelés au moment où ils ont accepté Jésus dans leur vie comme sauveur (Coleman 2003, 16). Cette perception de la conversion implique donc des changements profonds au niveau de l'identité ainsi qu'au niveau de la vision du monde du converti (Mossière 2007). Pour plusieurs auteurs (Pedron-Colombani 2008, Corten 1998a, Mary 2000), cette rupture opérerait également dans la sphère profane en agissant comme une « réforme du quotidien » (Wright et Kapfhammer 2004, 13). La notion de rupture complète dans la conversion au pentecôtisme est toutefois remise en cause dans la littérature (Beaucage et al. 2007, Wright et Kapfhammer 2004). Coleman (2003, 16) souligne une déconnexion entre les récits des pentecôtistes promouvant une rupture totale et instantanée de leurs croyances et les études ethnographiques qui démontrent une socialisation beaucoup plus graduelle et ambiguë des nouveaux adeptes. Reprenant certains propos de Veiga (2004), Ferrari (2012) argumente que la conversion au pentecôtisme des Kaingang de la *Terra Indígena Guarita* implique un processus de « ruptures-avec-continuité<sup>52</sup> » (*Ibid.*, 393) se produisant à travers la recomposition des valeurs des croyances ancestrales et chrétiennes, l'adoption d'une nouvelle conduite morale, de nouvelles ritualités et de nouveaux comportements. Ceux-ci sont le résultat d'une lente négociation des symboles impliquant la reformulation des messages et la résistance des traditions (*Ibid.*). Dans ses travaux auprès des Xokleng pentecôtistes, Wiik (2012) souligne également l'agentivité des autochtones dans le processus de conversion au pentecôtisme qui, à travers un processus de médiation culturelle, adoptent un système de sens ponctué de rupture et de continuité avec le passé, modulant avec le temps les enseignements pentecôtistes de manière à satisfaire leurs quêtes spirituelles.

---

<sup>52</sup> Ruptura-com-continuidade

À la lumière de ces définitions et explications nullement exhaustives, je pense qu'il est difficile d'adopter une définition de la conversion de manière universelle puisque l'expérience de la religion et de la rencontre avec un nouveau système religieux est infiniment diverse. Pour ma part, je définirai ici la conversion comme un processus continu dans le temps à l'intérieur duquel le converti exerce des choix conscients où différents agents sociaux influencent toutefois ses décisions. C'est pourquoi je m'intéresserai au social, au quotidien et à la participation des femmes kaingang pentecôtistes puisqu'ils prennent part de manière active au processus de conversion. La rencontre de l'individu avec la nouvelle religion reste un processus extrêmement complexe et riche où se négocient continuité et rupture engendrant syncrétisme, substitution, réorganisation, recomposition et transformation de l'univers personnel et social. Dans ce mémoire, je m'intéresse véritablement au résultat de la rencontre, c'est-à-dire non pas directement le processus de transformation, mais le résultat de ces transformations. Bref, en quoi le nouvel *habitus* pentecôtiste est pratiqué et incorporé à la vie des femmes kaingang. Dans le chapitre suivant, j'exposerai la méthodologie par l'intermédiaire de laquelle j'ai abordé cette problématique.

## **Chapitre 3 : Méthodologie et expérience de terrain**

Suite à mon arrivée sur le terrain, j'ai rapidement réalisé que j'étais confrontée à 12 ministères différents présents à l'intérieur d'un même village autochtone qui présentaient chacun des visions et des doctrines différentes en plus d'entretenir une relation différente avec les traditions kaingang. Face à ce contexte particulier de forte pluralité, je devais trouver un angle de recherche qui permettait d'illustrer cette diversité tout à fait intéressante, tout en gardant une idée principale, soit de connaître l'effet de la conversion au pentecôtisme dans la vie de ces femmes kaingangs. Dans cette section, je présenterai donc la démarche ethnographique que j'ai entreprise afin de cerner la problématique de recherche en commençant par le temps passé au Brésil avant mon séjour dans la *Terra Indígena Xapecó*, puis en présentant le terrain en lui-même, en poursuivant avec une présentation des limites du terrain ainsi que les défis rencontrés, ensuite en proposant une réflexion sur la place du chercheur basée sur le contexte du terrain et en terminant enfin par les outils méthodologiques préconisés.

### **3.1 Présentation du terrain**

#### **3.1.1 Stage et Pré-terrain**

J'ai eu la chance de pouvoir réaliser un stage de 2 mois et demi à l'UFSC (Universidade Federal de Santa Catarina) sous la direction de la professeure Edviges Ioris au cours duquel j'ai fait partie du groupe de recherche du NEPI (Núcleo de Estudos de Populações Indígenas) avant mon terrain de recherche. Au sein de ce groupe de recherche, j'ai pu rencontrer plusieurs étudiants post-gradués, des professeurs et des chercheurs s'intéressant à des questions liées aux autochtones au Brésil. J'ai donc participé aux diverses activités de recherche hebdomadaire de l'équipe où j'ai pu discuter de différents thèmes en relation avec l'anthropologie au Brésil et en découvrir plus sur la relation qu'entretiennent les Brésiliens avec les autochtones de leur pays. J'ai également eu la chance de suivre quelques cours à l'UFSC qui m'ont permis de me familiariser avec les méthodes et les visions de l'anthropologie au Brésil ainsi que de perfectionner mon portugais. Ce temps passé au Brésil dans un contexte non autochtone m'a également permis de distinguer plus facilement certaines différences culturelles entre les Kaingang et les Brésiliens.

Ce stage m'a également permis de me créer un réseau de contacts au Brésil, non seulement professionnel, mais également avec des autochtones de diverses communautés dont les Kaingangs. En effet, j'ai pu participer à l'organisation du *Seminário Universidade e Educação Intercultural Indígena: experiências em diálogo, desafios para uma inclusão de qualidade, e construção de espaços para produção e trocas de saberes diversos*<sup>53</sup> au cours duquel j'ai rencontré le bras droit du Cacique de la Terra Indígena Xapecó, la réserve où j'ai effectué mon terrain de recherche. J'y ai également rencontré plusieurs étudiants kaingang de l'UFSC, incluant certains dont la famille résidait dans la réserve où j'allais effectuer mon terrain. Ces rencontres ont grandement facilité mon entrée dans la réserve par l'intermédiaire du réseau de contacts qu'ils procuraient. Le Cacique, Osmar Barbosa, a également été plus enclin à donner son appui à ma recherche, car je connaissais déjà des gens de la réserve. De plus, mon directeur de recherche, Robert Crépeau, travaille depuis plus de 20 ans avec les Kaingang, et m'a donc référé à certaines personnes pouvant m'accueillir et m'aider durant mon séjour. C'est ainsi que j'ai été mise en contact avec Beatriz<sup>54</sup>, une femme kaingang pentecôtiste, dont la famille a en quelque sorte pour tradition de recevoir les chercheurs dans la réserve.

J'ai réalisé un pré-terrain du 10 au 14 juillet 2015 avant de me lancer véritablement dans mon terrain de recherche. Ce pré-terrain m'a tout d'abord permis de présenter mon projet de recherche au Cacique de la *Terra Indígena Xapecó* et d'obtenir son accord pour réaliser ma recherche parmi eux. Beatriz a été une excellente porte d'entrée à la communauté kaingang ainsi qu'au réseau pentecôtiste, car elle était très impliquée dans son église en plus d'être très respectée dans la réserve Xapecó et dans les réserves kaingang avoisinantes, notamment à cause de ses dons de guérisseuse ainsi que de sa connaissance des herbes médicinales. Au cours de ce pré-terrain, j'ai donc pu être introduite à une première église, puis avoir une première idée des rituels pentecôtistes et de la vie dans la réserve.

---

53 En français : Séminaire Université et Éducation Interculturelle Autochtone: expériences en dialogue, les défis d'une inclusion de qualité et la construction d'espaces pour une production et un échange de savoirs divers

54 Tous les noms utilisés dans ce travail sont des pseudonymes.

### 3.1.2 Le terrain

Après un cours retour à Florianópolis, j'ai finalement débuté mon terrain de recherche le 24 juillet 2015 pour le terminer le 23 septembre 2015. En raison du nombre important d'églises dans la réserve et de leur concentration dans le village Sede, j'ai décidé de restreindre mon terrain à ce village. Je me suis rapidement rendue compte qu'uniquement dans ce village se trouvaient douze congrégations pentecôtistes en plus d'une église baptiste et d'une église catholique<sup>55</sup>. Les congrégations pentecôtistes présentes étaient les suivantes: *Rei da Gloria*<sup>56</sup>, *Assembleia de Deus*<sup>57</sup>, *Assembleia de Deus: Cristo é a Solução*, *Gideões Missionários*, *Só Deus é o Senhor*, *Deus é Amor*, *o Brasil para Cristo*, *Unido-se pela Fé*, *Noiva de Jesus*, *Templo do Senhor*, *Segura nas Mãos de Deus* et *Igreja Missionária Resgatando Vidas*.

### 3.1.3 Accueil des églises et réception de l'étude

J'ai été accueillie de manière chaleureuse et enthousiaste par la plupart des membres et pasteurs (ou leaders) de ces églises. La majorité des pasteurs clamaient que Dieu m'avait envoyé vers eux pour faire cette recherche afin que je parle d'eux au Canada et ce, même s'ils savaient que j'étais catholique. Deux pasteurs se sont montrés plutôt indifférents et seul le pasteur de l'église *Deus é Amor* a refusé dès le départ que je vienne assister aux cultes. Ce dernier ne voulait pas que je réalise d'observations si je n'« acceptais pas Jésus ». Ce terme était utilisé par les évangéliques pour signifier le moment où ils étaient devenus évangéliques, car ils avaient laissé entrer Jésus dans leur vie et passaient dorénavant leur vie au service de Dieu. Le terme conversion était rarement utilisé, car il était considéré comme un concept catholique. En bref, le pasteur de l'église *Deus é Amor* prétendait que son ministère ne permettait pas qu'il y ait de recherche, car la seule vraie étude était la Bible. Étant donné cette situation, mes résultats ne tiennent donc pas en compte les femmes kaingang faisant partie de l'église *Deus é Amor*.

---

<sup>55</sup> Si par le passé l'église catholique avait été ouverte et offrait même des cours de catéchèse, au moment de mon terrain elle n'ouvrait ses portes que lors d'enterrements, pour Noël et pour Pâques.

<sup>56</sup> L'église *Rei da Gloria* comptait une église principale ainsi qu'une église plus éloignée, en amont du village pour accommoder les fidèles qui habitaient loin et où les cultes avaient lieu les jeudis.

<sup>57</sup> Comme les Kaingang ne se déplaçaient pas sur de longues distances pour se rendre aux cultes, l'*Assembleia de Deus* avait un « pont de culte » à l'autre extrémité du village, c'est-à-dire que les gens se réunissaient dans une maison pour réaliser des cultes que le pasteur visitait de temps à autre.

## **3.2 Les défis et les limites du terrain**

### **3.2.1 Une pluralité de visions du pentecôtisme**

J'ai rapidement constaté que chaque église de l'aldeia Sede possédait sa propre vision du pentecôtisme et ses propres « doctrines », terme que les femmes employaient plus pour désigner les règles ou les coutumes de leur église principalement en lien avec les prescriptions vestimentaires. De plus, ces églises entretenaient d'entretenir une tolérance variable envers les traditions kaingang. Les différentes visions reflétaient une transmission des valeurs contrastée et une perception du rôle des genres variable. Il m'est donc paru évident que pour cerner adéquatement ma problématique, j'allais devoir passer du temps dans chacune de ces églises et apprendre à connaître des femmes kaingang pentecôtistes de chacune de ces congrégations. De plus, ces différentes visions engendraient des affinités et des alliances entre certains ministères au profit d'autres. Certains ministères avaient une vision assez « isolée » et collaboraient très peu avec les membres des autres congrégations. D'un autre côté, certains ministères entretenaient d'étroites collaborations avec d'autres et s'invitaient de façon quasi hebdomadaire. Évidemment, en plus des alliances, il existait également des animosités surtout venant de la part des églises plus conservatrices envers les églises dites plus libérales. Dans ces conditions, j'ai dû adopter une position neutre afin de me laisser le plus de portes possibles ouvertes.

### **3.2.2 Être une femme sur le terrain**

Plusieurs complications liées à mon sexe se sont présentées au cours terrain. En effet, à mon arrivée, je ne pouvais me déplacer seule dans la réserve, même de jour. Après une ou deux semaines, on m'a fait comprendre que je pouvais enfin commencer à me déplacer seule dans le village durant le jour. Par contre, à partir du coucher du soleil, soit vers 18h30, il n'était plus possible pour moi de me déplacer seule, ce qui était problématique puisque la plupart des cultes avaient lieu en soirée. En effet, tout particulièrement lors des débuts de mon terrain, cette situation était assez frustrante, car je ne pouvais qu'assister aux cultes des trois églises qui étaient très près de la maison où je résidais. J'ai constaté à ce moment qu'on m'avait principalement présentée à des femmes faisant partie de ces mêmes églises. J'ai donc été dans l'obligation de demander à mes informatrices de me présenter à des femmes faisant partie d'églises plus

éloignées afin que ces dernières puissent m'accompagner jusqu'à ces églises, puis me raccompagner chez moi. Ce fut un processus assez lent puisque certaines de ces églises éloignées n'entretenaient pas beaucoup d'affinités avec les églises que je fréquentais au départ. Mes informatrices se sentaient donc peu à l'aise d'organiser des rencontres pour moi. C'est en élargissant mon réseau de contacts que j'ai été en mesure, de bouche à oreille, de connaître des femmes de ces églises plus éloignées. Par conséquent, j'ai n'ai pu commencer à assister aux cultes de quelques églises que deux ou trois semaines avant la fin de mon terrain.

Évidemment, même si cette situation a représenté un défi tout au long de mon terrain, cela m'a permis de comprendre ce que vivaient les femmes et comment cela influençait le choix des églises auxquelles elles participaient. En effet, j'ai compris bien vite que ce n'était pas parce que j'étais étrangère que je ne pouvais me promener seule le soir, mais qu'il était très rare, même pour les femmes, de se promener seules après le coucher du soleil. Celles-ci étaient toujours accompagnées, au moins par des enfants. Que ce soit par peur des *bébados*<sup>58</sup>, par peur des chiens féroces<sup>59</sup> ou par peur du noir... cette peur était constamment entretenue par des récits et du potinage portant sur des situations malheureuses ayant eu lieu dans un passé plus ou moins récent.

Un autre enjeu qui a influencé ma collecte de donnée est le fait qu'à partir du moment où j'ai été introduite à la communauté des *irmães*, j'ai réalisé à quel point cette communauté se supporte énormément, mais devient également très accaparante. En effet, les femmes pentecôtistes conversent majoritairement avec d'autres femmes, elles passent leur temps en dehors du réseau familial surtout avec des femmes (particulièrement celles qui n'ont pas d'emploi), si bien que je me trouvais pratiquement isolée dans un monde de femmes. De plus, les activités de socialisation offrant la possibilité aux individus des deux sexes de se côtoyer<sup>60</sup> étaient défendues aux pentecôtistes à cause de la boisson qui y était consommée. Bien que j'aie précisé que je n'étais pas pentecôtiste, j'ai en quelque sorte été adoptée par la communauté des *irmães* qui ont

---

<sup>58</sup> Les hommes saouls ou intoxiqués qui pourraient se promener le soir ou même les groupes de jeunes hommes qui se cachent pour boire en groupe dans les endroits sombres.

<sup>59</sup> La plupart des familles possèdent des chiens de tailles variables qui restent près de leur maison et qui aboient fortement à la moindre approche. Plusieurs femmes avaient réellement une peur bleue de se faire mordre par ces chiens même pendant la journée.

<sup>60</sup> Des danses étaient organisées de manière hebdomadaire, les samedis soirs, dans un village différent chaque semaine.

voulu me « protéger » tout le long du terrain en m'empêchant de participer à ces activités de socialisation. En conséquence, en dehors du personnel de l'école (qui était entièrement kaingang) et des maris des femmes que je connaissais, je n'ai connu que très peu de personnes non *crentes* et encore moins d'hommes non *crentes*. Il s'est donc révélé assez ardu d'obtenir matière à comparaison pour mes résultats de recherche. D'un autre côté, les femmes vivaient la même situation après la conversion. Si elles n'étaient pas déjà en contact majoritairement avec des femmes avant de se convertir, cela s'intensifiait après la conversion<sup>61</sup>.

Bien entendu, être une femme comportait également d'énormes avantages, surtout dans le cas de ma recherche. Comme beaucoup de femmes anthropologues l'ont remarqué (Goyon 2005, Atkinson et al. 2001), le genre de l'ethnologue lui donne accès à certains cercles au profit d'autres. J'ai ainsi facilement été autorisée à faire partie des réunions officielles et non officielles entre les femmes pentecôtistes et j'ai pu entendre nombre de conversations et confidences auxquelles un homme aurait eu du mal à avoir accès.

### **3.3 La place du chercheur dans la communauté**

Auprès des membres de la communauté kaingang, je me suis présentée comme une étudiante canadienne en anthropologie. Mon statut d'étudiante canadienne m'a aidé sur plusieurs points. Tout d'abord, j'étais associée à un pays peu connu et je suscitais donc la curiosité. Au départ, leur gêne surpassait cette curiosité si bien qu'elle se limitait à des regards curieux. Au fil du temps, les gens surmontaient leur timidité et m'invitaient à des repas ou à venir me « poser », soit à rester et dormir chez eux. Grâce à mon statut de Canadienne, je me dégageais également des tensions postcoloniales latentes qui pouvaient exister avec la population brésilienne. De plus, les quelques chercheurs canadiens qui avaient travaillé avec les Kaingang étaient mon directeur de recherche, Robert Crépeau, et quelques-unes de ses

---

<sup>61</sup> Plusieurs jeunes femmes célibataires pentecôtistes (ce qui était assez rare après 19 ans) se plaignaient de trouver très difficile de rencontrer des hommes. L'église *Assembleia de Deus* avait comme solution d'organiser des danses sans alcool pour les jeunes lors de congrès de jeunes afin que les membres des différentes églises de leur congrégation se rencontrent. Ces danses regroupaient les différentes églises *Assembleia de Deus* des autres villages de la réserve et même des églises des villes avoisinantes à l'extérieur de la réserve.

étudiantes. Ceux qui se souvenaient d'eux en gardaient un très bon souvenir<sup>62</sup>. Ce contexte me fournit une bonne porte d'entrée pour démarrer les discussions, les « anthropologues canadiens » avaient donc bonne réputation.

### 3.3.1 Jusqu'où la participation pour apprivoiser le terrain

Il va sans dire que le fait d'étudier de près un groupe religieux oblige le chercheur à faire face à ses propres croyances, à découvrir ses limites personnelles et même dans certains cas redéfinir ces croyances. Ayant été élevée dans une famille catholique, j'ai eu l'impression dès le début de mon terrain qu'un insigne de potentielle convertie flottait au-dessus de ma tête. Étant donné le caractère très prosélyte du mouvement pentecôtiste, le fait de ne pas être *crente* a constitué un avantage particulièrement dans les premières semaines de mon terrain, car les pasteurs se sont montrés en général extrêmement ouverts à mon étude en espérant probablement « gagner mon âme ». De plus, j'ai pu utiliser à mon avantage cette situation pour poser beaucoup de questions sans qu'elles ne suscitent la méfiance. Toutefois, après un certain temps, j'ai réalisé que ce prosélytisme était plus problématique que je ne le pensais au départ, car les femmes avec qui je discutais avaient tendance à garder une façade de « pentecôtiste parfaite »<sup>63</sup> que j'avais de la difficulté à percer. Il était clair que ma conversion était un enjeu important de ma recherche et que ma position de recherche allait influencer énormément les données. En étude de la religion, il n'existe de positionnement idéal. Si le chercheur est adepte de la religion qu'il étudie, celui-ci sera biaisé par ses croyances et s'il ne l'est pas, on lui reprochera de ne rien comprendre (Hervieu-Léger 1987). Évidemment, dans tous les cas, un certain biais est inévitable.

Le problème de la modification de comportement face à un observateur extérieur est un problème assez commun en sciences sociales. En fonction des spécificités de son étude, le chercheur est donc amené à choisir sa « stratégie d'enquête » selon le degré d'implication souhaité pour apprivoiser le terrain. Ne me sentant pas prête à aller à l'encontre de mes convictions, la conversion comme choix de vie personnel n'était pas envisageable. Ensuite, il aurait été possible d'opter pour une « conversion déguisée » ou de « jouer le jeu » (Favret-Saada

---

<sup>62</sup> Ce dernier se faisait entre autre appeler littéralement « Canada » lors de ses séjours, si bien que je me faisais appeler à mon tour au départ *aluna do Canadá* (l'élève de Canada) pour qu'au final, ils s'adressent à moi en tant que *menina do Canadá* (jeune fille du Canada) ou *moça do Canadá* (jeune femme du Canada).

<sup>63</sup> Ces discussions étaient toutefois intéressantes pour comprendre les valeurs et les discours promus par les églises.

1990, Olivier de Sardan 1995, 2000) où j'aurais pu prétendre me convertir et me comporter comme une véritable pentecôtiste jusqu'à la fin de mon terrain. Seulement, cette « conversion déguisée » aurait engendré plusieurs problèmes et aurait complètement réorienté ma recherche.

### **Conditions d'enquête et positionnement**

Il est tout d'abord important de comprendre que parmi les douze ministères présents dans le village Sede, neuf des ministères imposaient à travers leurs doctrines un certain code vestimentaire aux femmes impliquant des jupes dépassant les genoux et des chandails couvrant les épaules<sup>64</sup>. Dans les deux derniers ministères, *Assembleia de Deus :Cristo é a Solução* et *Unido-se pela Fé*, ce code n'était pas obligatoire<sup>65</sup>. Il faut réaliser qu'une « conversion déguisée » aurait impliqué le choix d'une église et par conséquent les doctrines et le code vestimentaire associé à cette église. Je redoutais le fait qu'en choisissant une église plus conservatrice, je serais facilement identifiée et associée à cette église, puis que les femmes des églises plus libérales se sentiraient moins à l'aise de partager ce qu'elles pensaient et la manière dont elles vivaient réellement. En choisissant une église plus libérale, je serais encore considérée comme non-*crente* par plusieurs pentecôtistes conservatrices, ce qui n'était pas plus bénéfique à ma recherche. De plus, en choisissant de me convertir dans une église, je devrais passer beaucoup plus de temps dans les cultes de cette église ainsi qu'avec les adeptes de cette congrégation, ce qui aurait grandement biaisé les résultats si je ne modifiais pas ma question de recherche.

J'ai ainsi décidé d'adopter une position intermédiaire où, sans prétendre être convertie, je participais aux cultes et aux activités des femmes kaingang pentecôtistes en laissant ma subjectivité guider le degré de ma participation selon ma réceptivité aux activités rituelles. J'ai ainsi adopté une position similaire à Mossière (2004, 2007) qu'elle qualifie d'« auditrice-spectatrice libre » versus une position plutôt passive ou complète. Il est important de relever que

---

<sup>64</sup> Les églises les plus conservatrices imposaient en plus aux femmes de ne pas se raser, ne pas se couper les cheveux, ne pas porter de maquillage ou de bijoux. Certaines allaient même jusqu'à défendre les télévisions, les radios et de jouer à des « jeux d'hommes » comme jouer au soccer. Les hommes étaient contraints de ne pas porter de shorts et à ne pas dénuder leur torse. Les prescriptions variaient en fonction des églises. Dans l'église la plus libérale, il n'existait aucune de ces prescriptions.

<sup>65</sup> Bien que plusieurs femmes portassent des jupes lorsqu'elles venaient à l'église, c'était souvent par habitude, si elles avaient fait partie d'un autre ministère par le passé, ou par souci de se mettre belles en allant aux cultes.

le caractère fortement émotionnel des cultes pentecôtistes rend particulièrement ardue l'indifférence du chercheur. En effet, comme plusieurs chercheurs ayant travaillé auprès de pentecôtistes le soulignent (Corten 1995, Mossière 2007, Burelle 2010), les discours enflammés et émotifs combinés aux effusions de joie, de larmes et de cris m'ont fait verser des larmes à plusieurs reprises. Cela m'a contraint à constamment devoir négocier la frontière fragile entre observation et expérience phénoménologique du terrain.

En outre, j'ai également choisi de continuer à porter des pantalons durant les cultes, excepté au cours d'occasions spéciales telles que les fêtes ou les congrès religieux. J'enlevais toutefois mes bijoux avant d'entrer dans les églises, je ne portais pas de maquillage et je ne portais aucun vêtement court ou décolleté. Ainsi, certaines femmes déclaraient « que Dieu était en train de faire son œuvre », car elles percevaient un certain changement et les femmes venant d'églises plus libérales continuaient à se sentir à l'aise de me dire ce qu'elles pensaient. Ensuite, même si je n'ai dans aucun cas affirmé avoir accepté Jésus, plusieurs femmes semblaient me considérer *crente* ou du moins comme membre de la communauté de soeurs. En effet, certaines femmes me saluaient en disant « *paz do senhor* », salutation qu'elles réservaient généralement au peuple évangélique. En général, les *crentes* mettaient bien en opposition le « nous », peuple évangélique, versus le « vous », les personnes qui sont comme toi (moi dans ce cas-ci). Toutefois, à force d'accompagner les femmes dans leurs activités quotidiennes et en participant à tant de cérémonies, plusieurs personnes semblaient me considérer évangélique, car elles m'incluaient dans le « nous » lors de discussions. Il est possible que dans l'imaginaire de certaines qui me connaissaient moins, je puisse être une pentecôtiste venant d'une congrégation de l'extérieur de la réserve où le code vestimentaire n'était pas prescrit.

Évidemment, lorsqu'une personne me demandait si j'étais évangélique, je répondais toujours que j'étais catholique en précisant que je croyais en Dieu<sup>66</sup>, mais que je n'étais pas encore prête à accepter Jésus. Ainsi, je leur indiquais que j'étais ouverte à l'idée d'accepter Jésus dans des termes qui leur étaient familiers tout en indiquant que c'était quelque chose que je prenais au sérieux. J'espérais ainsi également réduire le prosélytisme en soulignant que je croyais déjà en

---

<sup>66</sup> Pour plusieurs Kaingang qui avaient grandi après que l'église catholique fut fermée (à l'exception de Pâques et de Noël), le terme catholique était souvent synonyme de « ceux qui n'allaient pas à l'église et n'avaient pas de doctrines ».

Dieu. Plusieurs semblaient considérer que les spécificités de mes croyances étaient moins importantes que le fait de croire, que Dieu était déjà présent dans ma vie et que « je viendrais à lui » au moment opportun.

## **3.4 Outils méthodologiques**

### **3.4.1 Sélection des participants et critères d'échantillonnage**

Comme il a été mentionné plus haut, le premier contact avec la communauté kaingang pentecôtiste a été à travers Beatriz, la missionnaire de l'église *Rei da Gloria*. Cette dernière n'avait malheureusement pas assez d'espace pour m'accueillir chez elle et s'est donc organisée pour que je dorme chez son frère, João, qui était le pasteur de l'église *Rei da Gloria* et qui dirigeait l'église avec sa femme, également pasteure. Ainsi, au cours des premières semaines je demeurais avec Beatriz durant la journée avant de retourner dans la famille de son frère en fin de soirée. Afin d'élargir mon réseau de contacts, j'ai utilisé la méthode boule de neige (Bernard 2006). Beatriz m'a progressivement présentée à d'autres femmes pentecôtistes qui, à leur tour, m'introduisaient à leur congrégation, ce qui permettait la rencontre d'autres femmes qui me présentaient à leur tour à des cercles sociaux différents et ainsi de suite. Précédant chaque visite d'une nouvelle église, je m'assurais donc d'être entrée en contact avec une femme de ce nouveau ministère afin que celle-ci me présente à sa congrégation et à son pasteur ou au propriétaire de l'église dans les cas où le pasteur n'était pas Kaingang et donc peu présent<sup>67</sup>. J'expliquais ensuite ma recherche au pasteur ou au propriétaire, puis je demandais l'autorisation d'assister aux cultes et de participer aux divers événements. Au fil du temps, j'étais plus invitée chez différentes familles pentecôtistes que ce soit pour souper, dîner, dormir et même parfois passer un jour ou deux jours chez eux. Cela m'a permis de connaître plus personnellement des femmes affiliées à différents ministères, de développer un lien de confiance avec elles et ainsi d'être admise à l'intérieur de différentes sphères privées.

---

<sup>67</sup> Dans cinq des douze ministères, les pasteurs n'étaient pas kaingang et donc venaient en général visiter l'église une fois par semaine tout au plus. Les autres jours de cultes, c'était le propriétaire du lieu de culte, ou sa femme dans certains cas, qui dirigeait le culte.

### 3.4.2 Observation participante

J'ai bien entendu eu à faire appel à une multitude d'outils qui se sont révélés essentiels à la compréhension de la complexité du sujet de recherche. En raison de la nature du terrain, l'observation participante a été mise de l'avant comme outil méthodologique. Puisque la recherche portait sur les changements dans la vie des femmes kaingang pentecôtistes, il était important pour moi de pouvoir observer et participer à cette « vie » de près, tant dans la sphère privée que publique. L'observation participante est un outil qui permet au chercheur d'apprendre à connaître les aspects explicites de la culture, soit ce que les gens sont capables d'exprimer ou d'articuler, de même que les aspects implicites de la culture, autrement dit les éléments dont les individus n'ont pas conscience, que les entretiens ne permettraient pas de dévoiler (Musante et DeWalt 2010). De plus, l'observation participante s'est révélée fondamentale, car elle a ajouté une dimension concrète aux données recueillies, en plus d'être cruciale à la validation des informations obtenues lors des entrevues et des conversations informelles.

Bien que la question de la position de recherche et de mon implication personnelle dans la communauté pentecôtiste ait déjà été abordée, il est essentiel de dresser un portrait plus approfondi de mon observation participante sur le terrain. J'ai donc opté pour une observation participante dite périphérique, où je considérais qu'un certain degré d'implication était nécessaire afin de saisir la vision du monde des femmes kaingang pentecôtistes, sans assumer de rôle actif dans la communauté pentecôtiste, soit en restant en « périphérie ». J'ai principalement assisté à une quantité considérable de cultes, parfois même plusieurs fois par jour, tout en me préoccupant de visiter chacun des ministères afin de bien cerner la pluralité de visions présente. Ma participation se traduisait donc généralement par de légers tapements et mouvements de main ainsi qu'une participation timide aux chants en plus de me lever aux moments opportuns<sup>68</sup>. Au lieu de prier<sup>69</sup> fortement à voix haute comme les pentecôtistes,

---

<sup>68</sup> Plusieurs personnes qui n'étaient pas croyantes assistaient aux cultes. Ces derniers, en plus de souvent porter des vêtements qui les démarquaient du reste de l'assemblée, ne se levaient pas aux moments où le pasteur l'indiquait. En le faisant, je voulais démontrer que j'étais impliquée et sérieuse dans mes démarches.

<sup>69</sup> En portugais, les pentecôtistes utilisent le mot « oração » afin de désigner les prières qu'ils font à voix haute. Selon elles, ces « orações » se distinguent fortement des prières, associées au catholicisme, car ces dernières sont déjà toutes faites et récitées en silence. Au contraire, durant les orações, les pentecôtistes considèrent qu'ils parlent directement avec Dieu à voix haute et que leurs propos viennent du cœur.

j'effectuais mes prières silencieusement. Plus le temps passait, plus j'étais invitée à participer à des activités auxquelles les non-*crentes* ne prenaient généralement pas part. Par exemple, j'étais invitée à m'avancer vers l'autel pour qu'ils prient en ma faveur. Dans certaines églises, j'étais même invitée à prier avec les femmes dans le *círculo de oração*<sup>70</sup>. De plus, il était assez courant qu'à la fin des cultes, les femmes se serrent dans les bras, pleurent et prient les unes pour les autres. Après plusieurs semaines sur le terrain, elles venaient de plus en plus me serrer dans leurs bras et je les étreignais à mon tour sans toutefois prier à voix haute.

J'ai également accompagné plusieurs femmes de différentes congrégations dans leurs vies quotidiennes pour observer leurs rituels quotidiens et les relations qu'elles entretenaient avec leur entourage. J'ai aussi participé aux conversations, au nettoyage des églises (presque exclusivement fait par les femmes), à la préparation de nourriture lors des festivités ainsi qu'aux congrès religieux et aux fêtes religieuses. En outre, j'ai pu participer aux visites que les missionnaires réalisaient dans les autres villages de la réserve Xaçecó. J'ai également eu la possibilité d'assister à plusieurs cultes fréquentés par des Kaingang à l'extérieur de la réserve.

Ensuite, toutes les observations étaient consignées dans deux carnets de notes distincts. Le premier carnet renferme mes impressions personnelles tout au long du terrain. Il est en effet crucial pour l'anthropologue de documenter ses activités, les circonstances dans lesquelles elles ont eu lieu ainsi que la réponse émotionnelle qu'elles suscitaient. Cela permet de façonner le processus d'observation et d'enregistrement de la vie des autres (Emerson et al. 2011, 15). Le second carnet a été utilisé pour la description et l'enregistrement des observations ou des éléments importants ressortant des conversations. Les notes de terrains sont considérées par plusieurs chercheurs comme le cœur de l'ethnographie et de l'observation participante (Copans 2008).

En plus des données inscrites dans les carnets de notes, bon nombre d'informations indispensables à la recherche se sont faites par imprégnation, soit dans une optique de familiarisation avec l'environnement à travers les activités quotidiennes:

En vivant le chercheur observe, malgré lui en quelque sorte, et ces observations-là sont « enregistrées » dans son inconscient, son subconscient,

---

<sup>70</sup> Cercle de prière.

sa subjectivité, son « je », ou ce que vous voudrez. [...] Elles n'en jouent pas moins un rôle, indirect mais important, dans cette « familiarisation » de l'anthropologue avec la culture locale, dans sa capacité à décoder, sans à la fin y prêter même attention, les faits et les gestes des autres, dans la façon dont il va quasi machinalement interpréter telle ou telle situation. Nombre des interactions quotidiennes dans lesquelles le chercheur est engagé ne sont pas en liaison avec l'Enquête, ne sont pas consignées dans le carnet de terrain, et donc ne sont pas transformées en données. Elles ne sont pas pour autant sans importance. Les rapports de bons voisinages, les bavardages le soir, la tournée au bistrot...mais c'est ainsi que l'on apprend à maîtriser les codes de la bienséance (et cela interviendra très indirectement et inconsciemment, mais très efficacement dans la façon de mener des entretiens); c'est ainsi que l'on apprend à savoir de quoi la vie quotidienne est faite et de quoi l'on parle spontanément au village (et cela interviendra très indirectement et inconsciemment, mais très efficacement, dans la façon d'interpréter les données relatives à l'enquête). (Olivier de Sardan 1995, 6)

Ce processus d'imprégnation permet de développer un lien de confiance avec certains membres de la communauté et d'ainsi permettre des échanges beaucoup plus riches et essentiels à l'ethnographie (Madden 2010).

### **3.4.3 Entrevues**

#### **Canevas d'entretien**

L'observation participante a été complétée par treize entrevues qualitatives semi-dirigées avec des femmes kaingang pentecôtistes du village Sede. Des questions ouvertes avaient donc été élaborées à l'avance afin de guider les entretiens et de s'assurer que certains points-clés étaient couverts. Toutefois, une grande liberté était accordée aux femmes dans leur manière de répondre, ce qui impliquait donc une constante adaptation de ma part. Les entrevues ont duré entre 1h et 2h30 en fonction des réponses données par les femmes. Ces entretiens étaient réalisés chez les femmes interrogées afin que ces dernières se sentent à l'aise.

Les consentements aux entrevues ont été obtenus de manière orale. Étant un peuple où la transmission des savoirs se fait de manière orale et où la parole est beaucoup plus valorisée que l'écrit, les documents écrits que j'avais apportés ne revêtaient que peu d'importance à leurs yeux. De plus, les femmes plus âgées savaient très peu lire et écrire, ce qui rendait le consentement oral plus adapté et les mettaient plus à l'aise. Quatre femmes ont toutefois refusé que je les enregistre et j'ai dû noter leurs propos sur papier. Leur refus était souvent lié au fait

qu'elles trouvaient qu'elles ne parlaient pas assez bien et ne voulaient pas que des gens de l'extérieur critiquent leur manière de parler.

Enfin, plusieurs thèmes ont été abordés lors des entrevues : Dans un premier temps, il s'agissait de dresser un portrait général des femmes interviewées et de leur famille. Dans un deuxième temps, je m'intéressais à leur itinéraire spirituel ainsi qu'à leur histoire pentecôtiste, soit le récit de conversion, les églises dont elles avaient fait partie et les raisons influençant les changements d'églises. Par la suite, les questions portaient sur la relation entretenue avec les traditions kaingang avant de focaliser sur la vie avant et après la conversion ainsi que les changements qui étaient perçus.

### **Sélection des participantes**

Lors de la sélection des informatrices, plusieurs critères ont guidé le choix des participantes. J'ai tout d'abord choisi des femmes d'âges différents afin d'observer s'il existait des variations au niveau générationnel. J'ai également sélectionné des femmes appartenant à différents ministères afin d'observer si cela engendrait des variations dans les changements perçus par les femmes. Une seule des femmes interrogées n'appartenait à aucune des églises de la réserve, mais faisait plutôt partie de l'IMPD (*Igreja Mundial do Poder de Deus*) qui se trouvait à l'extérieur de la réserve. J'ai jugé intéressant de faire une entrevue avec elle afin de découvrir si ses propos seraient bien différents des autres femmes. J'ai également opté pour des femmes occupant des postes différents au sein de leur église (*obreiras*<sup>71</sup>, missionnaire, pasteure, dirigeante du *círculo de oração*...) afin d'étudier si la conversion au pentecôtisme donnait lieu aux mêmes changements selon le degré d'implication dans la vie de l'église. Ensuite, un des critères importants de la sélection était qu'elles devaient faire partie du *círculo de oração* de leur église, car cela démontrait un minimum de participation et d'appartenance à la communauté évangélique. J'ai également pris en considération le contact avec les traditions kaingang en choisissant certaines femmes qui parlaient kaingang, certaines qui avaient participé au rituel du kiki plus jeune ou qui consultaient autrefois des chamanes, de même que des femmes provenant de familles au sein desquelles elles n'avaient eu aucun contact avec les traditions.

---

<sup>71</sup> Le terme *obreiros* signifie ouvrier en français. Ce terme était utilisé afin de désigner les membres de l'église qui avaient un rôle particulier et officiel au sein de leur église.

En outre, je n'ai pas choisi exclusivement des femmes qui avaient été baptisées à la manière des pentecôtistes, car la question du baptême était considérée de manière différente en fonction des ministères. En effet, certaines femmes avaient déjà été baptisées lorsqu'elles étaient catholiques et leur église ne jugeait pas primordial qu'elles soient baptisées de nouveau à la manière des pentecôtistes. Selon d'autres églises, c'était essentiel. Toutefois, les femmes se baptisaient concrètement pour différentes raisons : pour certaines c'était afin de devenir plus pures, pour d'autres c'était une preuve de foi et d'autres considéraient qu'elles ne pouvaient se faire baptiser que lorsqu'elles s'étaient repenties de tous leurs péchés et se sentaient pures. Enfin, les femmes se considéraient évangéliques et commençaient à s'impliquer dans la vie des églises à partir du moment où elles « acceptaient Jésus », c'est donc pourquoi j'ai plutôt opté pour ce critère lors de la sélection des participantes.

### **Difficultés liées aux entrevues**

Évidemment, les conditions idéales d'entrevue n'ont souvent pas été atteintes. Quand je réussissais enfin à parler avec une femme seule à seule, il arrivait parfois que des gens « passent en visite » et il était donc impoli de leur dire de s'en aller. Au cours de certaines entrevues, d'autres personnes étaient donc parfois présentes dans la salle, du moins pour une partie de l'entrevue. Il est possible que cela ait pu biaiser de quelque manière les réponses de ces femmes. De plus, les Kaingang n'aimaient généralement pas faire des entrevues. Plusieurs femmes m'ont plusieurs fois « filé entre les doigts » avant que je puisse finalement réaliser l'entrevue. J'ai également été surprise par quelques-unes de mes meilleures informatrices qui, en contexte d'entrevue, « perdaient leur langue » et devenaient soudainement très timides malgré mes efforts pour rendre le contexte d'entrevue le plus informel possible. Plusieurs m'ont avoué qu'elles ne se sentaient pas assez éduquées ou encore qu'elles ne parlaient pas assez bien pour faire une entrevue. J'ai donc dû user de stratégies complémentaires pour obtenir les informations recherchées que ce soit en éteignant prématurément l'enregistreuse ou en revenant sur plusieurs points lors de conversations informelles.

### **3.4.4 Conversations : entrevues informelles**

Comme les entrevues n'étaient pas toutes très fructueuses, un outil méthodologique essentiel de la recherche s'est révélé être les conversations informelles que j'avais avec les femmes dans différents contextes. En effet, les femmes passaient souvent le plus clair de leur temps à visiter d'autres femmes pentecôtistes, ce qui me permettait d'en apprendre plus sur les discours et les valeurs qui étaient transmises. De plus, j'ai pu avoir de nombreuses conversations informelles, seule à seule, avec plusieurs femmes, ce qui me permettait d'apprendre à les connaître et vice-versa. Les données recueillies lors de ces conversations étaient également inscrites dans les carnets de terrain.

De plus, je m'assurais également d'avoir quelques conversations informelles avant les entrevues formelles ainsi que de nombreuses conversations après ces entrevues. Cela permettait de revenir sur certains points abordés, non seulement pour confirmer les dires, mais aussi parce que les femmes me donnaient en général beaucoup plus d'informations sur les sujets qui avaient été abordés. Elles avaient eu le temps de penser aux questions et elles étaient visiblement beaucoup plus à l'aise et plus en confiance. En plus de l'observation participante, ces nombreuses conversations informelles me permettaient de contourner le piège de « l'illusion biographique » (Bourdieu 1986), où l'individu interrogé oriente son discours de manière à produire une image positive de lui-même, et ainsi de distinguer lorsque les femmes utilisaient leur « discours de parfaite pentecôtiste » ou lorsqu'elles semblaient exprimer ce qu'elles pensaient vraiment.

### **3.4.5 Analyse des données**

Pour ce qui est du traitement des données, il a consisté en l'analyse des trois corpus de données, soit l'observation participante, les treize entrevues semi-dirigées en plus des conversations informelles, pour en dégager les thèmes émergents. J'ai donc procédé à un processus de triangulation des données et à de l'itération constante entre ces trois corpus, en plus des données bibliographiques. Cet aller-retour continu a servi à la codification des données, soit à élaborer graduellement une grille thématique où les données furent regroupées en sous-catégories (Emerson et al. 2011, Musante et DeWalt 2010). Les discours et les données écrites étaient donc comparés afin de faire ressortir les similitudes et les différences au niveau des thèmes et des sous-thèmes. J'ai également réalisé une fiche pour chaque femme interviewée

regroupant toutes les informations recueillies sur le terrain. J'ai de la même manière élaboré une fiche pour chacune des églises du village. Toutes ces données ont donc constamment été soumises à des comparaisons, des croisements ou encore à des superpositions avant qu'une interprétation ne soit finalement mise à l'écrit. Ce qui caractérise cette démarche de thématization continue, c'est qu'elle est construite progressivement, tout au long de la recherche, et n'est véritablement achevée qu'à la toute fin de l'analyse du corpus de données (Paillé et Mucchielli 2003, 166) et même jusqu'à la fin du processus d'écriture (Olivier de Sardan 1995).

## **Chapitre 4 : Portrait de la communauté pentecôtiste du village Sede de la réserve Xapecó**

Afin de saisir les changements opérés dans la vie des femmes kaingang suite à la conversion, il est nécessaire de se familiariser avec le contexte social et religieux dans lequel elles vivent dans le but d'analyser les différents facteurs influençant leur mode de vie et de pensée ainsi que leurs relations sociales. Ce chapitre s'inscrit dans une démarche de familiarisation avec le fonctionnement et les coutumes de la communauté pentecôtiste du village Sede. Je commencerai donc par présenter la pluralité des visions du pentecôtisme dans le village et je proposerai de regrouper les différentes congrégations présentes en divers « types d'églises » comportant des caractéristiques susceptibles d'attirer des publics différents. J'exposerai ensuite brièvement les relations qu'entretiennent les différentes églises entre elles. Dans un deuxième temps, je présenterai mes informatrices en les situant dans le contexte pentecôtiste décrit tout au long du chapitre. Je m'intéresserai particulièrement à leur trajectoire spirituelle guidant un certain « itinéraire pentecôtiste » en explorant les motifs de la conversion, la circulation entre les différentes congrégations ainsi que les vacillements de la foi.

### **4.1 État des lieux**

Puisque les différentes dénominations pentecôtistes ont la particularité de s'adapter aux contextes locaux, il est nécessaire de dresser un portrait de la manière dont elles se sont concrètement adaptées au contexte spécifique de la TIX. Ces adaptations varient toutefois selon les églises. Cette section s'intéressera donc au déroulement général des cultes pentecôtistes dans le village, les diverses activités impliquant la communauté *crente* ainsi que certaines divergences au niveau du fonctionnement des églises.

#### **4.1.1 Activités pentecôtistes**

Chacune des églises organise en général trois à quatre cultes par semaines en plus du *círculo de oração* qui a généralement lieu en après-midi, un jour de semaine. Le *círculo de oração* existe dans chacune des églises du village et consiste en un groupe composé

exclusivement de femmes qui se rencontrent de manière hebdomadaire à l'église<sup>72</sup>. Durant ces rencontres, les femmes s'entraînent à chanter, louer, à prier à haute voix devant l'autel et parfois même à prêcher. Au terme de la rencontre, elles se placent en cercle en joignant les mains et prient collectivement pour leur famille, leur pasteur, leur église, les gens de leur communauté, certains fidèles ayant fait une demande spéciale, etc. Les membres de chaque église sont tenus de participer aux cultes de leur église, mais sont libres de visiter d'autres églises les jours où aucun culte n'a lieu dans leur propre église. Seul le pasteur de l'église *Deus é Amor* exerçait davantage de contrôle sur ses membres en prohibant la visite des autres églises<sup>73</sup>.

Certaines églises organisent en plus des cultes de « mission » de manière hebdomadaire. Ces cultes sont gérés par le missionnaire de l'église ainsi que quelques *obreiros* dans le but de donner plus de responsabilités aux adeptes de l'église. Les églises *Deus é Amor* et *Assembléia de Deus* mettent également en place un *culto das saias*<sup>74</sup>, soit un culte des femmes, qui est élaboré et orchestré exclusivement par les femmes à chaque semaine. À l'occasion, les différentes églises organisent également des « campagnes » où les fidèles se rejoignent pour prier ensemble. Ces campagnes sont généralement de courte durée et prennent souvent place en matinée. Les campagnes ont lieu à la discrétion du pasteur ou du propriétaire de l'église qui en fait la demande lorsque le Seigneur lui en fait sentir la nécessité. Ainsi, il arrive que les adeptes d'une église se relaient pour prier toute la nuit si c'est la volonté de Dieu.

En plus des divers types de cultes, les églises organisent régulièrement des dîners ou des soupers lors d'anniversaires, d'occasions spéciales ou encore pour amasser de l'argent en prévision de congrès religieux. L'*Assembléia de Deus*<sup>75</sup> et l'*Assembléia de Deus : Cristo é a Solução* sont les églises les plus actives à ce niveau et vont jusqu'à planifier des dîners toutes les deux semaines, voire toutes les semaines. En général, les femmes s'occupent de la préparation des

---

<sup>72</sup> Il n'existe pas de groupe d'hommes pentecôtistes qui se rencontrent de manière régulière dans le village Sede.

<sup>73</sup> Le nombre de personnes dans un *círculo de oração* varie énormément d'une église à l'autre. L'*Assembléia de Deus* comptait plus d'une cinquantaine de femmes alors qu'à la *Noiva de Jesus* et à *Unido-se pela Fé*, il n'y avait que trois femmes. Malgré cela, la plupart des *círculo de oração* comptaient entre une dizaine et une vingtaine de femmes. La grosseur du *círculo de oração* dépend souvent de l'influence et de l'entregent de la femme du pasteur ou du *presbítero* ou bien de la missionnaire s'il y en a une.

<sup>74</sup> Culte des jupes.

<sup>75</sup> Cette église possède même un « pavillon » réservé exclusivement à cette utilisation.

condiments comme les salades, les patates, le manioc ainsi que des plats de viete cuisinés alors que les hommes s’occupent des *churrascos*<sup>76</sup>.

#### 4.1.2 Quelques caractéristiques des cultes

Une des différences majeures entre les cultes catholiques et les cultes pentecôtistes est le degré de participation des membres de l’église et de l’auditoire. En effet, dans certaines églises presque tous les membres présents ont l’opportunité d’aller à l’avant que ce soit pour chanter, témoigner ou prier, et ce, autant les jeunes que les aînées. Les cultes pentecôtistes sont également moins structurés que ceux des catholiques, car les pasteurs soutiennent que l’ordre des interventions doit être guidé par l’Esprit Saint. Une autre distinction primordiale est celle de l’ambiance générale des cultes. Alors que lors des messes catholiques typiques l’assemblée reste bien souvent silencieuse et participe de manière timide aux chants, les cultes pentecôtistes sont caractérisés par un climat effervescent où les réactions de l’assemblée sont très fortes. Par conséquent, les cris, les exclamations, les pleurs, les mouvements de mains, de bras et de corps sont continuels.

Dans la plupart des églises de la Sede, la fin du culte est caractérisée par un rituel de guérison à la suite duquel les membres de l’assemblée se serrent dans les bras et prient à voix haute les uns pour les autres<sup>77</sup>. À l’exception de l’église *Assembléia de Deus : Cristo é a Solução*, les femmes n’enlacent généralement que les individus du même sexe, excepté parfois des membres de leur famille. Les hommes restent également entre eux. Les femmes se démarquent toutefois largement par leurs démonstrations affectives.

Il est également crucial de relever que pratiquement toutes les églises du village Sede de la TIX comptent un déséquilibre important entre les deux sexes, où les femmes sont largement plus représentées que les hommes. Seule l’église la *Noiva de Jesus* fait exception, car elle compte plus d’adeptes masculins que féminins. Ce déséquilibre est particulièrement marqué lors des cultes en semaine, alors que le ratio est plus égal la fin de semaine. Cela peut être expliqué en partie par le fait que les hommes de la réserve ont plus souvent un emploi que les femmes et sont parfois trop épuisés en semaine pour se rendre aux cultes après leur journée de travail.

---

<sup>76</sup> Barbecue brésilien.

<sup>77</sup> Il est très fréquent qu’à ce moment elles se mettent toutes à pleurer.

Mafra (1996), qui étudie les pentecôtistes au Brésil, souligne également qu'il y a des divergences entre la participation des hommes aux activités et celle des femmes. Les hommes préféreraient participer aux cultes dominicaux et aux activités d'évangélisation alors que les femmes préfèrent en général les cultes de libération ou de guérison, les groupes de prière ainsi que de participer aux activités liées aux exercices mystiques (comme parler de leur relation avec Dieu) ou encore des groupes d'entraide.

### 4.1.3 Mise en place d'une hiérarchie

Chaque église est composée de fidèles, mais également d'*obreiros* auxquels des rôles, des responsabilités et un certain prestige sont assignés. Pour devenir *obreiro(a)*, il est essentiel d'avoir été baptisé dans les eaux. Il existe une hiérarchie au sein de chaque église où le « poste » le plus élevé est celui de pasteur. Il en va ainsi, en ordre croissant d'importance, de fidèle à *obreiro*,<sup>78</sup> évangéliste<sup>79</sup>, diacre<sup>80</sup>, missionnaire<sup>81</sup>, *presbítero*<sup>82</sup> et enfin pasteur. Pour passer d'un poste à un autre, il faut d'abord du « talent »<sup>83</sup>, les fidèles doivent également prier régulièrement, être de bons fidèles. Lorsque toutes ces conditions sont réunies, Dieu octroie des dons et du talent. Marta explique : « Dieu parle avec les dirigeants, il leur montre qui nous sommes réellement, quelles sont nos compétences et nos capacités<sup>84</sup> ». Il est important de comprendre que chaque église du village est rattachée à une « église-siège » qui se situe généralement à Xanxerê ou Chapecó. Cette église-siège régionale peut également être rattachée à une « église-mère » qui est bien souvent située à São Paulo ou Rio de Janeiro. C'est généralement le pasteur président de l'église-siège régionale qui officialise et reconnaît la nouvelle « fonction » du fidèle. Dans certaines églises, le poste de pasteur est acquis suite à des études, des formations, des cours et des examens réalisés à l'extérieur de la réserve et même parfois suite à des études

---

<sup>78</sup> Avant de devenir évangélistes, les *obreiros* ont souvent des fonctions de portier. Ils accueillent donc les arrivants à l'entrée de l'église, leur souhaitent la bienvenue et s'assurent qu'ils aient une place où s'asseoir. Lorsque ce sont des femmes, ces dernières surveillent également les enfants qui sortent jouer dehors pendant les cultes. Les *obreiros* plus hauts dans la hiérarchie peuvent aussi occuper ces fonctions.

<sup>79</sup> evangelisto(a)

<sup>80</sup> diácono(a)

<sup>81</sup> missionário(a)

<sup>82</sup> Sont désignés ainsi les « propriétaires » des églises lorsque ceux-ci ne sont pas encore pasteurs.

<sup>83</sup> Un certain talent de communication pour captiver le public.

<sup>84</sup> Ma traduction du portugais. Entrevue réalisée le 5 septembre.

universitaires<sup>85</sup>. Les fidèles des églises plus conservatrices reprochent souvent aux pasteurs ayant suivi des études d'avoir des discours trop « préparés » lorsqu'ils prêchent et de ne pas se laisser guider par l'Esprit-Saint lors des cultes. À leur tour, les pasteurs ayant reçu une plus grande formation scolarisée reprochent aux autres pasteurs de ne pas en connaître assez sur la religion et de ne pas être assez préparés pour prêcher.

#### 4.1.4 Relation avec la société brésilienne

Par la suite, certaines églises entretiennent des liens plus étroits avec leur église-siège à l'extérieur de la TIX, suscitant ainsi davantage d'échange avec des pentecôtistes non autochtones. Par exemple, les pasteurs présidents des églises *Assembléia de Deus* et *Gideão Missionária*, viennent régulièrement visiter ces églises, en plus d'organiser des réunions avec les *obreiros*, afin de discuter de différents sujets en relation avec les valeurs de l'église, le rôle des membres, des hommes et des femmes, etc. Les femmes de ces églises se créent donc généralement plus facilement des contacts avec des individus à l'extérieur de la réserve.

D'autre part, plusieurs églises organisent régulièrement des visites pour prendre part aux cultes de leur église-siège située dans une des villes avoisinantes que ce soit simplement pour assister au culte, suite à une invitation du pasteur ou afin d'assister à un congrès<sup>86</sup>. En plus de se déplacer, il n'est pas rare que les pasteurs des églises du village invitent des membres d'autres églises à venir prêcher ou chanter. Encore une fois, bien qu'il soit plus fréquent que ces invités soient des pasteurs, des missionnaires ou des *pregadors*<sup>87</sup> résidant également dans le village Sede, il arrive que les invités viennent des autres villages de la TIX et parfois même de l'extérieur de la réserve. L'église entretenant le plus de liens avec l'extérieur de la réserve est sans aucun doute *l'Assembléia de Deus*, suivie de près par la *Gideão Missionária*,<sup>88</sup> bien que la *Templo do Senhor* organise également régulièrement de courts voyages à l'église-siège. Au sein de la majorité des

---

<sup>85</sup> C'est le cas des églises *Assembléia de Deus* et *Assembléia de Deus : Cristo é a Solução*, où le pasteur doit avoir réalisé au moins l'équivalent d'un baccalauréat en théologie.

<sup>86</sup> La plupart des églises-sièges régionales organisent annuellement un congrès réunissant toutes les églises locales qui tombent sous leur administration. Ce congrès dure habituellement une fin de semaine complète et est constitué de plusieurs célébrations, de rencontres, d'enseignements, d'activités diverses ainsi que de repas festifs.

<sup>87</sup> Les individus qui peuvent prêcher.

<sup>88</sup> Les membres de l'église *Gideão Missionária* allaient jusqu'à visiter leur église-siège en banlieue de Xanxerê tous les dimanches jusqu'en octobre 2015.

églises, les membres se déplacent principalement au moment de congrès annuels et n'invitent des pasteurs de l'extérieur qu'à l'occasion du congrès du *círculo de oração*<sup>89</sup> et au moment de l'anniversaire de l'église.

La description du fonctionnement des cultes et des activités organisées par les églises permet de mieux visualiser de quelle manière les femmes doivent s'engager et participer dans la vie de la nouvelle communauté. Toutefois, bien que les différentes églises pentecôtistes du village présentassent des fonctionnements similaires d'un point de vue général, une étude approfondie des discours des membres des diverses églises m'a permis de constater à quel point la conversion n'avaient pas les mêmes implications selon les dirigeants et par conséquent des adeptes de leurs églises. Il en sera question dans la section suivante.

## 4.2 Pluralisme des visions

Si les églises pentecôtistes présentes dans le village Sede de la TIX sont similaires à bien des égards, le plus frappant reste à quel point ces églises possèdent des points de vue divergeant sur des aspects fondamentaux de la religion y compris la doctrine. Il est donc de première importance de dresser un portrait de la pluralité des visions présentes dans le village Sede afin de cerner la complexité de leurs répercussions dans la vie des femmes kaingang. En premier lieu, j'aborderai les diverses perceptions de la doctrine pentecôtiste, puis les différents degrés d'ouverture à la cosmologie kaingang. Bien qu'il existe de grandes variations, j'ai ensuite regroupé les douze églises du village en différents types d'églises, ce qui simplifie l'analyse et permet une meilleure compréhension de la situation. Je m'intéresserai finalement aux différents facteurs attirant divers publics à certaines églises plutôt que d'autres.

### 4.2.1 Des doctrines

Du point de vue pentecôtiste, la doctrine est liée à la *vérité universelle* contenue dans *Parole de Dieu* et relève directement d'une interprétation des écrits de la Bible et plus particulièrement du nouveau testament (Ghiggi 2006). Différentes interprétations mènent

---

<sup>89</sup> La majorité des églises du village organisent annuellement un congrès du *círculo de oração* durant habituellement quelques jours où les autres *círculo de oração* du village et même parfois des autres villages de la TIX sont conviés. Le pasteur président est habituellement présent. Le congrès est la plupart du temps organisé et géré par les femmes du *círculo de oração* de l'église organisant le congrès. Les *pregadors* invités sont également souvent des femmes et le congrès devient donc en général principalement un congrès de femmes.

toutefois à différentes « versions » de cette doctrine selon les églises. À travers la vision de la doctrine, les pentecôtistes présentent une forme de mode vie qui leur paraît appropriée et liée à une série de contraintes ne laissant aucune autre alternative pour le salut de l'âme. Une certaine discipline comportementale impliquant l'abandon de certaines habitudes comme la boisson, le jeu, la drogue, la cigarette est donc instaurée, mais aussi dans certains cas l'adoption d'un code vestimentaire. Pour de nombreux kaingang *crentes*, la principale distinction les différenciant des catholiques est la « présence d'une doctrine » et donc d'une vie *disciplinée*. En effet, l'expression « *os católicos não têm doutrina*<sup>90</sup> » est constamment réitérée. Cette réflexion est d'ailleurs également émise au sujet des adeptes de l'église baptiste.

Imaginons une échelle où à l'une des extrémités se retrouvent les églises les plus conservatrices au niveau de la doctrine et de l'autre, les moins conservatrices. Au moment de l'étude<sup>91</sup>, les églises les plus conservatrices étaient la *Deus é Amor* et la *Templo do Senhor*. À titre d'exemple, ces églises interdisent à leurs membres d'écouter la radio, la télévision ou de la musique (excepté des hymnes pentecôtistes) et les femmes ne peuvent participer à des « jeux d'hommes » comme le soccer<sup>92</sup>. Pour ce qui est du code vestimentaire, les femmes doivent porter des jupes dépassant les genoux en tout temps, se couvrir les épaules et le décolleté, ne peuvent se couper les cheveux ni se raser en plus de ne pouvoir porter de maquillage ou de bijoux. Les hommes sont de leur côté tenus de couvrir leur torse et leurs mollets en public et doivent ainsi toujours porter des chandails à manche courte et des pantalons. De plus, les hommes, les enfants et les femmes sont assez strictement séparés lors des cultes.

À l'autre extrémité de l'échelle, se retrouveraient les églises *Assembléia de Deus: Cristo é a Solução* et *Unido-se pela Fé*, soit les églises tenant les visions de la doctrine les plus libérales du village. Dans ces églises, les restrictions liées à l'habillement sont moindres, car les femmes ne sont pas obligées de porter des jupes ou de couvrir leurs épaules. Cependant, plusieurs femmes le font par habitude lors des cultes, mais portent des pantalons à l'extérieur de l'église.

---

<sup>90</sup> «Les catholiques n'ont pas de doctrine ».

<sup>91</sup> Il est important de noter que la vision de la doctrine d'une église peut changer avec le temps. Par exemple, l'*Assembléia de Deus*, soit la plus imposante et la plus ancienne église pentecôtiste du village, était réputée pour être très conservatrice au départ, ce qui a facilité l'entrée d'autres ministères. De nos jours, la version de la doctrine de l'*Assembléia de Deus* de la Sede se rapproche de celle des églises les plus libérales.

<sup>92</sup> Les enfants sont souvent excusés à cause des règles de l'école.

Elles peuvent également porter des bijoux et se maquiller. Elles doivent toutefois user de leur jugement pour ne pas s'habiller de manière vulgaire. Les hommes n'ont également pas de restrictions vestimentaires<sup>93</sup>. Certains hommes et femmes se séparent par habitude même s'il n'existe plus de restriction à ce sujet. Les fidèles sont tout de même beaucoup plus mélangés que dans les autres églises du village. Ces deux ministères sont très critiqués par les autres ministères qui vont jusqu'à prétendre que, comme l'église baptiste, ces deux ministères ne « sont pas évangéliques », car ils n'ont « pas de doctrine ». La *discipline*, qui est considérée selon eux comme une caractéristique fondamentale des *crentes*, n'est pas reflétée physiquement, ce qui implique un manque de sérieux et de dévouement à Dieu.

Ensuite, la majorité des églises n'ayant pas encore été citées penchent vers une doctrine conservatrice sans être aussi extrêmes que leurs compatriotes de la *Deus é Amor* et de la *Templo do Senhor*. La plupart permettent aux couples de s'asseoir ensemble s'ils le veulent, malgré la séparation des hommes et femmes. Les adeptes peuvent également écouter la télévision et la radio sans problème. Toutefois, le code vestimentaire est aussi strict. Les seules variantes résident dans le fait que certaines de ces églises permettent aux femmes de se raser et que les longueurs de jupes recommandées sont variables.

L'église *Assembléia de Deus* se situe dans une position particulière, car si par le passé sa doctrine était extrêmement conservatrice, elle est devenue beaucoup plus permissive dans les dernières années, si bien qu'il est possible d'observer d'intéressants mélanges parmi les membres de l'assemblée. Par exemple, certaines femmes restent de leur côté alors que d'autres se placent du « côté des hommes », certaines femmes ne se maquillent systématiquement pas et ne portent pas de bijoux alors que d'autres le font de manière toutefois discrète. Cela peut être expliqué par le fait que les vieux adeptes ont probablement du mal à se départir de leurs habitudes et de leurs convictions ou tout simplement que leur version personnelle de la doctrine n'a pas changé alors que les nouvelles recrues sont plus familières avec la « nouvelle » version de la doctrine.

---

<sup>93</sup> Le pasteur de l'église *Assembléia de Deus: Cristo é a Solução* a déjà été aperçu torse nu et en short sur Facebook, ce qui a suscité beaucoup de critiques et de remous dans le reste de la communauté pentecôtiste de la réserve.

Il est crucial de mentionner que les églises pentecôtistes à l'extérieur de la réserve sont aujourd'hui en général beaucoup plus libérales au niveau de leur doctrine<sup>94</sup>. La séparation des hommes et des femmes se produit peu et si plusieurs femmes portent des jupes durant les cultes, ce n'est pas obligatoire et elles portent des pantalons dans leur vie de tous les jours. Il existe dans très peu de cas des règles proscrivant le port de bijoux et de maquillage.

#### 4.2.2 Relation avec les traditions

Les multitudes de dénominations pentecôtistes font preuve d'une flexibilité stratégique permettant de s'implanter et de recruter des individus aux spiritualités diverses aux quatre coins du monde en incorporant des éléments de la culture régionale et même de la cosmologie locale. Évidemment, cette souplesse idéologique est bien loin d'être partagée par toutes les congrégations et est influencée par différents facteurs.

Tout d'abord, comme c'est le cas au niveau de la doctrine, certains ministères sont beaucoup plus rigides que d'autres. Certaines congrégations sont beaucoup plus institutionnalisées que d'autres et exercent plus de surveillance et de contrôle sur ce qui se déroule au niveau local, alors que d'autres congrégations permettent plus de liberté. Dans la plupart des cas, les pasteurs de la TIX interagissent uniquement avec leur « pasteur président » de l'église-siège régionale et entrent très rarement, pour ne pas dire jamais, en contact avec le « pasteur fondateur » de l'église-mère. C'est donc le pasteur président qui gère de manière rapprochée ou non ce qui est réalisé dans la réserve. Néanmoins, les individus choisis pour fonder des églises et devenir pasteurs doivent nécessairement partager une vision similaire de la religion.

De plus, parmi les douze ministères présents dans le village, huit des églises sont administrées par des pasteurs kaingang, soit *Rei da Gloria*, *Assembléia de Deus: Cristo é a Solução, Brasil para Cristo*, *Unido-se pela Fé*, *Deus é Amor*, *Só o Senhor é Deus*, *Noiva de Jesus*<sup>95</sup> et *Segura nas Mãos de Deus*. Dans les autres ministères, à savoir *Assembleia de Deus*, *Gideões Missionários*, *Igreja Missionária Resgatando Vidas* et *Templo do Senhor*, les pasteurs sont

---

<sup>94</sup> Ce constat se base sur plusieurs visites de diverses églises pentecôtistes dans les villages et les villes relativement près de la TIX ainsi que de maints témoignages provenant de différents informateurs kaingang qui ont exprimé cette différence même avec leur église-siège.

<sup>95</sup> L'église *Noiva de Jesus* est également gérée par un pasteur kaingang qui habite cependant dans le village Sambura de la TIX et vient donc visiter une fois par semaine.

« blancs », résident à l'extérieur de la réserve où ils gèrent déjà au moins une église, et viennent en général visiter l'église une journée par semaine. Le reste du temps, c'est le *presbítero* de l'église<sup>96</sup> qui se charge des autres tâches administratives et de diriger les cultes. Plusieurs des autres ministères présents dans le village ne permettent pas encore à des autochtones d'être pasteurs alors que dans certains ministères, c'est le *presbítero* de l'église qui deviendra pasteur lorsqu'il sera *prêt*. De toute évidence, le fait que le pasteur soit kaingang peut avoir une incidence particulière sur le syncrétisme des croyances<sup>97</sup>.

Imaginons à présent une seconde échelle qui serait quant à elle basée sur la relation qu'entretiennent les différentes églises avec les « traditions » kaingang. Ainsi, d'un côté se retrouveraient les églises qui rejettent, voire « diabolisent » tout élément de la cosmologie kaingang, alors que de l'autre côté certaines églises vont jusqu'à incorporer des éléments de la culture kaingang à leurs cultes. Les églises rejetant le plus tout ce qui est lié à la cosmologie kaingang seraient la *Deus é Amor*, la *Templo do Senhor*, la *Assembléia de Deus: Cristo é a Solução* et la *Só o Senhor é Deus*. À l'opposé, l'église incorporant le plus des éléments de la culture et de la cosmologie kaingang est l'*Unido-se pela Fé*. Le pasteur de cette église fait même partie d'un groupe de musique pentecôtiste où il chante en kaingang à l'extérieur de la réserve. De plus, il chante fréquemment en kaingang durant ses cultes et tient comme projet de réaliser des ateliers de confection de coiffes pour les hommes et de bijoux pour les femmes dans le but qu'éventuellement tous les portent lors des cultes.

Les autres églises<sup>98</sup> se situent entre les deux, c'est-à-dire qu'elles utilisent la position « ça n'a rien à voir » en soulignant qu'il ne faut pas confondre les « traditions des Indiens<sup>99</sup> » avec la *religion*. Bien que la majorité de ces églises ne permettent pas à leurs membres de consulter des chamanes, certaines permettraient à leurs membres de participer à un nouveau rituel du kiki s'il était réalisé de nouveau à la condition qu'il n'y soit pas servi d'alcool. Dans le même ordre d'idées, certaines de ces églises permettent aux jeunes de participer aux danses et chants

---

<sup>96</sup> Qui est toujours kaingang.

<sup>97</sup> Pour plus d'informations à ce sujet, voir l'article de (Crépeau 2012).

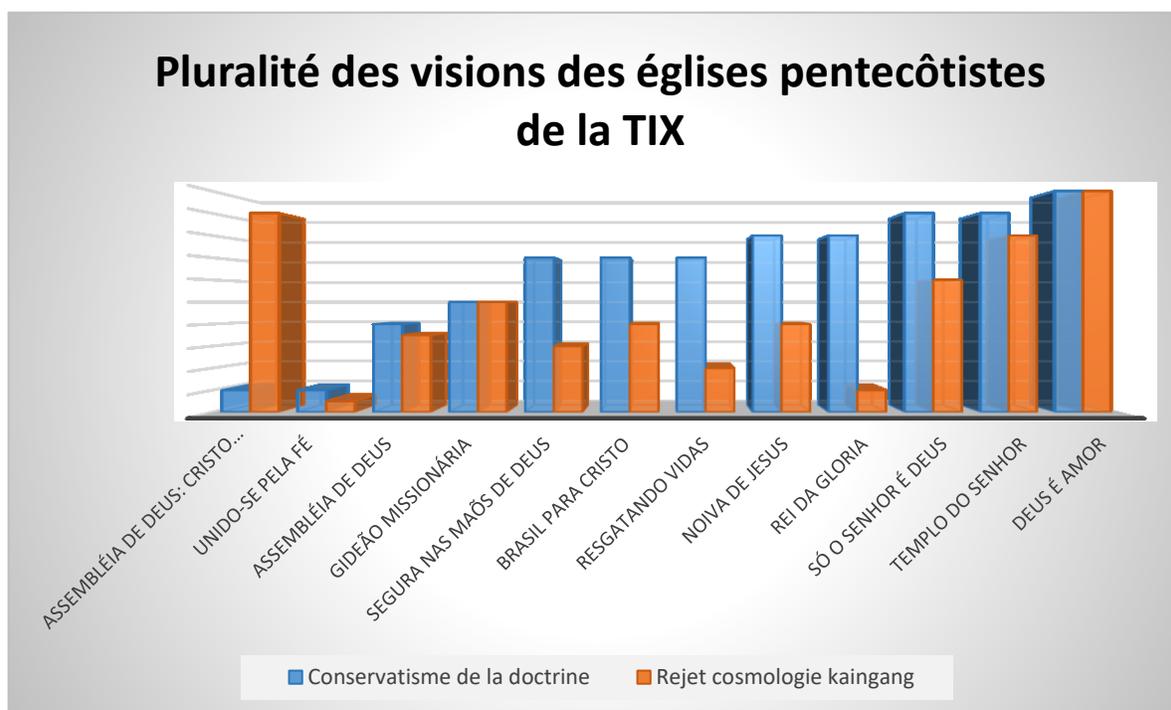
<sup>98</sup> À savoir les églises Rei da Gloria, Ministério São Domingo, Segura nas Mãos de Deus, Brasil para Cristo, Noiva de Jesus, Gideão Missionária et Assembléia de Deus.

<sup>99</sup> « tradição dos Índios ».

traditionnels qui sont présentés à l’occasion de différents événements et congrès alors que d’autres églises y sont fortement opposées. Pour ce qui est de l’utilisation de remèdes médicaux, toutes les églises à l’exception de la *Deus é Amor*<sup>100</sup> sont ouvertes à leur recours.

### 4.2.3 Différents types d’églises

Intéressons-nous à dorénavant à la manière dont les différentes églises articulent leur vision de la doctrine avec leur positionnement à l’endroit de la cosmologie kaingang. Le graphique ci-dessous permet de mieux visualiser la pluralité des visions promues par chacune des églises pentecôtistes du village Sede de la TIX<sup>101</sup>. Il est toutefois important de noter que malgré l’idéologie promue au sein d’une église, chaque individu fait preuve d’agentivité et construit sa propre spiritualité, si bien qu’il est possible pour un membre d’une église « diabolisant » les traditions kaingang de faire preuve de syncrétisme dans sa vision du monde personnelle.



Graphique 1 : Pluralité des visions des églises pentecôtistes de la TIX

<sup>100</sup> Toutefois, même si le pasteur ne le recommande pas, certaines femmes de son église en utilisent quand même.  
<sup>101</sup> Évidemment, cette interprétation de la vision de chaque église a été influencée par les informateurs sélectionnés ainsi que l’observation participante réalisée.

Le Graphique 1 permet de constater que se trouvent dans le village des églises pentecôtistes telles que la *Deus é Amor*, *Templo do Senhor* et la *Só o Senhor é Deus*, tenant une doctrine très conservatrice qui rejette les pratiques liées à la cosmologie kaingang. D'autres églises, comme la *Rei da Gloria*, la *Ministério Resgandto Vidas* et la *Segura nas Mãos de Deus*, ayant une doctrine assez conservatrice, restent ouvertes aux pratiques et aux croyances liées à la cosmologie kaingang. Du côté des églises ayant une doctrine plus libérale, il est également possible d'observer différentes positions par rapport à la cosmologie kaingang. Alors que l'*Assembléia de Deus : Cristo é a Solução* tend à rejeter fortement la cosmologie kaingang, la *Unido-se pela Fé* incorpore des éléments de la culture kaingang à ses cultes. Une meilleure compréhension des diverses positions des églises permet de mieux cerner les différentes idéologies régissant la vie des nouvelles converties.

Mentionnons également la particularité de l'église l'*Assembléia de Deus : Cristo é a Solução*, qui n'existe que depuis deux ans et qui est composée en grande partie du corps professionnel de l'école du village. En effet, la femme du pasteur se trouve également à être la directrice de l'école et la majorité des fidèles de cette église ont effectué des études à l'extérieur de la réserve, ce qui lui donne un caractère assez particulier. Le pasteur est également le seul pasteur kaingang du village à avoir complété un baccalauréat en théologie. Cela peut expliquer en partie l'approche très libérale de l'église.

#### **4.2.4 Différents publics pour différents types d'églises**

Il fut intéressant d'observer que les différentes églises du village Sede avaient tendance à attirer différentes « clientèles ». Tout d'abord, les églises *Assembléia de Deus : Cristo é a Solução*, *Assembléia de Deus* et *Unido-se pela Fé*, à savoir les églises les plus libérales du village, comptaient beaucoup plus de jeunes adultes (18 à 28 ans), une tranche d'âge pratiquement inexistante au sein des autres églises à quelques rares exceptions près. À ce sujet, Luciana affirme :

À mon époque, c'était une chose, aujourd'hui c'est bien différent, aujourd'hui je ne peux pas imposer à mes enfants les règles de la même manière que quand je me suis convertie parce qu'ils ne viendront plus à l'église. Je ne peux pas rester dans ce temps, hein, c'est du passé. Je dois garder mes enfants à l'église d'une façon différente. [...] Tu as vu tous les jeunes qu'il y a dans le village! Il faut les secourir d'une manière différente parce qu'ils sont d'une autre

génération, c'est bien différent aujourd'hui avec toutes les choses de la ville<sup>102</sup>.

De plus, certaines églises comptent beaucoup plus d'adolescents (13 à 18 ans) et d'enfants que d'autres. Plusieurs facteurs entrent en compte à ce niveau. Premièrement, ce sont souvent les femmes qui parviennent à attirer leurs enfants et leurs petits-enfants aux cultes. Cela dépend donc en partie de l'influence dont font preuve des femmes de l'église dans leur milieu familial. En deuxième lieu, les églises qui organisent des *répétitions*<sup>103</sup>, qui consistent en des rencontres hebdomadaires au cours desquelles les enfants se pratiquent à chanter ensemble, impliquent bien plus les enfants durant les cultes et en conséquence comptent généralement beaucoup plus de jeunes. Il est important de noter qu'au sein de tous les ministères, ce sont exclusivement des femmes qui s'occupent de ces rencontres et qui gèrent les groupes de jeunes du village.

La musique possède réellement un fort pouvoir d'attraction auprès des jeunes (Almeida 2004). Grand nombre de jeunes filles n'assistaient aux cultes que pour pouvoir chanter à l'avant-scène. L'*Assembléia de Deus : Cristo é a Solução* possède même un système de batterie et plusieurs guitares électriques qui incitent les jeunes hommes à venir se pratiquer à l'église et à jouer durant les cultes. Les églises les plus populaires auprès des jeunes sont respectivement la *Rei da Gloria*, l'*Assembléia de Deus : Cristo é a Solução*, la *Gideão Missionária*, la *Brasil para Cristo* et l'*Assembléia de Deus*. En plus, l'*Assembléia de Deus : Cristo é a Solução* et l'*Assembléia de Deus* disposent également d'un groupe d'adolescents se rencontrant également de manière hebdomadaire, séparément du groupe d'enfants<sup>104</sup>.

Les groupes d'enfants et d'adolescents sont cependant surreprésentés par les filles par rapport au nombre de garçons. Les femmes expliquent que « les petites filles sont plus calmes, les

---

<sup>102</sup> “Na minha época era uma coisa, hoje é bem diferente, hoje não posso impor as regras com meus filhos do jeito que queto eu me converti porque eles não vão vir mais na igreja. Não posso ficar nesse tempo, nê, ta passado. Tenho que segurar meus filhos na igreja duma forma diferente. [...]Você vi tudos os jovens que têm na aldeia, tem que rescatar eles duma maneira diferente porque eles são duma outra geração, é bem diferente agora com as coisas da cidade.” (Entrevue réalisée le 13 août 2015)

<sup>103</sup> *Ensaio* en portugais

<sup>104</sup> L'église *Assembléia de Deus* organise également deux congrès annuels, soit un pour les enfants ainsi qu'un autre pour les adolescents, qui ont lieu dans la réserve. Ces deux groupes participent également à deux congrès du même type à l'église-siège régionale. Ces congrès réunissent les groupes de jeunes de toutes les églises *Assembléia de Deus* de la réserve et des villes environnantes en plus d'inviter quelques groupes de jeunes d'autres églises.

garçons préfèrent les ballons, durant le temps des prières, ils jouent au ballon<sup>105</sup> », « les filles suivent plus le chemin des parents, les garçons non, ils veulent aller au-delà, les filles non »<sup>106</sup>.

Ensuite, il est assez fréquent que les membres de la famille du pasteur (ou du *presbítero* de l'église), de sa femme et des *obreiros* se retrouvent dans la même église que ces derniers. Certaines églises sont même composées presque exclusivement de membres de la famille du pasteur et de celle de sa femme. Les églises qu'on peut caractériser comme les plus « familiales » du village Sede sont l'*Assembléia de Deus : Cristo é a Solução*, la *Gideão Missionária*, la *Brasil para Cristo*, la *Segura nas Mãos de Deus* et l'*Igreja Missionária Resgatando Vidas*.

L'appartenance à un ministère plutôt qu'à un autre implique donc pour les femmes *crentes* d'exercer un contrôle variable sur différents aspects de leur vie, que ce soit par l'abandon de certains comportements, l'adoption de nouvelles habitudes, de modifier leur apparence physique, de même que l'adhésion à un nouveau système de croyances ou le syncrétisme des croyances liées à la cosmologie kaingang. Cependant, si les différentes églises entretiennent des points de vue divergents au sujet de la doctrine et de la cosmologie kaingang, les invitations ainsi que les collaborations entre les églises sont pourtant fréquentes. Je m'intéresserai dans la section suivante aux facteurs influençant ces associations.

### 4.3 Dynamique entre les églises

Il est à présent essentiel d'exposer brièvement la relation qu'entretiennent les églises du village entre elles pour comprendre la dynamique de la communauté dans laquelle s'insèrent les femmes suite à leur conversion. Comme il a été mentionné précédemment, les différents ministères permettent à leurs membres de visiter les cultes des autres églises en dehors de leurs jours de cultes respectifs. Il est clamé haut et fort que « Dieu est partout le même ».

Cependant, même si les dirigeants des différentes églises prétendent à premier abord qu'il n'existe aucune compétition, certaines églises entretiennent entre elles davantage d'affinités que

---

<sup>105</sup> « as meninas são mais calma, os pias são mais de bola, durante o tempo de oração estão jogeto bola » (Claudete, 20 août 2015).

<sup>106</sup> « as meninas seguem mais o caminho dos pais, os meninos não, eles querem andar por encima e já as meninas não » (Marta, 5 août 2015).

d'autres. Très peu de discours ouvertement dégradants envers les autres églises du village ont été entendus au cours des cultes, excepté de la part du pasteur d'une église. Ce dernier tenait un discours récurrent mettant en garde ses fidèles contre des missionnaires et des pasteurs du village ou de l'extérieur de la réserve, soutenant que ceux-ci étaient « faux ». Il s'empressait toutefois de préciser qu'il n'y avait qu'une seule autre église de la réserve où les fidèles étaient « vrais ». Les deux églises collaboraient en effet de manière presque hebdomadaire entre elles<sup>107</sup>. Cependant, si d'autres mises en garde de ce type n'ont pas été entendues au cours des cultes dans les autres églises, les commérages laissant entendre la supériorité d'une église au profit d'une autre étaient courants.

Autrement, les églises *Rei da Gloria*, *Segura nas Mãos de Deus*, *Brasil para Cristo*, *Templo do Senhor* et *Assembléia de Deus* s'entre-invitaient et collaboraient régulièrement ensemble. Les églises les plus « isolées » étaient la *Deus é Amor*, principalement en raison de l'attitude très fermée à la collaboration du pasteur de cette église, ainsi que *l'Assembléia de Deus : Cristo é a Solução*, car plusieurs pasteurs ne la considéraient pas comme une église évangélique à cause de son « absence de doctrine ». Selon Luciana, la dirigeante du *círculo de oração* de cette église, les églises du village ayant le plus d'affinités avec elles sont *l'Unido-se pela Fé*, la *Gideão Missionária*, soit les églises adoptant une doctrine plus libérale, ainsi que l'église Baptiste.

Les églises entretenant une « version » de la doctrine pentecôtiste similaire avaient plus tendance à collaborer. Les affinités ainsi que les liens de famille entre les *obreiros* des différentes églises influencent évidemment ces associations. Par exemple, l'église *Rei da Gloria* collabore fréquemment avec l'église *Templo do Senhor*, entre autre parce que le *presbítero* de cette église et sa femme sont les oncles et tantes du pasteur ainsi que de la missionnaire de la *Rei da Gloria*. De plus, la distance séparant les églises semblaient également jouer un rôle important dans le choix et la fréquence des collaborations. En effet, les églises *Rei da Gloria*, *Só o Senhor é Deus*, *Brasil para Cristo* et *Segura nas Mãos de Deus* s'associaient plus fréquemment et elles étaient toutes situées sur la rue principale, à quelques mètres les unes des autres.

---

<sup>107</sup> Les pasteurs et les *obreiros* de ces deux églises s'invitent régulièrement que ce soit pour prêcher ou chanter dans l'une ou l'autre des églises.

Les collaborations étant plus fréquentes entre certaines églises, les femmes faisant partie de ces églises étaient donc plus susceptibles de développer un grand réseau de connaissances *crentes* dans le village. Afin de comprendre ce qui attire les femmes vers une église plutôt qu'une autre, il est primordial de s'intéresser à : 1. qui sont ces femmes et 2. ce qui les a menées à la conversion au pentecôtisme. C'est ce qui sera abordé dans la prochaine section.

#### **4.4 L'itinéraire pentecôtiste : parcours de femmes**

Je dresserai à présent un portrait de ce qu'on pourrait nommer « l'itinéraire pentecôtiste » des femmes kaingang. Cette expression sert à désigner le parcours spirituel débutant par la conversion elle-même, le choix de l'église de l'adepte ainsi que les changements d'églises, en plus d'inclure les périodes de la vie des femmes caractérisées par une perte de la foi. Je commencerai par présenter les femmes interrogées afin d'exposer la diversité des profils afin de mieux comprendre les motifs ayant mené ces femmes à la conversion, à choisir une église au profit d'une autre et ce qui peut faire vaciller la foi, toujours dans le but de mieux saisir de quelle manière se construit leur identité pentecôtiste ainsi que leur place au sein de la communauté.

##### **4.4.1 Profil des femmes interrogées**

Au total, treize femmes ont réalisé des entrevues. Bien que malheureusement les églises ne soient pas toutes représentées, la sélection des participantes est distribuée dans une dizaine des églises du village. Parmi ces femmes se trouve l'unique pasteure du village, Marta, qui dirige avec son mari João l'église *Rei da Gloria*. Cette dernière a 48 ans, est mère de famille, descendante d'une mère guarani et d'un père euro-brésilien, mais habite la réserve depuis l'âge de 17 ans. Cela fait environ 33 ans qu'elle est *crente*.

En plus de la pasteure, je me suis entretenue avec quelques-unes des femmes des pasteurs et des *presbítero* du village. J'ai ainsi interrogé la femme du pasteur de l'église *Só o Senhor é Deus*, Diana. Celle-ci a 45 ans et s'est convertie à l'âge de 16 ans. Elle dirige le *círculo de oração* depuis septembre 2015. J'ai également rencontré Iris, la femme de 72 ans du *presbítero* de l'église *Templo do Senhor*. Cette dernière était très impliquée à l'église catholique avant de se convertir. C'est elle qui s'occupait auparavant des cours de catéchèse ainsi que des premières communions jusqu'à ce qu'elle accepte Jésus il y a 27 ans. C'est également la missionnaire de

l'église. Ensuite, Lorena se trouve à être la femme du pasteur de même que la missionnaire de l'église *Brasil para Cristo*. À 28 ans, elle est l'informatrice qui s'est convertie au plus jeune âge, soit à seulement 8 ans. Laura est dans la cinquantaine et s'est convertie en même temps que son mari il y a 5 ans. Elle organise avec son mari des cultes chez elle et ils projettent de construire une église dans un an. Le pasteur de l'église *Igreja Pentecostal Resgatando Vidas* vient les visiter une fois par semaine. Elle dirige également le *círculo de oração* de son église. J'ai également interrogé Suelen, la femme du *presbítero* de l'église *Gideão Missionária* qui est âgée de 35 ans. Celle-ci a accepté Jésus il y a de cela une dizaine d'années. Elle est également la belle-sœur du cacique et insiste sur le fait que son père était gaúcho<sup>108</sup>. Cette dernière a habité quelques années à Florianópolis il y a 15 ans. Elle tient un petit marché avec son époux en plus de travailler comme préposée à l'entretien à l'école et de suivre des cours du soir pour terminer son primaire.

Je me suis également entretenue avec des femmes tenant divers rôles au sein des églises. J'ai ainsi discuté avec Beatriz, la missionnaire de l'église *Rei da Gloria*, qui est aussi la sœur de João. Celle-ci a 61 ans et est veuve de son mari depuis une trentaine d'années. Elle est aussi *curandeira* et s'est convertie au pentecôtisme il y a 8 ans. Luciana est une femme de 38 ans qui s'est convertie à l'âge de 13 ans, il y a donc 25 ans. À 16 ans, cette dernière a été envoyée comme missionnaire auprès de communautés autochtones en Amazonie. Elle a ensuite été en mission durant une dizaine d'années dans différentes villes dans les états du Paraná et de Santa Catarina. Elle est revenue s'installer dans le village Sede il y a quelques d'années où elle s'occupe de la boulangerie du village avec son mari. C'est également la dirigeante du *círculo de oração* de l'*Assembléia de Deus: Cristo é a Solução* et la nièce du pasteur. J'ai aussi interviewé Paulete qui a 50 ans et qui dirige avec sa sœur le *círculo de oração* de l'*Assembléia de Deus*. Elle clame qu'elle et sa sœur furent les premières *crentes* du village. Les premiers cultes pentecôtistes auraient eu lieu chez elle avant la construction de l'église. Puis, elle et son mari, qui était à l'époque le vice-cacique, furent en charge de l'église *Assembléia de Deus* depuis sa fondation jusqu'à la mort de celui-ci. Elle raconte que ça fait plus de 35 ans qu'elle est *crente*.

---

<sup>108</sup> Ce terme est utilisé par ces derniers pour désigner les habitants de l'État de Rio Grande do Sul.

Enfin, j'ai réalisé des entretiens avec des femmes autant dévouées à Dieu, mais qui n'observaient pas de rôles spécifiques dans leurs églises. J'ai donc discuté avec Doriana, une femme de 47 ans ayant accepté Jésus devant la télévision il y a 6 ans et qui depuis, participe aux cultes de l'*Igreja Mundial do Poder de Deus*, située dans la ville d'Abelardo Luz, avec son mari et l'une de ses filles. Par la suite, Elana a 45 ans et s'est convertie il y a une quinzaine d'années au pentecôtisme. Celle-ci est séparée de son mari depuis de nombreuses années et fait maintenant partie de l'église *Assembléia de Deus*. Je me suis également entretenue avec Monica, une jeune femme d'une trentaine d'année qui s'est convertie depuis un an et demi et fait maintenant partie de l'église *Noiva de Jesus*. Ensuite, Claudete a 51 ans, fait partie de l'église *Templo do Senhor* et a accepté Jésus il y a à peine 5 mois. Elle dit avoir déjà été *crente* par le passé, mais elle a arrêté d'être *crente* pendant plus de 15 ans. Finalement, à Camila 19 ans, est la plus jeune femme à avoir été interrogée et s'était convertie au moment de l'entrevue depuis à peine un mois. Elle est déjà mère d'un petit garçon et fait partie depuis peu du *círculo de oração* de l'église *Unido-se pela Fé*<sup>109</sup>. Intéressons-nous à présent à ce qui a incité ces femmes à se convertir au pentecôtisme.

#### **4.4.2 Motifs de la conversion**

Les récits de conversion sont, selon Bilette (Bilette 1975), construits à partir d'une sélection d'événements intenses qui sont vécus, puis interprétés dans les termes de la nouvelle idéologie. Lemieux avance que ces événements peuvent également être considérés comme des *avènements*, où chaque événement « donne lieu à un nouveau rapport du croyant au monde, une structure nouvelle de l'imaginaire s'y appuie pour donner cohérence à l'existence » (Lemieux 2002, 10).

##### **La quête de guérison**

La maladie est souvent vécue comme l'un de ces événements intenses. La quête de la guérison est ainsi l'un des principaux motifs poussant les femmes à se convertir au pentecôtisme. Plusieurs chercheurs soulignent en effet que la quête de guérison est un point d'entrée très commun vers une nouvelle religiosité (Mary 1999, Meintel et Mossière 2011). Les Kaingang conçoivent la guérison de manière holistique, c'est-à-dire que la guérison spirituelle est

---

<sup>109</sup> Pour plus d'informations concernant les femmes ayant réalisé des entrevues, veuillez consulter l'Annexe 1.

indissociable de la guérison corporelle. Évidemment, le processus de guérison reste marqué par différents aspects de l'univers symbolique imbriqués dans une conception du monde impliquant des modèles d'actions spécifiques (Langdon 2005). Oliveira (2000) ajoute que la notion de santé chez les Kaingang est liée à celle de force. Être en bonne santé signifie donc « avoir de la force » et la perte de cette force rend les individus vulnérables aux maladies. Ainsi, le rétablissement de cette force reste une dimension importante de la guérison (Crépeau 2012). Par conséquent, les *crentes* demandent souvent à Dieu lors de leurs prières de leur donner la force de lutter contre la maladie.

Que ce soit la guérison miraculeuse de la convertie elle-même ou d'un membre de sa famille rapprochée, le fait d'assister à une guérison spectaculaire ou simplement la peur de ne pas être guérie sans accepter Jésus, la guérison joue souvent un rôle primordial dans les récits de conversion. Près de 50% des femmes ayant réalisé des entretiens ont affirmé s'être converties suite à une guérison. Par ailleurs, si la guérison n'est pas à l'origine de la conversion, les témoignages de guérisons sont essentiels au renforcement de la foi des adeptes (Monnot 2011). Ainsi, c'est suite à l'émerveillement suscité par la guérison spectaculaire d'une femme atteinte du cancer que Paulete et sa sœur ont demandé au missionnaire de *l'Assembléia de Deus* de venir leur enseigner la parole de Dieu chez elles, ce qui a par la suite mené à la création de la première église pentecôtiste de la réserve. Pour Camila, c'est en visitant une église avec sa mère qu'elle a été un jour interpellée par une femme possédant un don de révélation qui lui a annoncé qu'elle était victime de sorcellerie. Suite à cette révélation, elle est tombée malade pendant plusieurs mois et a consulté plusieurs fois les médecins du poste de santé sans succès. Elle décide alors de se convertir dans l'espoir de guérir, mais également par souci de protection, afin d'éviter que la sorcellerie afflige éventuellement son bébé.

Il est assez commun que les femmes se présentent à un culte en quête de leur guérison ou de celle d'un proche, qu'elles participent au rituel de guérison, puis qu'elles décident de se convertir lorsqu'elles considèrent que la guérison s'est réalisée ou du moins que le processus de guérison est enclenché. Par exemple, Laura explique que sa petite fille était malade d'une « crise » de cœur. Elle s'est donc rendue à *l'Assembléia de Deus* avec son mari et sa fille où cette dernière a miraculeusement été guérie par le pasteur. Le couple a accepté Jésus sur le

champ. Certains pasteurs exigent cependant des visiteurs qu'ils acceptent Jésus avant de pouvoir prendre part au rituel de guérison sous prétexte que la guérison ne sera efficace que dans ce cas. Ensuite, il est primordial de souligner la forte exploitation des médias par les grandes congrégations pentecôtistes comme l'église *Universal do Reino de Deus* et l'*Igreja Mundial do Poder de Deus*<sup>110</sup> qui détiennent, entre autre, chacune leur propre canal de télévision au Brésil. Ces chaînes diffusent constamment des cultes où sont mis en scènes des guérisons spectaculaires de sourds-muets, d'aveugles, de paralytiques, de lépreux et ainsi de suite qui alimentent l'imaginaire religieux des Kaingang. Plusieurs de ces guérisons miraculeuses sont également mises en ligne sur *YouTube* (Crépeau, 2012). Doriana explique qu'elle écoutait régulièrement les cultes de l'IMPD<sup>111</sup>. Un jour elle avait une douleur au ventre qui l'empêchait même de faire son lavage. Les remèdes à base de plantes qu'elle utilisait habituellement ne faisant pas effet, elle décide de s'agenouiller devant sa télévision au moment où Valdemiro<sup>112</sup> commence le rituel de guérison. Elle accepte Jésus à ce moment et déclare que Dieu l'a guérie aussitôt. Doriana souligne que Dieu l'a guérie à de nombreuses reprises depuis ce jour. Monica raconte son expérience ainsi :

Mon fils le plus jeune a commencé à être malade. On l'a emmené chez le médecin... tu sais quand tu l'amènes au médecin, ça ne donne rien! Il restait malade... ils ont fait des examens, des rayons x, tout. Un jour, je suis restée avec lui toute la journée, mais j'avais peur qu'il dorme et qu'il ne se réveille pas, parce que des fois il avait de la difficulté à dormir, parfois il respirait et sa respiration disparaissait. J'ai commencé à pleurer, pleurer. Je me suis dit, seulement à moi-même dans ma pensée : « Mon Dieu qu'est-ce qu'il est en train de se passer avec mon fils, pourquoi, Jésus, est-ce que mon fils est comme ça? ». J'ai allumé la télévision à 3 h du matin et à la télévision il passait un pasteur de l'*Igreja Mundial do Poder de Deus*. J'ai commencé à écouter les témoignages de cure, tout ce que Dieu avait fait pour les gens... Dieu guérissait le cancer, le sida...tout. J'avais l'impression que le pasteur parlait pour moi. J'ai commencé à écouter régulièrement la télé avec mon bébé dans ses couvertures blotti contre moi. Le pasteur a commencé à prêcher, à parler de la parole de Jésus. Je me suis agenouillée, j'ai déposé mon bébé dans son lit et je me suis dit à moi-même : « Aujourd'hui, je vais accepter le Seigneur

---

<sup>110</sup> L'église *Universal do Reino de Deus* (URD) a été fondée en 1977 par l'apôtre Edir Macedo. Après avoir été évêque à l'URD et à cause d'un désaccord avec Macedo, Valdemiro Santiago a fondé l'*Igreja Mundial do Poder de Deus* en 1998.

<sup>111</sup> Igreja Mundial do Poder de Deus.

<sup>112</sup> Valdemiro Santiago est le pasteur fondateur de l'*Igreja Mundial do Poder de Deus*.

comme le meilleur de tous, le Médecin des médecins ». J'ai demandé à Dieu de mettre ses mains sur son fils, aujourd'hui je sais que le Seigneur existe. Dieu a guéri tant d'autres maladies pires que celle de mon fils, pourquoi il n'étendrait pas ses mains sur son fils maintenant? Je pleurais, pleurais. J'ai mis un peu d'huile et j'en ai donné à mon fils pour qu'il en mange. Je suis allé dormir parce que j'étais fatiguée. J'ai donné mon bébé à mon mari pour qu'il s'en occupe. Mon mari dit qu'il a alors commencé à jouer, qu'il a demandé de l'eau et de la nourriture...Le soir je suis allée à l'église, je me suis agenouillée et j'ai accepté Jésus<sup>113</sup>.

Ensuite, les femmes du village expliquent souvent avoir fait « un accord avec Dieu »<sup>114</sup> en lien avec la guérison avant de se convertir. Suite à la maladie d'un proche, elles s'engagent à accepter Dieu dans leur vie si la guérison se réalise. Par exemple, Iris raconte qu'elle était une femme « très catholique » jusqu'au jour où son fils a eu un accident de moto. Ce dernier fut gravement blessé et dut être emmené jusqu'à l'hôpital de la ville voisine de Chapecó pour être soigné. Elle explique que le médecin lui a dit que son fils était très mal et que seul un miracle de Dieu pouvait le sauver. Iris s'est alors réfugiée aux toilettes en pleurant et a juré à Jésus qu'elle l'accepterait dans sa vie pour toujours s'il sauvait la vie de son fils. Son fils s'est finalement rétabli. Il est revenu à la maison quelques semaines plus tard et s'en est tiré avec quelques cicatrices. Iris a accepté Jésus le lendemain de son retour.

Par ailleurs, l'alcoolisme, dont le taux est extrêmement élevé dans la réserve, est considéré par les Kaingang comme une maladie (Langdon, 2005) qui afflige non seulement les individus, mais également la communauté toute entière engendrant de la violence en général, de la violence familiale, des conflits relationnels, de la pollution, de la malnutrition, des atteintes à la santé des enfants<sup>115</sup>, des victimes de la route, de la marginalisation, etc. Le fort taux d'alcoolisme contribue à renforcer le stéréotype négatif de l'Amérindien ivrogne au sein de la société brésilienne qui utilise l'alcoolisme pour caractériser l'Amérindien ainsi que justifier sa ségrégation (Langdon 2005). Le discours d'aversion à l'alcool est donc pratiquement le slogan des *crentes* (Almeida 2004, 21). Les efforts d'évangélisation des *crentes* de la réserve visent en bonne partie à diminuer le taux d'alcoolisme dans la réserve afin de sauver les âmes des malheureux, mais également par souci de guérison sociale. Les pentecôtistes cherchent

---

<sup>113</sup> Ma traduction du portugais. Entrevue réalisée le date 25 août 2015.

<sup>114</sup> « fiz um compromisso com Deus ».

<sup>115</sup> Que ce soit à cause du syndrome d'alcoolisme fœtal ou de la dépendance des mères.

effectivement à établir une communauté homéostatique dans laquelle l'éthos individuel associé à la reproduction du groupe tente d'assurer son équilibre en construisant l'image de la prospérité au niveau des relations sociales (Almeida 1998, 144). Plusieurs auteurs relèvent que les problèmes engendrés par l'alcoolisme sont l'une des raisons principales poussant les Kaingang à se convertir au pentecôtisme (Crépeau 2012, Almeida 1998, 2004, Langdon 2005). En effet, de nombreuses femmes se tournent vers cette religion dans le but de mettre fin à leur problème d'alcoolisme ou celui d'un membre de leur famille. Le contrôle de la consommation d'alcool est réalisé à travers la mise en place de normes comportementales visant à lutter contre la violence au sein du nid familial ainsi que d'instaurer un certain bien-être économique (Crépeau 2012, Almeida 2004).

### **L'influence familiale et amicale**

Un autre facteur exerçant une influence considérable dans la décision de conversion des femmes est le fait de connaître un ou plusieurs membres de sa famille déjà convertis. Vivre dans un environnement où les témoignages du pouvoir de Dieu et les louanges sont constantes en incite plus d'une à accepter Jésus. Dans bien des cas, un ami ou un membre de la famille les convaincra du moins à assister à des cultes, puis après une certaine période de « visites » régulières, qui peut aller de quelques jours à plusieurs années, elles finiront par accepter Jésus. De plus, les femmes s'étant converties à un très jeune âge l'ont souvent fait en même temps qu'un parent ou un ami. Quatre des treize informatrices ayant réalisé des entretiens ont accepté Jésus entre les âges de 8 et 16 ans. Luciana accompagnait son oncle à l'église pour s'occuper de la petite fille de celui-ci suite à la mort de sa grand-mère qui ne pouvait désormais plus s'en occuper. Elle a accepté Jésus à 13 ans parce qu'elle trouvait beaux les chants, les cultes en général et voulait y prendre part. À l'âge de 8 ans, Lorena a accompagné son père dans une église pentecôtiste et ils ont tous les deux accepté Jésus dans leur vie cette même journée. Le reste de sa famille a fait de même quelque temps plus tard. Diana s'est fait inviter par des amies à venir visiter une église pentecôtiste à l'âge de 16 ans. Elle a accepté Jésus peu de temps après en même que deux de ses sœurs. Finalement, Marta a commencé de visiter des églises pentecôtistes au début de l'adolescence en suivant sa famille. Tous les membres de sa famille se sont convertis et elle a donc fini par accepter Jésus à l'âge de 15 parce que sinon « ça regardait

mal<sup>116</sup>». Une fois converties, les femmes du village ont le choix entre treize églises pentecôtistes. Explorons à présent les facteurs guidant ces femmes vers une église parmi les treize.

#### 4.4.3 Motifs guidant le choix d'une église

Les travaux d'Almeida (1998, 2004) relevaient déjà il y a une dizaine d'années la forte circulation des *crentes* entre les différentes dénominations pentecôtistes au sein de différentes réserves kaingang. Avec l'augmentation et la diversification des églises dans la réserve, cette circulation n'a fait que s'intensifier. Plusieurs facteurs entrent en jeu lorsqu'il s'agit de sélectionner l'église au sein de laquelle les femmes deviennent adeptes. Il faut tout d'abord prendre en compte les églises qui existaient à l'époque de la conversion. Nombreuses sont celles qui se sont converties à *l'Assembléia de Deus*, car pendant plusieurs années, celle-ci était l'unique église pentecôtiste du village et même de la réserve. Au fur et à mesure que de nouvelles congrégations ont fait leur entrée dans le village, les individus ont commencé à circuler entre les différentes congrégations pour diverses raisons. Si certaines femmes soulignent que ce ne sont pas elles qui choisissent les églises, mais Dieu qui leur parle, qui les guide, d'autres sont plus explicites.

Si l'on s'intéresse aux motivations poussant les femmes kaingang à choisir une première église, deux facteurs sont en tête de liste : la distance qui sépare leur demeure de l'église ainsi que les liens de parenté existant avec les membres de cette église. Comme il a déjà été mentionné, les femmes se déplacent rarement seules en soirée en raison d'une crainte constante pour leur sécurité. De plus, la boue excessive rend les chemins peu éclairés difficilement praticables lors des journées de pluie. Les femmes choisissent donc généralement une église à quelques pas de leur demeure. Ensuite, les femmes ont tendance à choisir leur première église en fonction de celles où plusieurs membres de leur famille sont déjà affiliés, surtout si ce sont ces derniers qui les ont amenés à se convertir. C'est particulièrement vrai lorsqu'un membre de leur famille est pasteur, la femme d'un pasteur, missionnaire ou même *obreiro*. Évidemment, les enfants et les adolescentes suivent inmanquablement leur famille ou du moins leurs connaissances si aucun membre de leur famille n'est *crente*. C'est ainsi que certaines églises dont il a été fait mention

---

<sup>116</sup> « daí ficava ruim ».

précédemment deviennent extrêmement « familiales », soit composées presque exclusivement de membres d'une même famille.

Par la suite, les femmes changent de ministère pour des raisons plus variées. Certaines vont vers une nouvelle congrégation, car elles préfèrent moins de restrictions en lien à la doctrine. D'autres se font critiquer par des membres de leur entourage et finissent par adhérer à des églises plus conservatrices. Certaines changent d'église suite à un déménagement qui les rapproche d'une autre église. Encore d'autres femmes choisissent de changer d'église parce qu'elles entretiennent davantage de liens de parenté, d'amitié ou simplement plus d'affinités avec les membres d'une autre église. Claudete explique pourquoi elle a choisi la *Templo do Senhor* après avoir déjà fait partie de l'*Assembléia de Deus*:

Tu sais, mon cœur est plus avec les personnes d'ici, de sœur Iris. Tu sais les gens (de cette église) sont toujours en train de converser avec les gens d'ici. Si je veux parler, converser avec les *sœurs*, la communauté est toute proche<sup>117</sup>.

Claudete mentionne donc un plus grand attachement avec la femme du *presbítero* ainsi qu'avec les femmes de l'église *Templo do Senhor*. Elle insiste également sur la proximité de l'église et surtout de la communauté de soutien.

Il est assez fréquent que lors de la création d'une nouvelle église, le nouveau pasteur et sa femme (ou le nouveau *presbítero* et sa femme) « entraînent » avec eux les membres de leurs familles et leurs amis. C'est notamment ce qui s'est passé lors de la fondation de l'église *Assembléia de Deus : Cristo é a Solução* il y a 2 ans. L'ancien *presbítero* de l'*Assembléia de Deus*, décida de quitter cette église et partit poursuivre des études en théologie<sup>118</sup>. Il revint quelques années plus tard pour fonder l'*Assembléia de Deus : Cristo é a Solução* en tant que pasteur de cette nouvelle église. La grande majorité de sa famille le suivit dans cette démarche, ce qui engendra quelques tensions entre les deux églises.

En outre, certaines missionnaires ont pris part à maintes congrégations où elles ont à chaque fois « aidé à bâtir » la nouvelle communauté. C'est entre autre le cas de Iris et de Beatriz qui

---

<sup>117</sup> “Meu coração é mais com as pessoas de aqui, da irmã Iris. Sabe, elas sempre tão fafeito com a gente aqui. Se quero falar, conversar com as irmãs, é tudo perta a comunidade” (18 août 2015)

<sup>118</sup> Entre autre parce qu'il ne concordait plus avec le fonctionnement et les valeurs de l'église combiné au fait que cette congrégation ne permettait pas à des autochtones de devenir pasteurs.

soutiennent que Dieu les a envoyées aider différentes églises lorsque celles-ci étaient dans le besoin. Iris explique qu'elle a souvent changé de ministère lorsqu'il y avait un manque d'*obreiros* pour soutenir le travail du pasteur d'un nouveau ministère. Cette dernière a d'ailleurs fait partie de la communauté des ministères *Assembléia de Deus, Rei da Gloria, Só o Senhor é Deus*, puis *Noiva de Jesus* avant qu'elle et son mari ne deviennent propriétaires de leur propre église *Templo do Senhor*.

Certaines femmes avec lesquelles je me suis entretenue m'ont également confié avoir changé de ministère, car on leur offrait un rôle plus important et plus de responsabilités au sein d'un autre ministère. En effet, Suelen raconte qu'elle allait autrefois à *l'Assembléia de Deus*, mais qu'elle sentait depuis un certain temps qu'elle n'avait pas assez de responsabilités au sein du *círculo de oração*. Un jour, un pasteur l'a contacté lui demandant si elle et son mari seraient intéressés à ouvrir une nouvelle église dans le village de son ministère, *Gideão Missionária*. C'est ainsi qu'ils commencèrent à organiser des cultes chez eux jusqu'à ce qu'ils aient assez de moyen pour construire l'église. À son tour, Laura relate également qu'elle faisait partie de *l'Assembléia de Deus* lorsqu'un pasteur de l'extérieur de la réserve les a approchés, elle et son mari, pour qu'ils ouvrent un « point de culte <sup>119</sup>» pour l'église *Ministério Resgatando Vidas* de l'autre côté du village afin de permettre aux personnes habitant presqu'en périphérie du village Sede de participer à des cultes.

Pour finir, d'autres femmes suivent simplement la trajectoire de leur mari. À titre d'exemple, suivons la trajectoire de Lorena, la femme du pasteur de l'église *Brasil para Cristo*. Cette dernière s'est convertie à *l'Assembléia de Deus* avant de changer de ministère pour la *Rei da Gloria* suite à son mariage, car son mari était *obreiro* dans cette église. Comme son mari cherchait à avoir encore plus de responsabilités, ce dernier changea d'église pour celle de son frère, *Brasil para Cristo*, où il devint son bras droit. Sa femme le suivit donc dans ses démarches. Après deux ans, son frère partit ouvrir une église dans un autre village et leur laissa donc la charge de l'église.

---

<sup>119</sup> « ponto de culto »

#### 4.4.4 L'inconstance

Enfin, j'ai pu constater le caractère particulièrement fluctuant de l'itinéraire pentecôtiste des femmes kaingang, ce que les *crentes* de la réserve appellent communément l'*inconstance*. Les missionnaires catholiques relevaient d'ailleurs cette « inconstance de l'âme sauvage », déplorant que les autochtones adhéraient trop facilement à diverses croyances (Viveiros de Castro 2002).

Plusieurs femmes cessent à une ou plusieurs reprises d'être *crentes*, pour une période variant entre quelques semaines et une vingtaine d'années, avant de « revenir vers Dieu ». Ces dernières expliquent souvent la cause de cette interruption par une diminution de la foi en Dieu suite à une période difficile. Plusieurs d'entre elles recommencent à boire durant ces périodes éprouvantes et pour cette raison cessent d'aller à l'église pour ne pas se le faire reprocher. Elles reviennent vers Dieu lorsque leur cœur est « préparé » à recevoir Dieu de nouveau, à savoir lorsqu'elles se sentent mieux. Plusieurs recommencent à se rendre à l'église suite à un « événement intense » comme la maladie d'un membre de leur entourage. Elana le formule ainsi : elle a *arrêté* plusieurs fois parce que chaque personne a une faiblesse. L'église, à l'époque, ne permettait pas beaucoup de choses. Elle a quelques fois dit du mal d'une personne ou s'est disputée, ce que l'église ne permettait pas. Elle s'est sentie très mal et a alors arrêté d'aller aux cultes. Elle a arrêté une autre fois, car elle était trop malheureuse suite à sa séparation avec son mari et a commencé à boire. Parfois, elle a eu la volonté de revenir par elle-même, car « son cœur n'était pas bien <sup>120</sup> », et d'autres fois c'est la maladie qui l'a ramenée vers le droit chemin. Claudete dit également avoir *dévié* pendant plus de 15 ans en raison de la douleur causée par sa séparation avec son mari. Cette dernière est alors tombée dans l'alcool et avait trop honte d'elle-même pour continuer à fréquenter des églises. Elle s'est récemment réconciliée avec Dieu suite à un rêve où celui-ci lui faisait comprendre que sa vie serait bien meilleure et que les relations avec sa famille s'amélioreraient si elle revenait à l'église. Elle insiste toutefois que sa tête avait arrêté de croire, mais que son cœur a toujours été *crente*.

---

<sup>120</sup> « meu coração não tava bem »

## 4.5 Discussion

La présentation du contexte pentecôtiste du village Sede de la TIX permet de mieux situer le nouvel univers auquel les femmes kaingang sont confrontées suite à la conversion. Considérant que l'église catholique du village ouvre à présent rarement ses portes, il est aisément déductible que les nombreux cultes et activités hebdomadaires organisés par les églises pentecôtistes sollicitent bien davantage la participation des femmes. La surreprésentation des femmes dans la majorité des églises nous amène à nous questionner sur ce qui cause ce déséquilibre, ce qui attire davantage les femmes que les hommes de la réserve vers la religion pentecôtiste. Selon leur affiliation ecclésiastique, les femmes sont également susceptibles de développer un réseau social plus large, pouvant s'étendre à l'extérieur de la réserve.

De plus, la mise en relief de la pluralité des visions de la religion elle-même ainsi que des manières de vivre cette religion associées à chacune des églises rend compte de la complexité de la problématique compte tenu de la variabilité des expériences des converties. Il est ainsi possible de mieux visualiser quels changements et surtout quel type de contrôle elles doivent exercer sur leur nouveau mode de vie. Les femmes sont également confrontées à des visions du pentecôtisme impliquant tantôt une rupture avec la conception de la cosmologie kaingang, tantôt une continuité empreinte de syncrétisme. Selon Pédrón-Colombani (2000), lors de la conversion au pentecôtisme, la rupture ne s'effectue pas uniquement dans le cadre religieux, mais se répercute également dans la vie profane. L'auteure insiste sur le fait que cette discontinuité engendre une transformation se traduisant par une modification du comportement et des conduites traditionnelles, une redéfinition du réseau de relations sociales ainsi qu'une révision de la manière dont le néophyte appréhende le monde qui l'entoure et son expérience personnelle (Burelle 2011, 28). Dans ces termes, il sera intéressant d'observer de quelles façons les différentes positions des églises influencent la vie des femmes kaingang converties.

Ensuite, les profils des informatrices mettent en lumière leurs différents degrés d'implication et de participation au sein des églises pouvant générer une expérience différentielle de la vie comme femme *crente*. L'exposition des motivations des femmes à se convertir au pentecôtisme fait ressortir l'importance de la guérison dans l'imaginaire religieux kaingang ainsi que la force de l'influence de la parenté. La mise en relief de la diversité des itinéraires pentecôtistes révèle

également que le parcours spirituel n'est en aucun cas linéaire et homogène, mais plutôt fluide et diversifié. De plus, les périodes d'inconstance au niveau de la foi engendrent bien souvent un renforcement de cette dernière.

En bref, les différents points abordés au cours de ce chapitre suscitent des débuts de réflexion en lien avec les changements qui se produisent dans la vie des femmes suite à l'adhésion à cette religion. Dans le chapitre suivant, je propose donc d'explorer de manière plus concrète les répercussions de la conversion au pentecôtisme, telles qu'elles sont vécues par les femmes kaingang dans la vie quotidienne. La voix de ces femmes se fera davantage entendre.

## **Chapitre 5 : Transformation dans la vie des femmes kaingang**

Je propose à présent d'entrer au cœur de la problématique et de porter notre attention sur les changements perçus par les femmes dans leur vie suite à la conversion au pentecôtisme. La grande majorité des femmes kaingang avec qui j'ai discuté ont insisté sur le fait que leur vie s'était améliorée de manière significative suite à la conversion et qu'elles étaient manifestement plus heureuses. Plusieurs soulignent qu'elles constatent une différence, car elles sentent dorénavant la présence de Dieu dans leur vie et insistent que celui-ci a métamorphosé leur vie sous bien des aspects. Seule une minorité de femmes ont déclaré n'avoir pas relevé de changements notables par rapport à la vie qu'elles tenaient avant d'accepter Jésus. Néanmoins, suite à quelques discussions, ces femmes me faisaient comprendre que leur vie matérielle n'avait pas changé, mais que la vie de *crente* comportait toutefois bien plus d'avantages que de désavantages à d'autres niveaux. Plus les femmes s'étaient converties à un jeune âge, moins elles avaient tendance à constater des transformations considérables par rapport avec leur vie passée. Ces femmes s'empressaient toutefois d'ajouter avoir noté une énorme différence dans la vie des femmes de leur entourage suite à leurs conversions. Bien que ces améliorations et de ces transformations différassent d'un individu à l'autre, l'analyse des données a révélé plusieurs points saillants. Je présenterai donc à travers ce chapitre les transformations et les changements transparaissant le plus dans le discours des femmes kaingang *crentes* du village.

### **5.1 Transformations au sein de la sphère domestique**

Le discours des informatrices était particulièrement enthousiaste par rapport aux transformations qui s'étaient produites dans la sphère familiale. Je commencerai donc par présenter les principaux changements exposés par ces dernières.

#### **5.1.1 Abandon de comportements néfastes**

Suite à la conversion, les néophytes commencent une nouvelle vie. Ils renouent notamment par l'abandon de certaines pratiques et de certaines conceptions qui sont identifiées comme représentant le mal ou le péché. Ils doivent alors être en mesure de discerner le bien et le mal, mais surtout de déceler les tentations venant du Diable. Les pasteurs ne cessent de répéter

qu'il n'est pas suffisant de lire la Bible et d'aller à l'église, il faut « suivre la Bible » et se conduire conformément aux « Écritures ».

L'un des changements les plus considérables, mais systématique dans la vie des femmes kaingang suite à la conversion puisqu'imposé par toutes les églises du village, est sans aucun doute l'abandon de comportements allant à l'encontre de la doctrine pentecôtiste comme l'abandon de la boisson, de la cigarette, de la drogue, de la participation aux jeux d'argent ainsi que de la participation aux événements sociaux comme les danses hebdomadaires. Ces événements sont interdits, notamment à cause de la grande quantité d'alcool qui y est consommée. Bien entendu, cette situation ne s'applique pas aux femmes trop jeunes lors de la conversion pour avoir commencé à adopter ce type de comportement, excepté l'arrêt de la participation aux danses qui sont de type familial. Pour celles qui en consommaient parfois de manière abusive, l'abandon de ces habitudes représentait l'un des changements les plus drastiques avec le passé. En effet, plus la consommation d'alcool est importante avant la conversion, plus le changement est perçu comme bénéfique par les informatrices et ayant engendré des améliorations considérables dans leur vie ainsi que de leur entourage. Claudete se confie :

Quand je buvais, mes petits-enfants n'étaient pas avec moi ici, ils avaient peur de moi quand je buvais, mais depuis que j'ai accepté Jésus on est tous ensemble. J'étais une femme seule, loin de mes enfants et mes petits-enfants, personne ne me visitait à cause de la boisson. Mais maintenant tout a changé, maintenant ils arrivent tout heureux, tous de bonne humeur, c'est très bon de laisser tomber les choses du monde, la boisson c'est la destruction, ça vient de l'ennemi et ça détruit la famille entière, on se dispute avec tout, ça détruit tout <sup>121</sup>.

Il est assez commun que, suite à leur conversion, les femmes tentent de convaincre leur mari, leurs enfants et d'autres membres de leur famille d'accepter Jésus dans leur vie à leur tour. Comme il a été mentionné dans le chapitre précédent, il n'est pas rare que plusieurs membres d'une même famille se convertissent tous d'un même coup. Ainsi, de nombreuses femmes kaingang bénéficient du fait que leur mari mette fin à ces pratiques néfastes, ce qui engendre généralement une amélioration des relations familiales et conjugales en plus de souvent

---

<sup>121</sup> Ma traduction du portugais. Entrevue réalisée le 18 août 2015.

diminuer la violence ou l'agressivité dans la sphère privée. L'une des principales motivations incitant les femmes à persuader leurs maris à au moins visiter les églises pentecôtistes est l'espoir de diminuer la consommation d'alcool de ces derniers. Même lorsque les maris refusent de se convertir, il est assez fréquent que ceux-ci diminuent ou même cessent totalement leur consommation d'alcool. Plusieurs raisons sont en cause, à savoir la perte d'un partenaire de boisson important (l'épouse en question), la pression de la part de leur conjointe, mais surtout la pression de la part des membres de la communauté pentecôtiste qui tenteront de les discipliner. En effet, de nombreux maris commencent à visiter peu à peu les cultes pentecôtistes suite à la conversion de leur épouse et même lorsqu'ils n'acceptent pas Jésus, les messages et les témoignages durant les cultes en incitent plus d'un à réduire leur consommation d'alcool. L'arrêt ou la diminution de l'abus d'alcool du mari est perçu comme un bénéfice majeur de la vie des femmes *crentes* :

Avant je ne mangeais pas, je ne voulais pas manger de bonne nourriture, je voulais seulement boire de l'alcool. Une fois, j'ai pris je ne sais pas combien de litres de cachaça une nuit entière. Moi et mon compagnon, nous étions comme ça. Après que j'ai accepté Jésus, Dieu a fait une œuvre auprès de mon compagnon aussi, il n'a pas accepté Jésus, mais la grande œuvre que Jésus a fait: mon compagnon a presque laissé tomber la boisson, il a arrêté aussi, je ne le vois presque plus jamais une boisson à la bouche, c'est absolument merveilleux!<sup>122</sup> (Claudete)

Mon mari buvait beaucoup, je pleurais, parfois il oubliait le feu allumé et il se cognait partout en revenant à la maison et il dormait immédiatement. J'ai cherché Dieu pour lui il y a quatre ans et mon époux a finalement accepté Jésus il y a trois ans. C'est moins difficile maintenant parce que mon époux a arrêté de boire, il est plus à la maison. Ça a changé beaucoup de choses<sup>123</sup>. (Doriana)

Être apte à ne pas se « laisser aller » à tout type de comportement déviant considéré comme l'œuvre du Diable est une grande source de fierté pour les femmes *crentes* ayant fait face à un problème d'abus d'alcool ou de drogue par exemple. Cela alimente un sentiment de supériorité, mais également de pitié par rapport aux Kaingang n'ayant pas accepté Jésus et qui ne disposent pas de cette force.

---

<sup>122</sup> Ma traduction du portugais. Entrevue réalisée le 18 août 2015.

<sup>123</sup> Ma traduction du portugais. Entrevue réalisée le 25 août 2015.

## 5.1.2 Diminution des conflits

Une dimension importante de l'amélioration de la qualité de vie perçue par les femmes suite à la conversion est sans équivoque la diminution considérable des conflits dans la sphère privée. En effet, la grande majorité des femmes ont soutenu, à ma grande surprise, qu'elles ne se disputaient plus d'aucune façon au sein du foyer familial, que ce soit avec leur mari ou le reste de leur famille. Les informatrices soutiennent que Dieu les a transformées, elles et les membres de leur famille, les emplissant d'amour et de patience, limitant ainsi grandement les confrontations. Paulete relate cette métamorphose :

Mon mariage était un enfer, on se battait, il n'y avait pas de paix. On ne s'acceptait pas bien à la maison. Quand j'ai accepté Jésus, il (Jésus) a commencé à changer mon mari. Il a commencé à travailler et il a finalement accepté Jésus. On ne se chicane plus du tout. On ne savait pas perdre, on ne savait pas pardonner, après chaque fois qu'il y avait un truc, on savait s'enlacer, se demander pardon. Dieu nous a transformés, nous a fait tout neufs.<sup>124</sup>

Plusieurs femmes associent la diminution de conflit à la baisse ou l'arrêt complet de consommation d'alcool de leur part ou des membres de leur famille. Elles constatent effectivement beaucoup moins de démonstrations de comportements agressifs et violents liés à l'abus d'alcool au sein du noyau familial.

Toutefois, même lorsque les conflits ne sont pas attribués à la consommation excessive d'alcool, les femmes insistent : « depuis que j'ai accepté Jésus, on ne se dispute plus<sup>125</sup> », « j'étais toujours en colère contre mon mari, je l'engueulais... maintenant tout va bien, ça a changé avec mes enfants aussi<sup>126</sup> ». Ces remarques me laissant perplexe, je me suis empressée d'interroger mes informatrices à ce sujet: comment était-ce possible de ne plus jamais se quereller? Deux types de réponses étaient en général obtenues. Certaines femmes prétendaient qu'elles considéraient que l'homme avait toujours raison, ce qui réglait ainsi bien des problèmes. De nombreuses femmes expliquaient cependant que lorsqu'elles avaient une dispute, elles

---

<sup>124</sup> Ma traduction du portugais. Entrevue réalisée le 10 septembre 2015.

<sup>125</sup> “Desde que eu aceitei Jesus, a gente não briga mais”

<sup>126</sup> “Eu sempre tava brava com meu marido, eu falava pra ele...agora está tudo bem, mudou muito com meus filhos também.”

discutaient avec Dieu avant de renchérir, ce qui les aidait à se calmer et à régler ainsi le différend. Plusieurs ont souligné que les hommes devaient user de la même stratégie.

La femme croyante sait perdre. Une femme croyante ne sort pas se disputer par-là, elle reste tranquille. La personne qui n'est pas évangélique est différente parce que si tu la provoques, elle est déjà en train de se disputer. Les gens croyants sont déjà en train de discuter de ce qui est en train de se passer<sup>127</sup>. (Suelen)

Le discours des femmes laisse encore une fois transparaître une dimension de contrôle sur le comportement qui permet cette fois de résoudre les problèmes qu'elles associent aux non-convertis qui ne savent pas agir en prenant exemple sur l'amour de Dieu. La diminution des conflits dans la sphère privée est effectivement considérée comme l'un des bénéfices majeurs de la nouvelle vie de *crente*, car les femmes se sentent plus à l'aise et plus heureuses dans le milieu où elles passent la majeure partie de leur temps.

### **5.1.3 Amélioration de la situation financière**

Selon la théologie de la prospérité prônée par les néopentecôtistes, la pauvreté dénoterait une manifestation des forces du Mal tandis que la richesse et la prospérité refléteraient la présence de Dieu auprès de ses sujets. Si la promesse de salut dans l'au-delà demeure, elle est accompagnée par une promesse de bien-être terrestre où l'accomplissement de soi « ici-bas » devient une valeur préconisée par les églises néopentecôtistes présentant ainsi un attrait considérable pour les populations défavorisées (Soares 2009, 127).

Notons cependant qu'à l'intérieur de la réserve, les sermons et les témoignages sont beaucoup moins axés sur la prospérité matérielle et financière en comparaison à certaines églises à l'extérieur de la TIX, mais focalisent plutôt sur la guérison personnelle et sociale. Les témoignages de gains financiers se produisent à l'occasion, bien qu'ils ne soient pas fréquents lors des cultes. Néanmoins, la forte médiatisation des églises néopentecôtistes comme l'IMPD et l'IURD contribuent à éveiller l'imaginaire des Kaingang *crentes* à travers le télévangélisme. Quelques femmes témoignent donc de la stabilisation de leur situation financière. Suelen explique :

---

<sup>127</sup> Ma traduction du portugais. Entrevue réalisée le 3 septembre 2015.

Avant d'être croyant, nous n'avions rien, nous n'avions pas d'endroit fixe pour vivre, notre vie était une tribulation et aujourd'hui non! Aujourd'hui nous pouvons mettre des chaises dans notre demeure, on ne pensait pas qu'on pourrait, mais maintenant nous avons un bon endroit où vivre<sup>128</sup>.

Les informatrices soulignent toutefois davantage que l'abandon de comportements ou pratiques dites néfastes, que ce soit l'abandon de l'alcool, de la cigarette ou de jeux d'argent, engendre une diminution considérable des dépenses. Elles ont ainsi souvent l'impression de mieux pouvoir subvenir aux besoins de leur famille et de s'enrichir suite à la conversion, car une bonne partie de l'argent qui servait à payer la boisson sert dorénavant pour la nourriture.

Mon mari buvait, jouait, dépensait beaucoup d'argent, ce n'est pas facile quand la personne boit et a des vices, mais son père buvait c'était comme une tradition<sup>129</sup> alors quand il s'est converti, maintenant il n'a plus ce problème, il est plus tranquille, il achète seulement des aliments.<sup>130</sup> (Marta)

Ça a changé ma vie, mon mari gaspillait beaucoup d'argent, des fois on achetait de la bière au lieu de la nourriture, mon époux buvait et il était très désagréable en revenant. On s'est séparés plusieurs fois à cette époque, puis on revenait ensemble, mais pas depuis qu'on a accepté Jésus. Mes enfants étaient souvent souls, mais plus maintenant.<sup>131</sup> (Laura)

Plusieurs femmes témoignent également du support inestimable de Dieu pour passer au travers des difficultés liées à l'état financier. Luciana s'exprime vigoureusement à ce sujet:

Pour une personne qui n'est pas évangélique, si tu n'as pas l'appui de Dieu, tu n'as pas la condition de vaincre la condition financière! Je vois dans la réserve quand les gens ont des problèmes financiers, je reste préoccupée, ça entraîne plusieurs choses, des chicanes, des bagarres... mais nous non, on cherche Dieu et ça passe.<sup>132</sup> (Luciana)

En bref, si les femmes remarquent une amélioration de leur situation financière, elles semblent plus concernées par la réduction des dépenses liées aux vices. Cependant, elles soulignent l'appui inestimable de Dieu pour affronter les difficultés liées à la pauvreté. Ce dernier leur vient

---

<sup>128</sup> Ma traduction du portugais. Entrevue réalisée le 30 août 2015.

<sup>129</sup> Langdon (2005, 32) explique que la *cachaça*, la boisson distillée la meilleure marché et la plus répandue au Brésil, accompagne la plupart des activités rituelles des Kaingang, car elle possède une signification symbolique dont la fonction principale demeure la réaffirmation de l'identité ethnique et les relations avec la parenté, les morts et la nature comme caractère constitutif du groupe social.

<sup>130</sup> Ma traduction du portugais. Entrevue réalisée le 15 août 2015.

<sup>131</sup> Ma traduction du portugais. Entrevue réalisée le 15 septembre 2015.

<sup>132</sup> Ma traduction du portugais. Entrevue réalisée le 6 septembre 2015.

en aide lorsqu'il faut subvenir aux besoins primaires de leur famille tels qu'assurer leur alimentation et leur logement.

## **5.2 Être *crente* : un mode de vie**

Il est assez frappant, en côtoyant ne serait-ce que quelques jours des individus *crentes* de la réserve, que la religion fait partie intégrante de leur quotidien. En acceptant le Seigneur dans leur vie, elles s'engagent également à entretenir leur spiritualité, soit à rechercher la présence de Dieu à l'aide de diverses techniques rituelles diffusant l'expérience du sacré dans leur quotidien. Ainsi, les femmes pentecôtistes du village accomplissent une multitude d'activités et entretiennent diverses habitudes en lien avec leur dévotion à la parole de Dieu. La participation des informatrices aux diverses activités de la communauté de même que les gestes symboliques et les rituels réalisés dans le milieu profane seront donc exposés dans cette section.

### **5.2.1 Participation aux cultes**

Il est primordial de souligner de nouveau la participation marquée des femmes à un grand nombre de cultes chaque semaine. En effet, l'intégralité des informatrices participait de manière hebdomadaire à plusieurs, sinon tous les cultes organisés par leur église, en plus de participer aux réunions du *círculo de oração* ainsi qu'aux *campagnes* lorsqu'elles avaient lieu. Certaines femmes visitaient même d'autres églises les soirs où leur ministère ne tenait pas de culte, si bien qu'elles se retrouvaient à participer à des cultes pratiquement tous les jours de la semaine.

Cette participation accrue représente un changement substantiel dans le mode de vie des femmes notamment par rapport à l'intensification d'une participation et d'une collaboration axée sur l'activité religieuse, l'église catholique n'ouvrant ses portes qu'à de rares occasions. De plus, rappelons que les femmes de la réserve ont moins couramment des emplois que la gent masculine, plusieurs d'entre elles s'occupant donc des différentes tâches ménagères et de leurs enfants à temps plein. À l'intérieur du village, les groupes ou les associations organisant des activités dans lesquelles les femmes pourraient s'investir sont pratiquement inexistantes. L'implication, le dévouement ainsi que la participation majeure dans un certain type de projet représente donc pour plusieurs une transformation et une adaptation considérable dans leur manière de vivre.

## 5.2.2 Activités à la maison

En plus de la participation aux nombreux cultes et cérémonies organisés par les églises, les femmes *crentes* du village entretiennent constamment leur relation avec Dieu à travers différentes habitudes et rituels réalisés la majeure partie du temps sous leur propre toit.

### Une vie en ordre

Tout d'abord, rappelons-nous que pour plusieurs des églises du village, la doctrine pentecôtiste implique d'instaurer une certaine discipline de vie qui doit se refléter notamment dans le corps des individus à travers l'observation de contraintes vestimentaires. L'idée prônée par ces pentecôtistes est que de cette manière tous peuvent rendre compte de leur force d'esprit, mais surtout de leur dévouement et du sérieux de leur relation avec le Seigneur. La vie de *crente* se doit donc, selon ces églises, d'être une vie disciplinée, ordonnée en tout point. Au sein de plusieurs congrégations, cette nouvelle vie ordonnée doit non seulement transparaître à travers le corps, mais également dans la sphère domestique qui se doit d'être l'image de la propreté et de l'ordre.

Pour être avec Dieu, tu dois être en ordre dans ta tête, tes pensées doivent être toutes ordonnées. Cet ordre doit se montrer dans ta maison. Tu dois être vigilante. Le désordre c'est l'Ennemi.<sup>133</sup> (Iris)

Le contraste est parfois assez visible lors de visite de certains foyers non *crentes*, car de nombreux Kaingang ne sont pas dérangés par les multitudes de vêtements et d'objets de tout genre s'empilant les uns sur les autres dans leurs demeures. Cela dit, peu des femmes ayant accordé des entretiens avaient drastiquement changé leurs habitudes quant à l'entretien de leur demeure. Cependant, bien que de nombreuses femmes affirment s'être toujours bien occupées de leur maison, elles soulignent dorénavant le faire à l'intention de Dieu. Elles disent à présent être conscientes des dangers et des tentations du Diable et tiennent à le garder éloigné de leur foyer en tenant un domicile impeccable.

---

<sup>133</sup> Ma traduction du portugais. Entrevue réalisée le 30 août 2015.

## **Prières**

Ensuite, l'ensemble des femmes avec qui j'ai discuté m'ont assurée qu'elles prient plusieurs fois par jour en dehors des périodes de culte. Parfois à voix haute, parfois dans leur esprit, elles se doivent de converser avec Dieu régulièrement. Certaines femmes prient à certaines heures précises de la journée comme au lever, au coucher, lorsqu'elles se réveillent la nuit ou à l'aube, avant de manger et ainsi de suite. D'autres m'ont informé qu'elles priaient plutôt lorsqu'elles en ressentaient le besoin. Les prières permettent aux individus de se centrer sur eux-mêmes, sur leur relation avec le Seigneur et ainsi préparent leur cœur à recevoir la Parole de Dieu. Plusieurs de mes informatrices considéraient en effet les prières et les louanges à Dieu comme de la « nourriture de l'âme ».

## **Écoute d'hymnes et chants**

De plus, il est assez fréquent que les femmes écoutent des hymnes pentecôtistes chez elles, que ce soit pour accompagner leurs tâches ménagères comme la cuisine, le ménage, le lavage ou encore pour le plaisir de chanter sur les musiques entraînantes. Les hymnes sont généralement joués à plein volume possiblement dans l'idée que les paroles, reflétant la parole de Dieu, rejoindront les non-convertis. Les femmes expliquent qu'en écoutant les hymnes à plein volume ainsi qu'en chantant à tue-tête, elles parviennent plus aisément à ressentir la présence de Dieu. Les paroles des hymnes sont généralement orientées vers l'expérience de l'Esprit-Saint, l'amour porté au Seigneur ainsi que le triomphe face aux difficultés grâce à l'aide de Jésus. Les femmes se reconnaissent donc à travers les paroles et ont l'impression de chanter leur amour à Dieu.

## **Télévision**

Les femmes disposant d'une télévision à leur domicile assistent en général à plusieurs cultes diffusés sur les différentes chaînes brésiliennes proposant du télévangélisme. Grâce à l'exploitation colossale des médias par des congrégations comme l'IURD et l'IMPD, il est en effet possible d'assister à des cultes évangéliques dans le confort de son salon sept jours sur sept. L'écoute de ces cultes télévisés entretient l'imaginaire spirituel des individus, car y sont performés des rituels de guérison spectaculaires, des exorcismes impressionnants ainsi qu'une multitude de témoignages de gens ordinaires ayant triomphés d'obstacles divers grâce à l'appui

de Dieu ou ayant fait des gains monétaires fulgurants attestant de la présence et du pouvoir de l'Esprit-Saint.

Ces chaînes évangéliques diffusent également plusieurs téléromans véhiculant des valeurs concordant avec leur doctrine pentecôtiste, divers messages en relation avec la parole de Dieu ainsi que des éléments historiques issus de la Bible. Ces téléromans sont extrêmement populaires auprès des femmes de la réserve, et ce, autant pour les femmes *crentes* que celles qui ne le sont pas. Le fait d'assister à ces émissions régulièrement contribue à renforcer l'assimilation de valeurs *crentes*. Par exemple, plusieurs de ces téléromans sont très centrés sur l'importance de la famille, de la relation intime avec Dieu des personnages principaux, du dévouement à la cause de Dieu, de la résistance aux diverses tentations du Diable et ainsi de suite. Les personnages qui parviennent à vaincre les obstacles sont généralement des individus emplis d'amour, fortement appuyés par Dieu et leur famille.

### **Langage évangélique**

Lorsque des Kaingang *crentes* se croisent dans les rues du village, au lieu de se saluer de manière ordinaire, soit « *Oi! Tudo bem?* » l'équivalent de « Salut! Ça va ? », ils se saluent « *paz do Senhor, irmã(o)* » ce qui signifie « paix du seigneur, sœur (ou frère) », reconnaissant ainsi qu'ils appartiennent à la même famille *crente*.

De plus, il est assez simple d'identifier lorsque des femmes pentecôtistes discutent ensemble puisqu'elles modifient légèrement leur manière de parler en utilisant un « parler *crente* », c'est-à-dire qu'elles fusionnent la manière dont elles parlent lorsqu'elles louangent ou prêchent la Parole du Seigneur à leurs conversations banales. Ainsi, elles lancent des « *gloire à Dieu!*<sup>134</sup> » et des « *mon Dieu du ciel!*<sup>135</sup> » à profusion tout en parlant avec une rythmique caractéristique des sermons et des prières faites à l'église. Selon mes observations, les hommes *crentes* avaient moins tendance à adopter cette manière de converser entre eux même s'il leur arrivait de jeter un « *gloria Deus!* » de temps à l'autre. En modifiant ainsi leur manière de parler lorsqu'elles communiquent entre elles, les femmes créent un espace où la frontière entre le religieux et le profane devient poreuse traduisant l'omniprésence du religieux dans la sphère quotidienne pour

---

<sup>134</sup> « Gloria Deus! ».

<sup>135</sup> «Meu Deus do cel!».

les pentecôtistes. L'adoption de ce « parler *crente* » rituel engendre également un sentiment de *communitas*, concept d'abord mis en évidence par l'anthropologue Victor Turner (1969) qui signifie une sensation de solidarité, de partage collectif, mais surtout « d'être ensemble » rendu propice grâce au contexte rituel et pouvant être expérimenté lors d'événements ou de rassemblements.

### **Conversations et rencontres informelles**

Pour les femmes n'ayant pas d'emplois, ce qui est le cas de beaucoup d'entre elles, l'activité la plus commune consiste à converser avec des connaissances, des amis ou de la famille tranquillement en partageant du *chimarão*<sup>136</sup>. Suite à la conversion, plusieurs de ces connaissances sont également des *crentes*, que ce soit des membres de leur propre ministère ou d'autres. Lors de ces rencontres informelles, les femmes discutent souvent de leurs problèmes, se rassurent et se supportent en se rappelant que Dieu est là pour les soutenir, mais abordent également des sujets plus légers comme de potiner sur les membres de la communauté kaingang ayant accepté Jésus récemment et de ceux connaissant des problèmes de santé ou personnels qui bénéficieraient, selon elles, d'accepter Jésus dans leur vie.

Ces conversations ont parfois lieu simplement entre deux femmes et lorsque ces dernières sont vues en pleine discussion, elles sont parfois rejointes par d'autres. Il arrive également qu'un groupe de femmes se rencontre de manière impromptue avant ou après un culte ou encore lorsqu'elles décident d'aller visiter et converser ensemble avec un individu en particulier<sup>137</sup>. Soulignons que les femmes ne visitent pas exclusivement d'autres femmes *crentes*, mais également des catholiques. Toutefois, lorsque plus d'une femme pentecôtiste se retrouvent dans un cercle de conversation, les discussions prennent inévitablement un tournant orienté vers les bienfaits découlant de la présence de Jésus dans sa vie. Plus les femmes sont « reconnues » dans la communauté *crente* du village, que ce soit à cause de leurs dons, de leur statut dans leur église, de leurs sermons ou encore de leur participation au développement de la communauté *crente*, plus elles effectuent ce genre de visites. En fait, il fait partie des tâches des missionnaires et des femmes de pasteurs (ou de *presbítero*) de converser avec un maximum de personnes et de

---

<sup>136</sup> Maté en portugais.

<sup>137</sup> C'est généralement le cas lorsqu'elles décident de visiter des femmes habitant en marge du village pour lesquelles les églises sont difficiles d'accès ou des femmes très âgées qui se déplacent difficilement.

prêcher la parole de Dieu pour offrir du support aux fidèles. Ces dernières sont donc pratiquement constamment en train de réaliser des visites. Les gens se déplacent également chez ces femmes pour discuter avec elles lorsqu'ils vivent des difficultés et il est assez fréquent qu'elles reçoivent des invitations pour aller prier et bénir des individus à leur domicile. Les femmes qui possèdent des dons de guérison, les missionnaires et les femmes de pasteur ou de *presbítero* sont donc très souvent conviées à venir prier, exercer leurs dons de guérison ainsi que donner des conseils et du support. Ces visites permettent une circulation des *crentes* dans le village de même que dans l'ensemble de la réserve et d'ainsi raviver la Parole de Dieu dans le quotidien de l'unité domestique.

De plus, les femmes se rencontrent afin de cuisiner collectivement lors de l'organisation de *churrasco* ou de repas pour les fêtes ou les congrès. Ce sont également bien souvent les femmes qui sont responsables de l'entretien de l'église. Si plusieurs femmes de pasteur le font seules, dans quelques églises, c'est une activité que les femmes *obreiros* réalisent ensemble<sup>138</sup>. À travers ces rencontres informelles, les liens entre les différentes sœurs de la communauté pentecôtiste du village se raffermissent, ce qui contribue à renforcer le sentiment d'une communauté familiale où le père protecteur est Dieu.

### 5.2.3 Rencontres formelles de femmes

En plus de rencontres informelles, certaines églises du village Sede organisent également des rencontres officielles pour les femmes de leur congrégation dans le but de discuter de divers problèmes soulevés par ces dernières et tenter de trouver des solutions. Ces rencontres peuvent prendre plusieurs formes et leur fréquence varient selon les ministères. Par exemple, l'église *Brasil para Cristo* organise une rencontre ou un souper de femmes à chaque mois ou à tous les deux mois tout dépendant des besoins. À l'église *Assembléia de Deus*, quelques rencontres annuelles pour les femmes sont organisées par l'église siège régionale afin de traiter de différentes problématiques, du rôle des femmes ainsi que des valeurs de la femme. Lors de ces rencontres, le pasteur président et sa femme se déplacent donc jusqu'au village Sede pour aborder ces thématiques. La dirigeante du *círculo de oração* de l'*Assembléia de Deus : Cristo é a Solução* met également en place des rencontres officielles pour les femmes kaingang de la

---

<sup>138</sup> C'est le cas des églises Rei da Gloria, Gideão Missionária et Templo do Senhor.

congrégation à une ou deux reprises par année. Dans les églises *Segura nas Mãos de Deus* et *Gideão Missionária*, des rencontres formelles de femmes sont également réalisées à l'occasion, lorsque les femmes des pasteurs en sentent la nécessité.

Au sein de chacun des ministères, un congrès du *círculo de oração* est également organisé annuellement à l'église siège régionale, soit à l'extérieur de la réserve, regroupant les femmes de toutes les églises affiliées à leur église siège. Ces congrès sont préparés et organisés uniquement par des femmes et abordent des sujets portant sur les valeurs pentecôtistes, les rôles des femmes et des hommes, différentes manières d'affronter les épreuves de la vie, etc.

Les nombreux rituels et activités réalisés par les femmes du village, en lien avec leur investissement dans la communauté *croyante* ainsi que leur consécration à la Parole de Dieu, mettent en évidence les adaptations quotidiennes dont les femmes font preuve après avoir accepté Jésus. McGuire (2008a) désigne d'ailleurs le pentecôtisme comme une « lived religion ».

### **5.3 Dieu, toujours présent**

Nous avons constaté dans la section précédente que suite à la conversion, les femmes organisent leurs activités quotidiennes en fonction de leur nouvelle dévotion au Seigneur. En effet, à partir du moment où un individu « accepte Jésus », celui-ci accepte que Jésus entre dans sa vie, c'est-à-dire que Jésus soit toujours présent auprès de lui. Si le fait d'être perpétuellement accompagnées par la présence de Dieu peut être une incroyable source de confort, l'omniprésence du divin entraîne également une soumission des fidèles à l'autorité souveraine attribuée à Dieu et par conséquent aux enseignements de la Bible ainsi que la Parole de Dieu. Je m'attarderai donc ici à quelques transformations issues de la présence au côté des femmes.

#### **5.3.1 Adaptations personnelles**

Les femmes justifient le fait d'abandonner certaines habitudes ou d'en adopter d'autres en raison de la présence continue de Jésus qui est toujours « là », un peu comme s'il les « surveillait » constamment. Les différentes informatices expriment régulièrement qu'elles cherchent à ne pas humilier Jésus, à lui plaire et c'est pourquoi elles effectuent certaines transformations dans leur vie. Il sera question ici des adaptations aux contraintes générées par la présence de Dieu aux côtés des femmes.

## Changement au niveau physique

Pour de nombreuses femmes, l'un des changements les plus notables de leur nouvelle vie est la modification de la manière dont elles se présentent et s'habillent, soit le fait de ne plus pouvoir porter de pantalons, de shorts, de camisoles ou même de maquillage et de bijoux tout dépendant des règles imposées par la doctrine de leur église. Comme il a été mentionné au chapitre précédent, les églises plus conservatrices sont bien entendu plus contraignantes sur ce point que les églises tenant une doctrine plus libérale. Dans la plupart des cas, les femmes *crentes* du village expliquaient qu'elles modifiaient la manière dont elles se présentaient, car à présent Jésus était toujours à leur côté et qu'elles auraient donc honte de s'habiller de manière vulgaire sous l'œil de celui-ci. Ainsi, même les femmes d'églises plus libérales affirmaient modifier un minimum leur apparence physique suite à la conversion pour ne pas déplaire à Dieu.

On doit laisser Dieu choisir ce qu'on porte, on doit porter ce qui lui plaît<sup>139</sup>.  
(Iris)

Je ne sentirais pas bien si j'étais croyante et que je ne me conformais pas. Je ne me sentirais pas bien si une sœur arrivait et que j'avais une jupe courte, pas de manches, et qu'elle me dit « paix du Seigneur ma sœur! ». Comment est-ce que je peux répondre « paix du Seigneur »? On doit se conformer à la parole du Seigneur. La Bible dit que si une femme n'est pas bien habillée et souhaite la paix du Seigneur, la paix revient toute pour elle!<sup>140</sup> (Claudete).

Afin de justifier ces nouveaux changements marqués au niveau du corps, les femmes se réfèrent inmanquablement à la Bible. Elles insistent également sur l'importance de montrer ainsi la différence entre le peuple *crente* et les non-convertis, n'étant pas encore sauvés. Les discours laissent transparaître leur fierté d'exposer corporellement leur capacité à se conformer à la volonté de Dieu, faisant ainsi d'elles de bonnes « femmes de Dieu », des femmes saintes.

La Bible dit qu'on doit se vêtir comme des femmes saintes, nous devons montrer notre différence, notre sentiment avec notre Jésus <sup>141</sup> (Paulete)

J'aimais bien porter des shorts courts, mais je ne les utilise plus. On doit cacher notre corps, ce n'est pas bien de le montrer. Je ne m'ennuie pas de porter des

---

<sup>139</sup> Ma traduction du portugais. Entrevue réalisée le 15 août 2015.

<sup>140</sup> Ma traduction du portugais. Entrevue réalisée le 18 août 2015.

<sup>141</sup> Ma traduction du portugais. Entrevue réalisée le 10 septembre 2015.

pantalons parce que dans la Bible c'est écrit que Jésus ne voit pas ma honte à travers mes vêtements. On doit se séparer des mondains.<sup>142</sup> (Monica)

On ne peut pas se couper les cheveux parce que les cheveux sont le voile de la femme, la beauté de la femme. On ne peut pas montrer notre honte, c'est écrit dans la Bible.<sup>143</sup> (Beatriz)

Cette phrase « nous ne pouvons pas montrer notre honte » est l'une des justifications les plus communes faisant référence à une interprétation de l'histoire d'Adam et Ève. Les femmes expliquent que Dieu avait défendu à Adam et Ève de consommer le fruit de l'arbre de la connaissance du bien et du mal. Il est écrit dans la Bible (Genèse 3 :7) que suite à la consommation de la pomme, fruit de cet arbre, ils surent qu'ils étaient nus et eurent immédiatement honte, se couvrirent les parties intimes, sachant désormais que la nudité représentait le mal et le péché. Lorsqu'elles donnent cette explication, les femmes ajoutent que Dieu n'approuvait pas cette manière de se vêtir et il leur fit donc des vêtements en peaux pour se couvrir davantage. C'est pourquoi les femmes *crentes* persistent à penser qu'il faut couvrir leur honte, leur nudité, pour plaire à Dieu, car ce dernier est non seulement partout à la fois, mais il voit également tout, elles ne peuvent rien lui cacher.

Par ailleurs, il fut intéressant de constater que certaines femmes justifiaient le port de jupes avec un retour à une manière de s'habiller plus naturelle, plus ancestrale. En effet, bien que cette manière de penser soit loin d'être généralisée, trois femmes ont souligné qu'à l'époque des anciens, les femmes portaient des jupes, ne portaient pas de maquillage et se laissaient pousser les cheveux comme s'ils savaient déjà que les Blancs apportaient « l'ennemi » avec eux. Iris, la femme du *presbítero* de l'église *Templo do Senhor*, une église stricte qui rejette pourtant fortement tout ce qui est lié à la cosmologie kaingang s'exprime :

Quand j'ai été élevée, je n'ai jamais mis ce type de vêtement (des pantalons). Dans le temps des anciens, il n'y en avait pas. Les femmes ne se coupaient pas les cheveux comme ça, elles se laissaient pousser les cheveux, c'était très beau. Ma mère ne nous laissait pas mettre ces vêtements, elle ne nous laissait pas se peindre les ongles. Dieu sera fâché, elle nous disait! Personne n'utilisait ces choses avant. C'est après que soient passés les blancs, les femmes allaient voir les choses qu'ils avaient. Les gens ont commencé à vouloir utiliser les

---

<sup>142</sup> Ma traduction du portugais. Entrevue réalisée le 13 septembre 2015.

<sup>143</sup> Ma traduction du portugais. Entrevue réalisée le 20 septembre 2015.

choses qu'ils utilisaient. L'ennemi peignait déjà les visages des jeunes filles. La Bible dit qu'on doit suivre la Parole de Dieu, qu'on ne peut pas utiliser ces vêtements.<sup>144</sup>

Ce discours révèle évidemment une interprétation du passé manifestement empreinte de la vision du monde pentecôtiste. Il est intéressant de constater qu'elle se sert de références à la doctrine pentecôtiste et à la Parole de Dieu pour justifier la supériorité du mode de vie qu'observait leur peuple avant le Contact. Ce contact est encore aujourd'hui un sujet sensible et de nombreux Kaingang associent plusieurs de leurs problèmes actuels, comme la montée de l'alcoolisme et de la drogue, aux « Blancs » qui auraient ainsi fait entrer l'Ennemi. De plus, plusieurs pasteurs de la réserve soulignent de manière récurrente lors des sermons que les autochtones sont privilégiés par Dieu, car ils vivent de manière simple et modeste comme le faisait son fils Jésus, renforçant ainsi également l'idée que les anciens avaient un mode de vie « concordant avec la volonté du Seigneur ».

Une certaine transformation marquée dans le corps semble être considérée comme primordiale pour attester sa soumission à la parole de Dieu, particulièrement pour les femmes provenant d'églises dont la doctrine est assez conservatrice. La distinction au niveau corporel entre les *crentes* et le « monde », qu'elles caractérisent même parfois d'*immonde*, contribue à la formation et au renforcement de l'identité pentecôtiste ainsi qu'au sentiment d'appartenance à une communauté privilégiée distinguant le Bien et le Mal.

### **Ne pas dire du mal des autres**

Un autre élément revenant inmanquablement dans le discours des participantes était le fait que, depuis la conversion, elles s'efforçaient de ne pas insulter qui que ce soit et de ne pas dire du mal des autres, car Dieu l'entendrait, ce dernier aurait honte d'elles et se mettrait en colère. La présence constante de Dieu auprès des femmes les incite donc à faire davantage preuve d'autocensure à l'endroit de mauvaises pensées qu'elles peuvent entretenir envers d'autres individus, mais surtout à ne pas verbaliser ces mauvaises pensées. En conséquence, elles enseignent très tôt à leurs enfants à faire de même et à ne pas offenser les membres de leur entourage.

---

<sup>144</sup> Ma traduction du portugais. Entrevue réalisée le 13 septembre 2015.

Mes pensées sont seulement pour le bien, on ne peut pas parler en mal, ce qu'on dit doit aller en accord avec Dieu <sup>145</sup> (Doriana,)

Quand on sert Dieu, on ne peut pas parler comme ça (en mal) des passants. On doit se surveiller! S'assurer de ne pas insulter, servir Dieu est bien difficile! [...] Ils ont commencé à me conseiller (à l'église), je demandais à rendre des comptes (quand les gens disaient du mal d'elle), mais j'ai arrêté! Il y a beaucoup de gens qui parlent en mal de notre vie, mais maintenant ça passe dix pieds par-dessus la tête! Parce que ça n'a pas à arriver ici. Parfois, on est dans un groupe et ils disent des choses qui ne se disent pas. On doit se surveiller!<sup>146</sup> (Elana).

Plusieurs femmes ont d'ailleurs ajouté qu'à force de se contrôler, de s'empêcher de dire du mal, leur âme était devenue beaucoup plus bienveillante.

### 5.3.2 Transformation interne

Les informatrices se considèrent également transformées dans leur manière d'être et de se sentir. Celles-ci affirment avoir changé d'attitude par rapport à leur vie d'avant la conversion et estiment entretenir de meilleurs sentiments en rapport à elles-mêmes grâce à l'influence que Dieu tient dans leur vie. En effet, les femmes décrivent être bien plus heureuses, être plus en paix avec elles-mêmes, éprouver moins de peur, se sentir plus patientes, moins se mettre en colère qu'auparavant, être moins irritées, être plus sûres d'elles-mêmes, plus heureuses, plus reconnaissantes, etc.

Quand nous étions dans le monde, il n'y avait pas cette paix. Avant d'accepter Jésus, nous n'avions pas de paix, de joie dans notre cœur, mais après Jésus nous a mis dans le cœur de la paix et de la joie. [...] J'étais une femme très triste, j'ai pensé souvent à m'enlever la vie, mais Dieu nous a transformés, nous a fait tout neuf. Après, il avait tant d'amour pour nous.<sup>147</sup> (Paulete)

C'est l'amour de Dieu qui les transforme. Les femmes se sentent aimées par Dieu et souhaitent transmettre cet amour aux gens qui les entourent afin que l'amour de Dieu les transforme à leur tour. Ce nouvel état d'esprit a des répercussions bénéfiques sur plusieurs aspects de leur vie, car elles sont plus agréables à vivre et en conséquence entrent moins en conflit avec des membres

---

<sup>145</sup> Ma traduction du portugais, entrevue réalisée le 22 août 2015

<sup>146</sup> Ma traduction du portugais, entrevue réalisée le 28 août 2015

<sup>147</sup> Ma traduction du portugais. Entrevue réalisée le 4 septembre 2015.

de leur famille ou de la communauté kaingang, elles sont moins susceptibles, donc moins affectées par les potentiels commentaires déplaisants ou insultants, et ainsi de suite.

### 5.3.3 Sécurité

Plusieurs participantes ont souligné le sentiment de sécurité qui les accompagnait depuis la conversion. Elles sentent ainsi une nouvelle tranquillité d'esprit par rapport aux défis potentiels de tout genre que la vie peut mettre sur leur chemin, car elles ont la conviction que « rien n'arrive sans la volonté de Dieu <sup>148</sup> ». Cette nouvelle assurance est constamment renforcée par les nombreux témoignages d'adeptes ayant passé au travers d'embûches grâce au soutien de Dieu.

Le discours des femmes met en évidence le fait qu'elles ressentent la présence de Dieu auprès d'elles comme un père protecteur. Elles soutiennent que Dieu les accompagne à chacun de leurs pas et ne quitte pas leurs côtés : « Dieu marche à mes côtés <sup>149</sup> », « Dieu sort de la maison avec moi <sup>150</sup> », « Dieu est toujours à mes côtés quand j'ai besoin <sup>151</sup> », « Des fois, quand je marche, je sens qu'il est avec moi, dans la rue il avance avec moi, marche avec moi, m'empêche de faire des accidents. <sup>152</sup> ». Gardons en mémoire la crainte importante que les femmes du village font face aux dangers de se déplacer seules en soirées et même pour certaines de se déplacer à l'extérieur de la réserve non accompagnées. L'omniprésence du Seigneur les rassure et les calme. Si les femmes continuent à se promener accompagnées le soir, plusieurs déclarent toutefois sortir plus souvent de leur domicile qu'auparavant, se sentant fortifiées par la présence de Dieu.

De plus, quelques femmes ont mentionné le sentiment de sécurité lié au fait d'être à présent « assurées » d'être sauvées et de ne pas se rendre en enfer suite à la mort, ce qui les rassurait grandement parce que c'était une pensée qui les gardait parfois éveillées la nuit. Claudete insiste :

---

<sup>148</sup> Nada acontece sem a vontade de Deus

<sup>149</sup> Deus ta eteto comigo

<sup>150</sup> Deus sai de casa comigo

<sup>151</sup> Deus ta sempre do meu lado queto eu preciso.

<sup>152</sup> As vezes, eu to eteto, eu sento a presencica de Deus, ele vai na rua comigo, eta comigo, me leva dos acidententes.

Ma vie est bien meilleure maintenant parce que j'ai une sécurité. Je me sens en sécurité. Je n'ai plus peur de mourir. La Bible dit qu'il y a un chemin vers le paradis et un autre chemin très ardu, mais en étant croyant, on va directement au paradis pour se reposer. C'est très bon, on a une assurance, on sait que rien ne nous arrive sans la permission de Jésus. Maintenant, je suis certaine d'être sauvée et c'est très bon! Avant, j'avais toujours peur de mourir, je disais à mon époux « je vais mourir ». Je savais dans mon cœur que si je mourais, j'irais directement en enfer.<sup>153</sup>

La certitude de salut face à la mort, le support du Seigneur face à différents obstacles de la vie ainsi que la perception de l'omniprésence de Dieu dans leur vie contribuent à renforcer le sentiment de sécurité et de protection.

## 5.4 Soutien

Une des dimensions les plus positives de la vie des femmes *crentes* est incontestablement le fort support auquel elles ont accès, tant de la part de la communauté pentecôtiste, mais également venant de Dieu.

### 5.4.1 Relation avec Dieu

Comme il a été abordé dans le cadre conceptuel, la relation étroite et personnelle avec Dieu est l'un des éléments majeurs par lequel les pentecôtistes se caractérisent. Les femmes s'entretiennent continuellement avec Dieu, lui posent des questions, lui font des requêtes et affirment que Dieu leur répond. Ces dernières disposent de plusieurs moyens d'entrer quotidiennement en contact avec le divin, soit à travers les jeûnes, la méditation, le chant, la prière, etc. Certaines femmes affirment donc prier dans le but de ressentir la présence de Dieu, ce qui se produit uniquement si certaines conditions sont établies. « Quand on prie, il faut chercher, il faut se consacrer, jeûner, sinon tu ne ressens pas la présence de Dieu<sup>154</sup> » (Beatriz). D'autres disent commencer à prier lorsqu'elles sentent sa présence afin mieux entrer en communion avec lui. Les femmes expliquent également que le Seigneur peut entrer en contact avec elles de bien des manières, à savoir à travers les rêves, les visions, il peut user d'une voix qui résonne dans leur esprit, mais il peut aussi se manifester lors du parler en langues.

---

<sup>153</sup> Ma traduction du portugais. Entrevue réalisée le 18 août 2015.

<sup>154</sup> Ma traduction du portugais. Entrevue réalisée le 18 septembre 2015.

Les informatrices insistent vraiment sur le fait que Dieu les soutient dans les moments difficiles même quand elles ne reçoivent d'aide de personne d'autre. « Si j'étais restée catholique, je n'aurais jamais laissé tomber l'alcool parce que je n'avais pas Jésus dans mon cœur. C'est lui qui m'a donné la force d'arrêter<sup>155</sup>.» (Claudete). Le Seigneur procure également un sentiment de soutien particulier aux femmes plus âgées de même que les veuves qui se sentent souvent très seules surtout celles qui n'habitent plus avec leurs enfants. Paulete raconte comment Jésus l'a aidé à passer au travers de la mort de son mari :

Si ce n'était pas de Dieu, qui sait peut-être que je ne serais plus ici. Quand Jésus a emmené mon époux, j'avais l'impression que tout était terminé, j'avais l'impression d'être minuscule, ça a été le moment le plus difficile de ma vie. Je ne pensais pas vaincre, j'avais l'impression que mes forces m'avaient laissée. J'ai dit à Dieu: qu'est-ce que je vais faire? Je lui ai demandé de me donner la force parce que je ne pouvais pas vaincre seule. Un jour, je parlais avec Dieu à l'aube et j'ai vu un ange arriver qui m'a dit « Pourquoi est-ce que tu penses que tu ne vas pas vaincre, que tout est terminé? Je vais t'aider, je vais te donner de la force, je vais te relever, tu vas faire mon œuvre ». Il a dit que d'ici huit jours je vais faire un grand miracle suite à tes prières. Quelques jours plus tard, une femme est venue me voir parce son bébé ne se réveillait plus, il paraissait mort. J'ai prié pour lui et je l'ai béni. Presque aussitôt, le bébé s'est réveillé et a commencé à pleurer. J'ai alors compris que Dieu est le meilleur ami dans l'heure la plus difficile, c'est un père, il est rempli d'amour, il est tout<sup>156</sup>. (Paulete)

En raison de la forme de soutien qu'il procure, certaines considèrent Dieu comme un père en qui elles ont confiance et qui leur donne de l'amour, d'autres le décrivent comme un ami. Pour certaines, la relation avec Dieu et l'expérience de la foi est très proche d'une relation amoureuse. L'Esprit-Saint deviendrait ainsi une sorte de super compagnon ou mari qui démontrerait de l'amour et de l'affection envers les femmes que leurs vrais partenaires négligent ou leur font violence (Chesnut 2003). Pour plusieurs femmes, Dieu remplit tous ces rôles. La présence et le support de Dieu représentent pour plusieurs un avantage insurpassable à être *crente*.

#### **5.4.2 Communauté de frères et sœurs**

En plus du soutien de Dieu, les femmes *crentes* bénéficient également d'un soutien considérable de leurs *sœurs* pentecôtistes. Elles développent en effet un fort sentiment subjectif

---

<sup>155</sup> Ma traduction du portugais. Entrevue réalisée le 18 août 2015.

<sup>156</sup> Ma traduction du portugais. Entrevue réalisée le 13 septembre 2015.

d'appartenance à la famille *crente* tout particulièrement avec leurs *sœurs* avec qui elles développent des liens très étroits. Elles apprennent notamment à connaître et à faire confiance à leurs *sœurs* à travers les nombreuses conversations informelles réalisées quotidiennement. Ces sœurs sont donc toujours disponibles à leur venir en aide lorsqu'elles vivent des situations difficiles. Le soutien de la communauté peut prendre des formes diverses allant de la simple écoute, à l'échanges de services, les prières collectives, les interventions, de la protection jusqu'à des formes de soutien plus personnalisées comme lors de crises familiales ou de la perte d'un proche.

Les *frères*, soit les hommes de la communauté *crente*, peuvent également leur offrir du soutien, mais c'est généralement suite à une requête venant de la part des femmes de la congrégation. À titre d'exemple, Violeta, une femme très âgée approchant du centenaire participait régulièrement aux cultes de l'église *Rei da Gloria* avant de subitement cesser toute visite. Les femmes du *círculo de oração* de cette église commencèrent donc à s'inquiéter, car elles ne l'avaient que très peu aperçue sortir de son domicile récemment. Cinq femmes décidèrent donc de rendre visite à Violeta pour discuter afin de déterminer si elle avait besoin de leur aide. Elles apprirent ainsi qu'un des voisins de Violeta habitant sur la route de l'église avait récemment acquis un nouveau chien qu'elle considérait très agressif et dont elle avait très peur. Elle ne sortait donc plus beaucoup de chez elle, surtout en soirée, car elle avait très peur que le chien la morde féroce ment sans que personne ne s'aperçoive de rien. Les femmes du *círculo de oração* discutèrent donc avec les hommes de leur congrégation et il fut donc établi qu'un homme irait toujours chercher Violeta chez elle avant chaque culte, puis la raccompagnerait jusque chez elle à leur terme. Le voisin fut également mis au courant afin que le chien soit davantage surveillé.

L'atmosphère des cultes ainsi que les nombreux témoignages incitent les adeptes à s'ouvrir à la communauté au cours des cérémonies au sujet des problèmes qu'ils peuvent rencontrer. Les rencontres formelles et informelles contribuent également de manière considérable au sentiment de soutien, mais aussi à la mise en place d'outils permettant la résolution des différents problèmes. Ce sont des moments où les femmes ont une voix, peuvent donner libre cours à leur détresse et parler de ce qu'elles vivent. Ces rencontres représentent la seule véritable structure d'aide pour les femmes mise en place dans le village. En acceptant le Seigneur dans leur vie, les

femmes du village s'insèrent dans une communauté forte de ses liens étroits et de son support constant avec laquelle elles partagent leur amour et leur relation intime avec Dieu.

## **5.5 Des répercussions ne se limitant pas à la réserve**

Il sera présenté dans cette section les conséquences des transformations décrites précédemment sur la relation et l'exposition des femmes à la sphère publique et ce, non seulement à l'intérieur, mais aussi à l'extérieur de la réserve.

### **5.5.1 Perception externe des femmes *crentes***

Nous avons constaté que les informatrices connaissent maintes transformations affectant plusieurs aspects de leur vie. Ces femmes sont persuadées que ces transformations sont visibles et par conséquent qu'elles sont perçues par l'Autre d'une manière différente d'avant leur conversion. Comme j'ai très peu eu la chance de côtoyer des Kaingang non *crentes*, je m'attarderai ici à la façon dont les informatrices ont l'impression d'être perçues par les communautés qu'elles côtoient.

#### **La communauté kaingang**

Plusieurs femmes ont souligné qu'elles estimaient que la communauté kaingang semblait percevoir qu'elles avaient changées, qu'elles étaient de meilleures personnes et qu'ainsi elles étaient plus respectées. Lorena affirme :

Ça a changé, parce que je vois la manière dont les gens parlent de nous, nous regarde, ils perçoivent qu'on change. On parle aussi de la manière que ça change nos vies (alors ils savent)<sup>157</sup>.

Cette nouvelle sensation de respect est d'autant plus forte chez les femmes qui buvaient excessivement avant la conversion et qui se sentaient auparavant exclues de plusieurs cercles. Elles s'étonnent alors que dorénavant de nombreux individus qui ne leur adressaient jamais la parole par le passé s'intéressent à présent à leur opinion :

Avant on buvait, on fumait, on allait aux danses, on semait la confusion, aujourd'hui non, il n'y a personne pour passer des commentaires sur nous,

---

<sup>157</sup> Ma traduction du portugais. Entrevue réalisée le 25 septembre 2015.

seulement des bons commentaires. Maintenant les gens viennent pour prendre du *chimarão* chez nous, on n'avait pas ce plaisir, tu sais.<sup>158</sup> (Suelen)

Je buvais beaucoup et dans cette communauté ici, personne ne me lançait même un regard, parce qu'ils voyaient déjà que j'étais une soûlonne. Maintenant, je crie de loin « paix du seigneur, sœur! », la tête haute, je n'ai pas honte, après que j'ai accepté Jésus ça a nettoyé. [...] Avant quand je voulais converser avec les gens, ils s'enfuyaient de moi, ne voulait pas m'écouter, si j'arrivais dans un endroit, ils se dispersaient, ils savaient que j'étais soûle. L'autre jour j'étais au poste (de santé) et je parlais avec les gens, on riait ensemble et personne ne s'est enfui. Je l'ai raconté à Pedro (son mari) en revenant, ils m'écoutaient, avant personne ne m'écoutait.<sup>159</sup> (Claudete)

Ce respect donne l'impression à ces femmes d'être enfin vues, d'avoir de la valeur et d'être finalement incluses dans la communauté où elles occupaient auparavant une place marginalisée, ce qui génère des sentiments d'inclusion et de bonheur.

### **À l'extérieur de la réserve**

Il existe encore énormément de discrimination faite à l'égard des autochtones au Brésil qui sont souvent intimidés et marginalisés dans les villes (Langdon 2005). La plupart des participantes perçoivent cependant bien plus de respect de la part des Brésiliens à l'extérieur de la réserve depuis qu'elles se sont converties :

Même au travail, dans l'autobus aussi, on voit une différence, même en ville, il y a beaucoup plus de respect. (Laura)

Je vois une différence. Les jeunes ne m'appelaient pas beaucoup parce que j'étais autochtone (quand elle habitait à l'extérieur de la réserve durant son enfance). Maintenant, la société t'accepte plus, surtout nous qui avons un travail à l'église. Quand tu vas à l'extérieur, ils savent que tu es évangélique, tu es moins discriminée parce que tu es autochtone<sup>160</sup>. (Marta)

Elles perçoivent bien moins de discrimination entre les « blancs » et les autochtones, mais plutôt une nouvelle distinction entre le peuple *crente* et les non-*crentes*. Leite et Birman (2000) proposent également que dans le contexte brésilien, le pentecôtisme possède effectivement un effet égalisateur et antiraciste, car l'Esprit-Saint « ne voit pas les différentes couleurs de peau ». En proclamant l'égalité de tous devant les dons de l'Esprit-Saint, le pentecôtisme crée d'une

---

<sup>158</sup> Ma traduction du portugais. Entrevue réalisée le 18 août 2015.

<sup>159</sup> Ma traduction du portugais. Entrevue réalisée le 12 septembre 2015.

<sup>160</sup> Ma traduction du portugais. Entrevue réalisée le 15 août 2015.

certaine façon de nouvelles « normes éthiques universelles » propres à son mouvement reposant sur la responsabilité individuelle et l'engagement personnel (Boyer 2005). Cette sensation de respect de la part des communautés que les femmes côtoient contribue à renforcer le sentiment de fierté d'être *crente*, raffermissant ainsi leur identité pentecôtiste. La diminution de la sensation de marginalisation et de discrimination de la part de la société brésilienne peut également être influencée par l'intensification de la mobilité et des échanges entre les *crentes* à l'intérieur et à l'extérieur de la réserve.

### 5.5.2 Mobilité

En faisant partie d'une église pentecôtiste et en participant de manière active aux diverses activités de la communauté, les femmes ont généralement davantage l'opportunité de se déplacer, de circuler à l'intérieur du village et de la réserve ainsi que de voyager dans certaines des villes avoisinantes. Une nouvelle mobilité est donc suscitée à différents niveaux. Tout d'abord, les femmes circulent davantage entre les différentes églises du village, que ce soit pour la collaboration entre des églises, suite à l'invitation du *círculo de oração* ou simplement parce qu'elles aiment visiter d'autres églises les jours où la leur n'offre pas de culte. Elles se déplacent également plus à travers le village lorsqu'elles vont converser avec différentes femmes, que ce soit dans un objectif d'évangélisation ou simplement afin d'entretenir leurs relations *crentes*.

Ensuite, les femmes ont également davantage d'occasions de se déplacer dans les autres villages de la réserve Xapecó suite à la conversion. En effet, elles sont encouragées à visiter les églises des villages kaingang avoisinants lorsque le *círculo de oração* est convié à venir chanter, quand la femme du pasteur ou du *presbítero* est invitée à venir prêcher ou encore lorsque le pasteur reçoit une invitation et qu'il convie toute sa congrégation avec lui. Les femmes possédant des dons de guérison, les missionnaires ainsi que les femmes de pasteur (ou de *presbítero*) voyagent également assez régulièrement dans les divers villages de la réserve lorsqu'elles sont invitées à venir prêcher ou bénir certains individus. Puisque certains ministères offrent plus d'opportunités de contact avec la société brésilienne que d'autres en fonction des liens que ces églises entretiennent avec leur église-siège régionale à l'extérieur de la réserve. Certaines femmes ont donc l'occasion d'assister à des cultes dans les villes d'Abelardo Luz, Xanxerê, Xapecó et d'ainsi rencontrer des membres de ces églises. Quelques femmes de pasteurs ont même

mentionné avoir accompagné leur mari jusque dans les villes de Florianópolis, Joinville et Curitiba.

Pour un grand nombre de femmes, à moins que des membres de leur famille ne demeurent dans des régions éloignées, c'est à travers le pentecôtisme qu'elles sont amenées à voyager le plus loin. Si elles doivent se déplacer pour aller faire leurs courses ou payer leurs comptes dans le village de Bom Jesus ou parfois jusqu'à la ville de Xanxerê, les opportunités de visites des églises pentecôtistes génèrent une intensification ainsi qu'une diversification de la mobilité des femmes. Pour quelques femmes plus âgées déléguant les différentes tâches à réaliser en ville à leurs enfants, la participation aux congrès ou la visite de cultes à l'extérieur de la réserve sont les uniques occasions où elles sortent de la réserve. L'une des principales conséquences de cette mobilité accrue est évidemment l'expansion du réseau de relations sociales.

### 5.5.3 Réseau social

La conversion entraîne des répercussions considérables sur le réseau social des femmes kaingang. En prenant part au *círculo de oração* d'une église, les femmes se rapprochent de nombreuses nouvelles femmes et entretiennent notamment ces nouvelles rencontres grâce aux multiples conversations informelles dont il a été fait mention un peu plus haut. De plus, elles sont mises en contact avec des personnes vivant à l'extérieur de la réserve, quoique principalement des femmes, à travers les visites de cultes de leur église siège ainsi qu'à l'occasion de congrès de femmes<sup>161</sup>. Ces rencontres permettent aux femmes de fraterniser et d'apprendre à connaître des *crentes* de l'extérieur de la réserve et vice-versa. Plus les femmes sortent converser avec des individus divers ou sortent évangéliser, plus elles voient leur réseau social s'élargir : « Quand j'étais missionnaire et que j'allais converser avec les gens, on devenait amis ensuite, on commençait à converser et on restait avec de l'amitié. » Luciana.

Toutefois, bien que la majorité des femmes ait constaté un élargissement important de leur réseau social, quelques-unes notent qu'elles ont dû tirer un trait sur de nombreuses connaissances et ont même coupé les liens avec certains membres de leur famille à cause de leur mode de vie comportant des fêtes fréquentes et de l'alcool.

---

<sup>161</sup> La plupart des congrégations pentecôtistes organisent des congrès de femmes régionaux à l'église mère et parfois même nationaux au Brésil.

Je vois une différence jusqu'à ma famille (qui habite à l'extérieur de la réserve, à Florianópolis). Je ne les visite pas beaucoup parce qu'ils ne sont pas évangéliques et la fin de semaine ils font des fêtes et tout, et on ne peut pas participer. Je m'ennuie de ma mère, elle vient ici des fois, mais sinon on ne se mélange plus beaucoup<sup>162</sup>. (Suelen)

La conversion génère donc incontestablement une reconfiguration du réseau social. Les femmes développent de multiples relations pentecôtistes, mais doivent parfois s'éloigner d'anciennes connaissances si leurs activités sont trop poussées vers l'alcool.

## 5.6 Une santé garantie

Comme mentionné dans le chapitre précédent, la quête de guérison fait partie des principales motivations des Kaingang à se convertir au pentecôtisme. Suite à la conversion, le maintien d'une bonne santé est perçu comme un des bénéfices majeurs de la nouvelle vie de *crente*. Les femmes insistent sur le fait que si elles sont en santé, c'est grâce à Dieu. Beatriz l'exprime clairement :

Dieu m'a ouvert les portes, Dieu m'a donné la santé qui est importante à mon âge, il y a beaucoup de femmes de mon âge qui sont malades, qui ne peuvent même pas laver leur linge, je n'ai pas de problème de haute pression, de cholestérol, diabète. J'avais un problème de cœur et Dieu l'a guéri<sup>163</sup>.

Le maintien de sa santé et de celle de sa famille représente également une motivation importante à ne pas dévier du chemin du Seigneur. Paulete raconte qu'il y a quelques années, elle s'était « relâchée » un peu et n'était plus aussi dévouée à la cause de Dieu. La maladie de sa petite fille lui a rappelé ce qui se passerait si elle s'écartait davantage du chemin de Dieu. Le Seigneur lui a donc offert la santé perpétuelle de sa petite fille en échange de sa loyauté fortifiée:

Ma petite fille était vraiment malade, très blanche, un jour je suis revenue chez moi et elle était morte, tu sais [...]. On a couru à l'hôpital et parce qu'elle ne revenait plus. Je suis sortie de la salle, je pleurais et le médecin est venu me voir pour me dire qu'elle paraissait être partie. J'ai dit que je n'acceptais pas qu'elle meure. Je suis allée la voir, elle était vraiment mal, je l'ai prise par le bras et ça a duré quatre jours comme ça. Un jour le médecin est venu me voir et m'a dit que ma petite fille avait en plus un problème de cœur, mais elle n'avait jamais eu ça jusqu'à maintenant. À ce moment, j'ai eu une réelle rencontre avec Dieu. J'étais toute désespérée pour la petite. Le médecin a dit,

---

<sup>162</sup> Ma traduction du portugais. Entrevue réalisée le 12 septembre 2015.

<sup>163</sup> Ma traduction du portugais. Entrevue réalisée le 20 septembre 2015.

maintenant seulement un miracle peut la sauver. Je suis allé aux toilettes de l'hôpital et j'ai dit que connaissais déjà la parole de Dieu, que je le servais déjà et tout, mais j'ai demandé à Dieu de me montrer. Je pensais que c'était de ma faute, J'ai dit à Dieu que je voulais qu'il fasse un miracle dans la vie de ma petite-fille. J'ai alors senti une chaleur à ce moment. Dieu m'a dit : aujourd'hui ta fille sera guérie. J'ai fait une proposition avec Dieu : si nous n'avions plus besoin d'aller à l'hôpital de cancer de Florianópolis, il y aurait seulement lui, Dieu, dans ma maison pour le reste de ma vie. C'est pour ça que je ne peux pas sortir du chemin du Seigneur. Je me suis endormie pendant trois heures et c'est ma petite-fille qui m'a réveillé en m'appelant. Mon époux n'était pas *crente* et à partir de ce moment il s'est converti. Jusqu'à aujourd'hui ma petite-fille n'a jamais eu besoin d'aller à l'hôpital.<sup>164</sup>

Les femmes ayant des problèmes de santé gardent également espoir que Dieu les relèvera miraculeusement de la maladie au temps opportun. Ces dernières remettent leur vie entre les mains du Seigneur en ayant la conviction qu'il existe une raison supérieure inintelligible aux humains expliquant les aléas auxquels elles sont confrontées. Si elles ne sont toujours pas guéries, c'est donc la volonté de Dieu, car celui-ci tient un plan différent pour elles. Même lorsqu'elles ne connaissent pas de problème majeur, les femmes participent continuellement aux rituels de guérison ayant lieu à la fin de chacun des cultes, car elles soutiennent qu'il existe constamment un certain problème de santé ou une difficulté particulière à laquelle elles, ou un membre de leur entourage, font face et qu'il est donc toujours bon de demander à Dieu d'étendre son pouvoir de guérison sur elles ainsi que les gens qui les entourent.

De plus, les discours des femmes du village mettaient en évidence leur préoccupation particulièrement prononcée pour la santé des membres de leur famille. Selon Drogus (2001), la religiosité des femmes dans les communautés brésiliennes évangéliques est en effet principalement « other-oriented ». Chesnut (2003) avance également que si les hommes se tournent vers la guérison divine pour la résolution de leurs propres problèmes, il est beaucoup plus fréquent pour les femmes d'implorer les esprits pour des problèmes touchant leurs enfants, leur famille et leurs amis autant que pour elles-mêmes. Évidemment, cette tendance est renforcée par le rôle de la femme promu par le pentecôtisme, où cette dernière est vue comme une mère qui doit se charger du bien physique, mental et émotionnel de ses enfants. L'un des

---

<sup>164</sup> Ma traduction du portugais. Entrevue réalisée le 4 septembre 2015.

objectifs principaux des *círculo de oração* est effectivement de prier pour la communauté, disposant ainsi les femmes à agir comme les gardiennes et les bienfaitrices de cette communauté.

## 5.7 Discussion

Ce chapitre avait pour objectif d'exposer les transformations vécues par les femmes kaingang du village suite à la conversion au pentecôtisme ainsi que les adaptations auxquelles elles doivent faire face. L'analyse des résultats fait ressortir les changements les plus importants vécus par ces femmes à travers l'expérience de cette nouvelle religiosité. Évidemment, tous ces changements sont interreliés en plus d'être interdépendants et permettent de dresser un portrait global de l'expérience du pentecôtisme du point de vue des femmes kaingang du village Sede, expérience qui est perçue par ces dernières comme bien plus positive que négative.

Les adaptations liées au fait de se conformer, au niveau des pratiques et du comportement, à la doctrine pentecôtiste semblent les plus drastiques, mais génèrent selon les femmes beaucoup d'avantages. L'abandon d'habitudes associées avec le Vilain comme la boisson, que ce soit de la part de la convertie ou de son mari, engendre notamment une sensation de bien-être et de fierté, une réduction des conflits et de la violence dans la sphère privée, de meilleures relations familiales, un plus grand respect ainsi qu'une plus grande inclusion de la communauté kaingang de même qu'une réduction des dépenses. De son côté, l'adoption d'une nouvelle manière de se vêtir renforce l'identité *crente* et l'idée de distinction, de supériorité par rapport au reste du monde. La conversion implique également une intensification de la participation et de l'engagement dans la communauté. Les femmes participent donc à de multiples cultes, prennent part au *círculo de oração*, aux nombreuses activités organisées par les églises, aux conversations informelles de même qu'aux rencontres formelles ainsi qu'aux différents congrès. Le dévouement et la collaboration soutenue des fidèles renforcent les liens entre les membres de la famille *crente*, créant ainsi une communauté de support et d'entraide. Par l'intermédiaire de cet investissement dans la socialisation *crente* et l'accomplissement de l'œuvre de Dieu, elles accroissent leur mobilité au sein de la réserve de même que dans les villes avoisinantes. Ainsi, les femmes du village voient généralement leur réseau de relation prendre de l'expansion même si elles doivent parfois mettre de côté des amitiés tenant des modes de vie teintés de péchés.

Ces transformations sont observables et inspirent un plus grand respect de la part des communautés qu'elles côtoient.

Les femmes recherchent la présence du Seigneur dans leurs vies quotidiennes et emploient plusieurs stratégies sous forme de rituels afin de communiquer et d'entretenir leur relation avec Dieu. À travers cette relation privilégiée, Dieu offre son support non seulement par temps difficile, mais également par sa présence continuelle auprès des femmes représente un bénéfice considérable. Dans le chapitre suivant, je pousserai plus loin l'analyse en explorant plus en détails les transformations opérées dans le cœur et l'esprit des femmes. Certes, Dieu les transforme, en faisant d'elles des femmes nouvelles, mais l'un des changements les plus importants reste leur perception par rapport à elles-mêmes. À partir des points cités dans ce chapitre, nous verrons les différents facteurs influençant cette nouvelle valorisation de soi.

## **Chapitre 6 : « Dieu m’a transformée ». Une nouvelle valorisation de soi**

Les données de recherche mettent en évidence un autre point essentiel méritant une analyse plus approfondie. En effet, même dans les cas où les femmes ne perçoivent pas de changements importants dans leur mode de vie, ce qui change le plus souvent est leur attitude par rapport à elles-mêmes. Plusieurs se sentent valorisées dans leur mode de vie actuel, ce qui n’est souvent pas le cas avant la conversion. J’explorerai dans ce chapitre les facteurs contribuant au sentiment de valorisation suite à la conversion ainsi que les différentes stratégies utilisées par les femmes pour se valoriser à travers le pentecôtisme. Je commencerai par présenter les rôles et les responsabilités des femmes au sein de leurs églises et comment cela influence leur expérience de la religion. Je ne manquerai pas cependant d’observer une limite à l’officialité de certains rôles et ce que cela implique. Je poursuivrai en exposant différentes compétences acquises par les femmes suite à la conversion contribuant à la croissance d’un sentiment de valeur. Je terminerai en explorant l’agentivité dont les femmes font preuve à un niveau plus concret afin de se valoriser au sein de cette religion aux valeurs plutôt patriarcales. Je m’intéressai plus particulièrement à la valorisation d’un comportement de femme « sainte », au discours des femmes vis-à-vis la disproportion entre les adeptes féminines et masculins ainsi qu’aux répercussions des activités du *círculo de oração*.

### **6.1 Rôles et responsabilités**

Suite à la conversion au pentecôtisme, les femmes du village se voient conférées l’accès à des rôles non traditionnels de même que de nombreuses responsabilités en lien avec l’église, ce qui constitue un changement important quant à leur vie antérieure. À travers la participation à la vie de la communauté les femmes développent un sentiment de valeur important. On leur fait confiance et elles se voient confier des responsabilités à l’église. Elles peuvent par exemple aider au nettoyage de leur église, à la préparation des repas pour les fêtes, au soutien des femmes de leur communauté, etc. Bref, elles s’entraident et rendent service aux personnes de leur communauté qui en ont besoin et se sentent valorisées lorsqu’elles en voient les résultats positifs. Les femmes jouent également constamment le rôle de sœur, de mère, d’épouse, de prêcheuse, de pasteure et de professeur au sein de leur communauté (Ambrose, 2010). J’explorerai dans cette section les différentes manières dont se déclinent ces nouvelles

responsabilités et les conséquences de ces dernières dans leur participation à la sphère publique au sein de la communauté kaingang.

### 6.1.1 Différentes responsabilités pour différents postes

Il a déjà été mentionné à plusieurs reprises que les femmes ont l'occasion d'aller chanter, prier, louer et témoigner à l'avant lors des cultes. C'est d'ailleurs une des raisons pour lesquelles certaines femmes sont attirées vers cette religion, car à l'Église catholique « ils n'invitaient même pas les gens à venir chanter à l'avant<sup>165</sup>! » (Lorena). Aussi, les femmes occupant un *poste* au sein de la hiérarchie de leur église ont chacune des rôles et des responsabilités additionnels par rapport aux autres fidèles au sein de leur église et de leur communauté<sup>166</sup>.

Les *obreiras* doivent aider à la préparation des cultes en plus d'avoir l'opportunité d'être portières, c'est-à-dire d'accueillir les fidèles à l'église, de leur trouver un siège si l'église est trop pleine et de s'occuper des enfants qui entrent et sortent continuellement de l'église durant les cultes. Dans certaines églises, les *obreiras* ont également la possibilité de devenir première et seconde dirigeante<sup>167</sup> du *círculo de oração* et d'ainsi gérer et orchestrer ces rencontres. En général, ces rôles sont toutefois attribués aux femmes occupant de plus hautes fonctions. Ensuite, les évangélistes et les diacres peuvent également prier et louer à l'avant. Dans certaines églises, ces dernières peuvent même servir de maîtres de cérémonie, à l'occasion de certains cultes, en plus d'évangéliser davantage auprès de la communauté kaingang. De leur côté, les missionnaires peuvent également être maîtres de cérémonie, mais elles ont aussi l'opportunité de prêcher, notamment si elles sont l'épouse du pasteur ou du *presbítero*. De plus, celles-ci se doivent de sortir discuter, prier et enseigner la Parole de Dieu aux membres de la communauté ainsi qu'avec de potentiels adeptes. Bien entendu, les épouses de pasteurs ou de *presbítero* détiennent des rôles similaires en plus de gérer les cultes de femmes dans les églises concernées<sup>168</sup> et peuvent même orchestrer régulièrement des cultes habituels dans certaines

---

<sup>165</sup> Ma traduction du portugais. Entrevue réalisée le 29 septembre 2015.

<sup>166</sup> Pour un rappel de cette hiérarchie de même que la manière dont ces postes sont attribués, veuillez consulter la section *Mise en place d'une hiérarchie* du Chapitre 4 de ce document.

<sup>167</sup> La seconde dirigeante entre en fonction lorsque la première dirigeante ne peut se présenter.

<sup>168</sup> Deus é Amor et Assembléia de Deus

églises<sup>169</sup>. Ajoutons que les pasteurs et leurs femmes bénéficient d'une influence considérable sur les comportements domestiques, car les fidèles se tournent souvent vers l'autorité de leur église en cas de problèmes familiaux. Elles sont également responsables d'organiser le congrès annuel du *círculo de oração*. Enfin, Marta, l'unique pasteure du village, réalise la totalité de ces tâches en plus de maintenant diriger chaque semaine la moitié des cultes de l'église *Rei da Gloria*. Au cours de mon séjour, son mari lui a même délégué publiquement, au cours d'un culte, la plupart de ses tâches en expliquant qu'il était débordé par son emploi comme professeur à l'école du village. Ce dernier encourageait même les hommes de sa congrégation à consulter d'abord sa femme en cas de problème, car il était surchargé.

Ensuite, les femmes possédant des dons de guérison peuvent performer les rituels de guérison ou assister<sup>170</sup> ceux qui les performant durant les cultes. Ces dernières sont fréquemment abordées ou invitées à venir prier et bénir des membres de la communauté en quête de guérison. Celles détenant un don de révélation s'en servent afin de convier à l'avant les individus pour lesquels elles identifient différents types de problèmes afin de recevoir la guérison. Les femmes peuvent ainsi atteindre un statut plus élevé au sein de la communauté *crente* en pratiquant la guérison, mais également en prêchant (Drogus 2001).

Ainsi, à travers l'attribution de rôles et de responsabilités, les femmes se sentent importantes et surtout essentielles à la communauté dont elles font à présent partie. Plus les responsabilités sont grandes, plus elles ont ce sentiment de valeur, car elles sentent qu'elles bénéficient à leur communauté et font une différence. « Maintenant Dieu a besoin de moi pour que je sauve des âmes, j'ai sauvé tant d'âmes pour Jésus qui étaient proches de la mort!<sup>171</sup> » (Iris).

---

<sup>169</sup> C'est entre autre le cas des femmes des *presbíteros* des églises *Templo do Senhor* et *Gideão Missionária*, la première étant également la missionnaire de son église, mais la deuxième simplement évangéliste.

<sup>170</sup> Selon mes observations, une seule personne tient habituellement le rôle principal du rituel de guérison. Lorsque plusieurs individus détiennent des dons de guérison, ces derniers se placent également à l'avant bien qu'un peu en retrait et prient également les bras tendus vers le ciel afin de donner leur support au guérisseur principal. Ils doivent également se placer derrière les personnes qui reçoivent la guérison si elles chutent lorsque touchées par la présence de l'Esprit-Saint. Lors de congrès, il arrive que plusieurs individus administrent la guérison en même temps.

<sup>171</sup> Ma traduction du portugais. Entrevue réalisée le 5 septembre 2015.

### 6.1.2 Un travail social

Mentionnons que c'est le mandat de la *liderança*<sup>172</sup> de la TIX de gérer les divers problèmes et disputes de plus grande envergure qui peuvent avoir lieu dans la réserve. Toutefois, le cacique ne manque pas d'insister qu'à eux seuls, ils ne peuvent avoir des yeux partout à la fois et il leur est difficile contrôler les divers types de disputes, la violence, les problèmes liés à l'alcoolisme, le marché et l'abus de drogue, la prostitution en plus de surveiller les jeunes sans l'aide de la communauté.

Plus que tout, les missionnaires, la pasteure de même que les épouses de pasteurs (ou de *presbítero*) considèrent qu'elles réalisent un véritable travail social au sein de la communauté kaingang. Elles insistent que ce travail est crucial, car sans les églises il existe peu de structure d'aide pour régler les disputes familiales, diminuer la violence domestique, sortir les individus de la dépression et de la misère, diminuer la boisson, la drogue, la prostitution, etc. « Les évangéliques travaillent beaucoup pour apporter plus d'union dans la communauté. <sup>173</sup>» (Lorena). Bref, elles prennent très au sérieux leur mission de libérer les Kaingang de la réserve du péché : « Salut, libération et restauration. C'est notre travail. <sup>174</sup> » (Suelen). D'ailleurs, le cacique ne manque pas de souligner publiquement<sup>175</sup> le travail inestimable des églises à ce sujet. Les pasteurs et donc par conséquent les femmes de leur congrégation, bénéficient de l'appui du cacique et de la *liderança* dans leurs initiatives d'aide à la communauté. Lorsque les femmes réussissent à « gagner des âmes pour Jésus<sup>176</sup> » et qu'elles perçoivent une différence positive dans la vie de ces personnes suite à leur conversion, elles trouvent cela très gratifiant.

### 6.1.3 Des mères pour leur communauté

L'énergie que ces femmes dépensent à travailler pour le bien de leur communauté met en évidence l'adoption d'un rôle de mère symbolique de leur église où elles s'efforcent de prendre soin de leur communauté. Lawless (1987) souligne que de nombreuses femmes ministres reconnaissent que ce sont les femmes détenant de bonnes qualités de mères, à savoir

---

<sup>172</sup> C'est un terme employé pour désigner le cacique ainsi que le groupe de leaders formant son comité en charge de diriger et d'administrer la Terra Indígena Xapecó.

<sup>173</sup> Ma traduction du portugais. Entrevue réalisée le 5 septembre 2015.

<sup>174</sup> Ma traduction du portugais. Entrevue réalisée le 12 septembre 2015.

<sup>175</sup> C'est ce qu'il a déclaré lors d'une conférence organisée par le Ministère de la Justice à l'intention des parents des jeunes kaingang de la réserve en septembre 2015.

<sup>176</sup> « Ganhar almas para Jesus ».

celles qui démontrent qu'elles peuvent bien s'occuper de leur communauté, qui attirent le plus de fidèles. En prenant ce rôle de mère, elles incitent les individus de la communauté à forger des liens encore plus serrés et contribuent ainsi à renforcer ce sentiment familial existant entre les *frères* et *sœurs* de la communauté *crente*. Selon la chercheuse, les femmes pasteures savent qu'en plus d'être mères de la communauté, elles doivent également devenir mères biologiques. Elles ne se gênent donc pas pour employer des exemples de l'éducation de leurs enfants, de leurs relations familiales et de leurs expériences de mère durant les sermons. En effet, lorsque les femmes du village Sede prêchaient, elles font souvent référence à leurs enfants. Celles-ci mentionnaient leurs inquiétudes quant à ces derniers, les problèmes vécus, l'importance de les élever dans la doctrine, etc. Ce faisant, les femmes de pasteurs amènent la sphère domestique plus près de la sphère religieuse.

#### 6.1.4 Une limite aux rôles des femmes

Bien que les femmes soient très présentes et participent énormément à la vie des églises pentecôtistes de la réserve, elles n'occupent pas officiellement les rôles les plus élevés dans la hiérarchie des églises. En effet, comme il a été mentionné précédemment, plusieurs ministères ne permettent pas aux femmes d'être pasteures. Même lorsque les femmes sont pasteures, elles ne peuvent être en charge des tâches administratives de l'église, c'est pourquoi seules les épouses de pasteurs ont la possibilité d'à leur tour devenir pasteures. En effet, le poste administratif de *presbítero*, qui consiste à être propriétaire d'une église, n'était pas accessible aux femmes dans l'ensemble des églises du village. Les justifications se limitaient à « c'est dans la Bible<sup>177</sup> », issus des commandements sur le mariage ainsi que le récit de la Genèse où Dieu créa la femme à partir de la côte de l'homme avant de les unir (Mathieu 19 :4-6<sup>178</sup>). Certaines congrégations comme l'*Assembléia de Deus* publient toutefois dans leurs journaux religieux les restrictions quant aux différents rôles pouvant être attribués en fonction du sexe en se basant sur des extraits de la Bible (Stephenson 2011).

---

<sup>177</sup> « Ta na Bíblia ».

<sup>178</sup> **4** Il répondit: «N'avez-vous pas lu que le Créateur, au commencement, a fait l'homme et la femme **5** et qu'il a dit: C'est pourquoi l'homme quittera son père et sa mère et s'attachera à sa femme, et les deux ne feront qu'un ? **6** Ainsi, ils ne sont plus deux mais ne font qu'un. Que l'homme ne sépare donc pas ce que Dieu a uni.»

Les femmes de la réserve n'ont cependant pas toujours eu la possibilité de devenir pasteures. Marta explique qu'il y a environ cinq ans l'un des dirigeants de son ministère, *Rei da Gloria*, a annoncé que les femmes de pasteures missionnaires avaient dorénavant l'opportunité d'être pasteures. Elle a saisi l'occasion à ce moment. Les informateurs des différentes congrégations du village confirment que, même au sein de leur ministère à l'extérieur de la réserve, ça ne fait que quelques années que les femmes pasteures ont plus de visibilité. Plusieurs chercheurs soulignent en effet que le pouvoir prophétique a toujours été accordé aux femmes dans le pentecôtisme, mais ce n'est pas le cas pour le pouvoir de pastorat (Flora 1975, Barfoot et Sheppard 1980, Alexeter et Yong 2009, Stephenson, 2011). En fait, il y aurait eu, à partir des années 2000, une amorce de changement assez généralisé dans les églises pentecôtistes du monde entier permettant finalement aux femmes de devenir pasteures, de prêcher, de baptiser et de fonder de nouvelles églises (Alexeter et Yong 2009). Avant cette époque, même si les postes hauts placés étaient tous tenus par des hommes, les femmes occupaient déjà la majeure partie des sièges des églises. À ce jour, bien que les femmes ont de plus en plus accès aux rôles de pastorat et sont même parfois les fondatrices de certaines congrégations (Fatokun 2006, Drogus 2001), la situation est loin d'être une généralité. Autrement dit, le rôle des femmes ainsi que l'accès au pastorat et aux rôles administratifs dépendent des congrégations et des églises pentecôtistes (Alexeter et Young 2009).

### **Une autorité officieuse**

Cependant, plusieurs femmes très impliquées dans leurs églises sont considérées comme des pasteures par les femmes *crentes* de la réserve : « Ce sont elles qui dirigent et gèrent à elles seules l'église dont elles font partie. Pendant que leur mari travaille, ce sont elles qui sortent, qui vont prier et qui gagnent des âmes pour Jésus <sup>179</sup>» (Luciana). En effet, plusieurs épouses de pasteurs ou de *presbítero* sont identifiées « *pastora* » par les femmes de leur congrégation et parfois même par les femmes d'autres églises, car elles estiment que ces femmes sont autant impliquées dans leur église sinon plus que les pasteurs. Quelques femmes m'ont avoué que, selon elles, certaines femmes de *presbítero* érigeaient pratiquement à elles seules leur église.

---

<sup>179</sup> Ma traduction du portugais. Entrevue réalisée le 3 septembre 2015.

Effectivement, le nombre d'adeptes d'une église est souvent directement relié à l'entregent de la femme occupant le poste le plus élevé de ladite église. Les congrégations comptant le moins d'adeptes sont généralement celles où la femme du pasteur s'implique très peu dans la vie de l'église et sort peu converser, évangéliser et prier pour la communauté<sup>180</sup>.

Certaines femmes désirant plus de responsabilités prennent d'ailleurs leur sort entre leurs mains. Suelen, la femme du *presbítero* de l'église *Gideão Missionária* a d'ailleurs changé d'église parce qu'elle n'avait pas assez de responsabilités à l'*Assembléia de Deus*. Elle fait maintenant partie de ces femmes considérées par leur communauté comme une pasteure (alors qu'elle n'est officiellement qu'évangéliste) et elle a la volonté de devenir pasteure une fois que son mari sera pasteur. C'est également ce qui s'est produit pour le couple responsable de l'église *Ministério Resgatando Vidas* qui a quitté l'*Assembléia* afin d'avoir plus de responsabilités. Ils attendent tous deux de devenir pasteurs ensemble. Cette volonté est aussi partagée par quelques autres femmes de *presbítero* assez actives qui sont dans l'attente que leur mari devienne pasteur. En fait, la majorité des épouses de pasteurs qui sont également missionnaires souhaiteraient devenir officiellement pasteures. Celles-ci déplorent que ce ne soit pas permis, les ordres venant de l'église mère de leur ministère.

### **Agentes de valeurs féministes ou conservatrices?**

Relevons toutefois que même lorsque les femmes tiennent un rôle important au sein de leur église, ces dernières ne promeuvent pas nécessairement des valeurs égalitaires et ne tentent pas de détruire les valeurs patriarcales associées au mouvement ainsi que les visions traditionnelles du rôle des genres. Au contraire, elles sont parfois les premières agentes de

---

<sup>180</sup> C'est manifestement le cas de l'église *Noiva de Jesus*, l'unique église du village comptant plus d'adeptes masculins que féminins. En plus de son faible taux de participation lors des cultes, la femme du *presbítero* se déplace à peine pour discuter même avec les femmes de sa propre communauté en plus d'être très peu charismatique. Le *círculo de oração* de la *Noiva de Jesus* est également celui comptant le moins de participantes du village. L'église *Unido-se pela Fé* compte aussi un nombre très faible de membres. Cette église connaissait une situation particulière, car la femme du pasteur s'était désistée du chemin *crente* quelques mois avant l'étude. L'église s'était pratiquement écroulée à ce moment, car la majorité des femmes décidèrent de changer de congrégation suite à cet incident. L'église resta close pendant quelques mois avant de déménager et rouvrir ses portes deux mois avant mon arrivée dans la réserve. Au cours de mon séjour, la communauté de cette église grandissait peu à peu grâce aux efforts notables de la jeune missionnaire de l'église combinés à ceux du pasteur. Les épouses de pasteurs tiennent donc un rôle crucial dans le recrutement de nouveaux adeptes et la croissance de leur église.

propagation de ces valeurs conservatrices par l'intermédiaire des nombreuses conversations réalisées avec les femmes de la réserve de même que par le biais de leurs sermons. En outre, les femmes ont un important rôle de transmission des valeurs et de la doctrine pentecôtiste non-seulement auprès des nouvelles adeptes de sexe féminin, mais également auprès des jeunes et des enfants qui sont souvent à leur charge dans le foyer. C'est en effet généralement aux femmes auxquelles revient la tâche d'élever les enfants et donc de les élever « dans la doctrine <sup>181</sup> ». « Les hommes peuvent donner des conseils, punir parfois, mais ce sont les femmes qui élèvent<sup>182</sup> » (Marta). Ainsi, la plupart des femmes contribuent à la reproduction des rôles traditionnels des genres au sein de la communauté.

## 6.2 Développement de compétences

La participation accrue aux cultes ainsi que l'attribution de ces nouvelles responsabilités permet aux femmes de développer certaines compétences qui seraient sans quoi difficilement mises à contributions. Les *crentes* expliquent que cette acquisition de nouvelles compétences est accordée par Dieu en réponse à leurs prières et leur dévouement à l'œuvre divine.

### 6.2.1 Lire

La question de l'importance des écritures sacrées au sein de la religion pentecôtiste a déjà été abordée maintes fois au cours des chapitres précédents. Les femmes n'ayant pas réalisé un minimum de scolarisation et ne sachant donc pas lire, le premier ouvrage qu'elles sont amenées à lire est la Bible. La lecture de la Bible est en effet essentielle afin d'accomplir leur devoir de prosélytisme et d'évangéliser (Flora 1975). Le simple fait de devoir lire la Bible afin de mieux comprendre la Parole de Dieu encourage en effet plus d'une à apprendre à lire ou du moins à se pratiquer. Des membres de leur église leur viennent souvent en aide et les guident au travers de leur apprentissage. Certaines femmes clament même que le seul livre qu'elles sont en mesure de lire est la Bible, Dieu leur ayant appris à lire uniquement pour pouvoir consulter les Écritures Saintes. Il est important de spécifier qu'au moment de prêcher durant les cultes, l'individu doit commencer par la lecture de quelques lignes d'un passage de la Bible à voix haute. À l'exception des membres de l'église *Assembléia de Deus : Cristo é a Solução* dont

---

<sup>181</sup> « Criar os filhos na doutrina ».

<sup>182</sup> Ma traduction du portugais. Entrevue réalisée le 15 août 2015.

plusieurs ont poursuivi des études à l'université, ces quelques lignes sont généralement lues avec beaucoup de difficulté, prononçant les mots syllabe par syllabe. Plusieurs femmes apprennent donc à lire et ont davantage d'occasion de se pratiquer suite à leur conversion au pentecôtisme afin de mieux suivre les enseignements de la Bible.

### 6.2.2 Chanter

Au cours des cultes pentecôtistes de la TIX, les membres de l'assemblée sont constamment amenés à participer aux célébrations. Les chants composent en général près de 60% des cérémonies dans les églises du village. C'est le pasteur, le *presbítero* ou le « maître de cérémonie<sup>183</sup> » qui se charge d'inviter les gens à venir chanter à l'avant. Le leader du culte assure donc la direction des chants en restant à l'affût des signes de l'Esprit-Saint qui guident le choix des fidèles qu'il invitera à l'avant. La manière la plus commune de participer à une célébration est donc de chanter à l'avant, que ce soit en groupe<sup>184</sup> ou seule. Lorsque peu d'adeptes sont présents aux cultes, tous ont généralement l'opportunité de participer que ce soit par le chant ou les témoignages.

Ainsi, tous sont à un moment ou à un autre conviés à venir chanter même s'ils n'ont aucun talent pour le chant. Il est souvent répété lors des sermons que ce n'est pas le talent qui compte, mais l'amour pour Jésus et que ce dernier ne discrimine pas. Cela encourage plusieurs qui sans cela se sentent trop embarrassées pour aller à l'avant. Pour de nombreuses femmes, cela représente l'unique occasion de se produire en public. Quelques femmes ont souligné que cela leur avait permis d'affronter tranquillement leur gêne. Si au départ elles fermaient les yeux lorsqu'elles chantaient afin d'oublier qu'elles se trouvaient devant un public et ne chantaient que pour Dieu, elles ont peu à peu pris de la confiance. Elles disent à présent être heureuses lorsqu'elles ont l'opportunité d'aller chanter devant tous et démontrer ainsi leur amour pour le Seigneur.

Plusieurs femmes m'ont confié que le Seigneur leur avait accordé davantage de talent pour le chant depuis qu'elles avaient accepté Jésus. Certaines ajoutent que grâce à ce nouveau talent,

---

<sup>183</sup> C'est l'individu qui dirige le culte en appelant les différents intervenants (chanteurs, témoignages, prêche, etc.) à l'avant. Certains auteurs utilisent le terme « leader » (Mossière, 2004).

<sup>184</sup> Des groupes d'enfants, groupes d'adolescents, groupe du *círculo de oração*, parfois deux ou trois femmes y vont ensembles.

elles avaient eu l'opportunité de chanter et ainsi glorifier le Seigneur dans plusieurs des églises de la réserve et parfois même en dehors de la TIX. Du point de vue *crente*, les individus qui chantent avec brio possèdent ce don particulier, car Dieu les a choisis pour qu'ils transmettent sa Parole avec émotion aux fidèles. Remarquons également que beaucoup plus de femmes que d'hommes vont chanter à l'avant. Cela pourrait être expliqué par le fait que les femmes préfèrent généralement davantage chanter que les hommes ou encore qu'elles connectent plus facilement émotionnellement avec les chants et avec la présence de Dieu de cette manière. Notons cependant que, dans plusieurs églises, il existe un déséquilibre quant aux personnes qui prêchent, qui se trouvent à être beaucoup plus de sexe masculin. Il est donc possible qu'afin d'égaliser la participation des membres de l'assemblée, qui sont majoritairement féminins, elles soient davantage invitées à venir chanter.

### 6.2.3 Parler en public

Dans le même ordre d'idée, les femmes de la réserve ont rarement l'occasion d'avoir une voix et de parler devant un public (à l'exception des professeures de l'école, de deux jeunes femmes ayant réalisé des études postsecondaires ainsi que quelques aînées parfois conviées lors de congrès kaingang en raison leurs savoirs ancestraux). Suite à leur conversion, tous sont fortement encouragés à aller témoigner à l'avant. Lorsqu'elles deviennent *obreiras*, elles ont même l'opportunité de prier de même que louer le Seigneur à haute voix devant l'assemblée. Après plusieurs années au service de Dieu et l'acquisition de certains « talents » certaines *obreiras*, généralement des missionnaires et des femmes de pasteur ou de *presbítero*, peuvent devenir maîtresses de cérémonie pour certains cultes et peuvent également prêcher. Ces talents auxquels on fait référence sont en fait des techniques d'orateurs caractéristiques des narrations pentecôtistes. Les femmes apprennent donc à s'exprimer fortement en utilisant une voix habituellement plus grave, en plus de glorifier constamment le Seigneur au travers de leur discours et de surtout réaliser des crescendos tant au niveau de la force que de l'exaltation de leur voix durant leurs interventions devant l'assemblée<sup>185</sup>. Ces techniques contribuent à

---

<sup>185</sup> Lors d'un congrès organisé dans le cadre du projet *Saberes Indígenas na Escola*, une initiative du MEC (*Ministerio da Educação*) en collaboration avec l'UFSC, plusieurs aînés avaient été conviés afin de discuter de différentes traditions et mythes kaingang. Il était assez intéressant de constater que parmi les 5 femmes présentes, 3 d'entre elles étaient *crentes*. Lorsque ces dernières s'exprimaient devant la foule, plusieurs n'ont pas manqué de remarquer qu'elles paraissaient prêcher, car elles utilisaient le même ton de voix et les mêmes intonations en plus de glorifier le Seigneur tout au long de leur exposé.

alimenter le climat d'effervescence du culte considéré comme une manifestation de l'Esprit-Saint (Mossière, 2004). Les opportunités données aux femmes afin de s'exprimer devant la communauté leur permettent donc d'apprendre à gérer un public de même que les émotions de ce public en plus de les aider à surmonter leur timidité et ainsi prendre confiance en elles.

#### 6.2.4 Savoirs de Dieu

Comme il est commun pour les femmes d'arrêter les études assez tôt, plusieurs se sentent ignorantes par rapport aux générations antérieures et aux hommes de la communauté. Certaines ont mentionné s'être fait insulter et traiter d'ignorantes à plusieurs reprises par d'autres membres de la communauté kaingang et parfois même par des membres de leur propre famille. Suite à la conversion, elles connaissent « la parole de Dieu » et ne se sentent désormais plus ignorantes. L'Esprit-Saint parle en effet à tous de manière égale sans tenir compte du niveau d'éducation ou tout autre rang qui pourrait être occupé par les fidèles, car tous peuvent accomplir son œuvre (Flora 1975, 415). Ainsi, les gens leur prêtent dorénavant attention et viennent même se renseigner auprès d'elles. Leur opinion est à présent considérée comme importante, car elles possèdent ces connaissances octroyées par Dieu. Elles peuvent en effet développer un certain rôle d'enseignante auprès de la communauté *crente*, mais également pour les potentiels convertis. Iris, qui donnait autrefois les cours de catéchèse, précise :

J'enseignais aussi la Parole de Dieu avant d'être *crente*, mais pas comme je le fais aujourd'hui. Je ne savais pas expliquer. Je ne connaissais pas. J'avais déjà le savoir catholique, du mondain, mais maintenant Dieu m'a donné le savoir spirituel<sup>186</sup>.

De par son expérience du pouvoir de l'Esprit-Saint, de la présence de Dieu, Iris *comprend* maintenant la Parole de Dieu et peut ainsi beaucoup mieux l'enseigner en se basant sur sa propre expérience spirituelle. Ainsi, l'acquisition de ces nouveaux savoirs met fin à un certain sentiment d'ignorance et d'inutilité, les femmes se sentant par conséquent beaucoup plus utiles, respectées et valorisées.

---

<sup>186</sup> Ma traduction du portugais. Entrevue réalisée le 10 septembre 2015.

## 6.2.5 Dons

Ensuite, les femmes peuvent acquérir différents dons de source divine dont l'usage est voué au bénéfice de la communauté. En effet, selon le postulat idéologique pentecôtiste, les dons ainsi que les bienfaits de Dieu se doivent d'être partagés et transmis au reste de la communauté (Mossière 2004). Spécifions que seules les personnes baptisées dans les eaux peuvent acquérir des dons de l'Esprit-Saint. Les femmes prient et demandent à Dieu de leur permettre de mieux le servir avec ces dons. Lorsqu'elles sont prêtes et si c'est la volonté de Dieu, elles obtiendront un ou plusieurs dons. Notons cependant que le nombre d'adeptes possédant des dons est minime par rapport au nombre total d'adeptes de la réserve. Chaque église compte généralement de trois à sept individus, incluant les pasteurs, qui sont réputés posséder des dons divins.

Les dons de l'Esprit-Saint peuvent être de différentes natures. Les femmes de la réserve dotées de dons divins possédaient parfois le don de glossolalie, parfois celui de prophétie aussi appelé don de révélation<sup>187</sup> et souvent le don de guérison. Le savoir et la connaissance divine sont également considérés comme un don divin par certaines églises. Parmi les femmes avec qui j'ai réalisé des entrevues, deux d'entre elles possédaient un don de guérison. Trois autres femmes détenaient des dons de guérison en plus de dons de glossolalie et de révélation. Il est cependant important de souligner que bien plus de femmes que d'hommes possédaient des dons de guérison dans la réserve. McGuire (McGuire 2008b) relève également la surreprésentation des femmes comme thérapeutes dans les religiosités axées sur la guérison. La sociologue fait un lien avec le rôle naturel de mère et avance que les femmes sont naturellement plus empathiques comme si elles étaient naturellement programmées à vouloir s'occuper des autres et à faire preuve de compassion.

Selon les informatrices, le simple fait que le Seigneur leur accorde un don est gratifiant, car cela signifie qu'il détient un plan pour elles. C'est la preuve que Dieu a confiance en elles, qu'il reconnaît leur dévouement à sa cause et qu'elles sont donc des femmes vertueuses. De plus, Tangenberg (2007) avance que l'action même de donner la guérison est une grande source de

---

<sup>187</sup> Ce don consiste à percevoir les maladies ou les problèmes des gens. Les pasteurs s'en servent parfois pour inviter les gens de l'assemblée à venir accepter la guérison à l'avant.

puissance d'agir, car les femmes se sentent privilégiées que Dieu les ait choisies, elles sentent qu'elles ont le pouvoir de changer les choses, ce qui renforce leur estime d'elles-mêmes. En exerçant leurs nouvelles habiletés de source divine, elles acquièrent également un certain statut et respect social dans la réserve.

En plus des dons classiques, lorsque les individus disposent d'habiletés particulières contribuant au bien de la communauté, il est dit que c'est un don de Dieu. À titre d'exemple, j'ai mentionné ci-dessus qu'une des femmes *crentes* du village fabriquait des pantoufles à partir de semelles de vieilles sandales brisées et fournissait ainsi de nombreuses personnes du village en pantoufles. Plusieurs femmes *crentes* répétaient qu'elle avait reçu un don de Dieu afin de permettre aux gens de la réserve de se tenir les pieds au chaud durant les froides soirées d'hiver. De plus, Beatriz, la missionnaire de l'église *Rei da Gloria* qui est en quelque sorte la guérisseuse du village, insiste sur le fait qu'elle possède « un don de guérison et un don de Dieu pour faire des remèdes. ». Lorsque les gens viennent la consulter pour différents types de problèmes, cette dernière prie en préparant ses remèdes et bénit également les individus lorsqu'ils viennent chercher ces remèdes ou alors au moment où ils les ingèrent.

La participation aux nombreuses activités pentecôtistes permet donc le développement d'alternatives dans la sphère publique, car les femmes gagnent de l'assurance et des habiletés qui peuvent les aider à mieux travailler (Flora 1975). Le fait de recevoir des dons reconnus par la communauté engendre une certaine reconnaissance d'elles-mêmes comme étant des individus capables d'interagir avec Dieu (Rabelo et al. 2009). De plus, la pratique des dons les place dans des réseaux importants de relations dans la communauté pentecôtiste. Ces nouvelles capacités leur donnent le pouvoir de faire concrètement une différence autour d'elles en plus d'engendrer un énorme respect de la communauté à leur égard. L'acquisition de même que l'emploi de ces nouvelles compétences génèrent un sentiment d'*empowerment* important qui les incite souvent à s'impliquer davantage dans les cultes de même que dans la vie de la communauté. Grâce à ces dons, ces femmes deviennent même parfois des références au-delà des limites du pentecôtisme par exemple en servant de guides, de conseillères ou de guérisseuses à l'extérieur de la communauté pentecôtiste (Chesnut 2003, Mariz et al. 1998b).

## 6.3 Mise en valeur de la femme

Malgré les valeurs conservatrices à tendances patriarcales transmises par plusieurs églises, la grande majorité des femmes *crentes* se sentent davantage valorisées en tant que femmes suite à la conversion. Plusieurs chercheurs soulignent que même les religions les plus conservatrices au niveau de leurs attitudes envers les genres comportent des éléments que les femmes peuvent utiliser à leur bénéfices (Flora 1975, Van den Eykel 1986, Burdick 1990, Brusco 2003, Drogus 1990, 2001, Mapuranga 2013, Woodhead 2012). En effet, les femmes du village Sede font preuve d'agentivité à plusieurs égards en ayant recours à diverses stratégies afin de valoriser leur comportement, leur attitude ainsi que leur travail au sein de la communauté.

### 6.3.1 Des femmes « saintes »

Les femmes se sentent tout d'abord valorisées par leur aptitude à suivre de manière appropriée les enseignements de la Bible. Ces enseignements concernent bien entendu en grande partie la conformité du comportement et diffèrent selon le sexe. Par l'intermédiaire des sermons, des nombreuses discussions formelles et informelles de même que par le biais des différents congrès sont ainsi véhiculées des valeurs relatives aux rôles des genres allant de mise avec la doctrine pentecôtiste. Certaines congrégations comme *l'Assembléia de Deus*, la *Deus é Amor*, l'IMPD et IURD publient même des journaux et des livres offrant des conseils afin d'être une bonne mère et une bonne épouse (Drogus 2001). La plupart des informatrices s'entendent pour dire que les enseignements viennent de Dieu et que l'on peut les lire concrètement en consultant la Bible. Elles expliquent notamment que la femme doit avoir un comportement exemplaire à la maison en aidant leur mari, en préparant la nourriture à l'heure appropriée, en étant hospitalière, etc.

Si on lit la Bible, on voit quelles sont les valeurs de la femme : une femme de prière, une femme qui prie, qui cherche Dieu, fidèle à Dieu, fidèle à son époux, fidèle à ses enfants, une femme qui ne cause pas de problèmes à son époux, ne cause pas de problèmes dans son église, une femme vraie, se valoriser, être attentionnée, ne pas abandonner les gens, ne pas rabaisser les gens...<sup>188</sup>  
(Luciana)

---

<sup>188</sup> Ma traduction du portugais. Entrevue réalisée le 7 septembre 2015.

Luciana, de l'*Assembléia de Deus* : *Cristo é a Solução* rajoute également que les enseignements de l'évangile donnent de la valeur à notre personne, à être une femme qui sait se mettre en évidence, une femme de position qui peut diriger et surtout une femme qui réussit. C'est cependant la seule femme s'étant positionnées aussi clairement à ce sujet<sup>189</sup>.

Ainsi, la majorité des femmes kaingang évangéliques avec lesquelles j'ai conversé durant l'étude démontraient une grande fierté d'être des femmes vertueuses, des femmes « saintes ». Elles se considéraient comme telles lorsqu'elles respectaient toutes ces valeurs de la femme mentionnées précédemment en plus de participer activement à la cause de Dieu. Cette fierté était d'autant plus visible chez les femmes d'églises plus conservatrices qui établissaient avec orgueil leur distinction des *mondains* à travers leurs vêtements. Il était en effet très fréquent d'entendre de la bouche de *crentes* « le peuple évangélique est différent du reste du monde, nous sommes avec Dieu, il faut montrer la différence ».

### **Femme à la maison vs travail à l'extérieur**

Les femmes qui n'ont pas d'emploi se sentent également valorisées dans leur rôle de femme à la maison, car plusieurs églises prônent que de bonnes « femmes de Dieu » se doivent de bien s'occuper de leur maison et de leur famille. Cela ne signifie en aucun cas que les différentes églises encouragent les femmes à ne pas se trouver d'emploi, mais simplement qu'à travers la promotion des valeurs d'une « bonne femme pentecôtiste » qui doit s'assurer de subvenir aux besoins de sa famille et bien s'occuper de sa demeure, les femmes se sentent valorisées alors qu'auparavant elles se sentaient parfois inutiles et ignorantes.

Dans certaines églises, à savoir l'*Assembléia de Deus*, la *Gideão Missionária* et la *Brasil pra Cristo*, des structures<sup>190</sup> sont mises en place pour encourager les hommes à aider leurs épouses dans leurs tâches ménagères surtout dans le cas où elles travaillent à l'extérieur de la maison. Ainsi, elles peuvent sentir que leur emploi ne nuit pas à l'accomplissement de ces tâches et responsabilités essentielles. Paulete, la missionnaire de l'*Assembléia de Deus* ajoute que lors d'une réunion récente organisée par le pasteur président de Xapecó, ce dernier a beaucoup

---

<sup>189</sup> Rappelons qu'elle a passé plus 15 ans comme missionnaire dans différentes villes à l'extérieur de la réserve et c'est possiblement pourquoi elle avait une vision légèrement différente des rôles de la femme, car beaucoup plus de femmes leaders sont présentes dans les *Assembléia de Deus* à l'extérieur de la réserve.

<sup>190</sup> Généralement sous forme de réunions.

insisté sur le rôle des hommes disant que ceux-ci devaient bien s'occuper de leur femme, lui démontrer de l'amour et ne jamais arrêter de bien la traiter même lorsqu'ils ne ressentait plus la passion du début. Ce pasteur remarquait que certains hommes laissaient les femmes tout faire à la maison, que ce soit leur mère, leur sœur ou leur femme, en gardant les bras croisés pendant qu'elles souffraient. Il les a réprimandés en insistant qu'il fallait aider ces femmes, qu'elles travaillaient plus que les *frères* et qu'il fallait leur donner de la valeur.

De son côté, l'épouse du pasteur de l'église *Brasil para Cristo* explique que dans ses réunions de femmes, elle enseigne aux femmes de sa communauté à respecter les hommes et d'avoir plus d'amour pour eux. Elle souligne que le pasteur rencontre également les hommes de leur église en insistant sur le même point. Le couple réalise toutes leurs tâches ensemble sauf lorsque le mari est à l'extérieur. Ils encouragent vraiment les couples à tout attaquer ensemble, car ils sont plus forts de cette manière.

Amelia, la dirigeante du *círculo de oração* de l'église *Assembléia de Deus: Cristo é a Solução* a comme projet d'implanter des réunions pour les hommes de son église et éventuellement des réunions ouvertes à tous les hommes de la réserve (*crentes* et non-*crentes*) afin de les encourager à aider leurs épouses ou leurs mères à la maison, de valoriser le travail de ces femmes et les persuader de ne pas user de violence afin de régler les problèmes domestiques. Elle affirme :

Il existe des hommes qui pensent que la femme est une employée. Beaucoup de femmes se soumettent, elles restent seulement à l'intérieur de leur maison, elles n'ont pas de travail, elles dépendent uniquement du travail du mari, elles se désespèrent parce qu'elles pensent qu'elles ne sont pas capables... Mais ça vient des hommes aussi, parfois ils peuvent dire que les femmes n'ont pas la capacité d'avoir un emploi, d'avoir un salaire... C'est pour ça que j'aimerais faire une rencontre avec les hommes du village et le pasteur. J'attends sa réponse<sup>191</sup>.

Le fait de bien élever ses enfants de même que de veiller de manière impeccable aux tâches domestiques sont des valeurs clés renforcées abondamment par les sermons et les discours. Les femmes se sentent ainsi valorisées dans leur mode de vie actuel. La plupart des églises encourageaient tout de même les femmes à se trouver des emplois et à se valoriser en tant que femme. Si quelques églises réalisaient des efforts afin de convaincre les hommes à aider aux

---

<sup>191</sup> Ma traduction du portugais. Entrevue réalisée le 9 septembre 2015.

tâches ménagères et de changer l'attitude de certains envers leurs femmes, les nombreuses missionnaires et les épouses des pasteurs du village m'ont confié que ce qui manquait le plus était des rencontres pour les hommes. Bien que les femmes se soutiennent entre elles lors de moments difficiles, il leur est ardu d'influencer les hommes sans l'aide des pasteurs. Enfin, les femmes *crentes* sont fières de montrer leur capacité à respecter les enseignements de la Bible et les valeurs d'une femme vertueuse. Ce faisant, elles s'identifient parfois à certains personnages des Écritures.

### 6.3.2 Modèles féminins dans la Bible

La Vierge Marie et les Saints de la Bible ne sont pas vénérés par les pentecôtistes, cela étant considéré comme « très catholique »<sup>192</sup>, ces derniers révéant uniquement la Sainte Trinité<sup>193</sup>. Flora (1975) argumente dans son travail pionnier sur les femmes des communautés pentecôtistes en Colombie qu'en raison de cette dévalorisation de la Vierge et des modèles féminins, les femmes ne bénéficient plus de modèle féminins légitimes, ce qui engendrerait moins de clarté au niveau de l'égalité spirituelle des genres.

Cependant, la lecture des passages de la Bible utilisés lors des sermons implique fréquemment des disciples ou d'autres personnages de la Bible considérés comme des Saints dans le catholicisme. Il est intéressant de constater que lorsque des femmes prêchent, elles font couramment référence à des passages de la Bible comportant des modèles féminins comme Marie-Madeleine et Anne. Les prêcheuses féminines s'inspirent de ces modèles féminins afin de renforcer certains arguments concernant le rôle des femmes en prenant exemple sur leur comportement, mais aussi afin de prendre exemple sur la force dont elles font preuve. Par exemple, la pasteure incitait les femmes à ouvrir leurs cœurs à Dieu pour les aider durant leurs épreuves en soulignant que c'est ce qui avait aidé Anne à traverser toutes ses épreuves difficiles. Cette attitude semblait uniquement appartenir aux femmes, car durant mon séjour je n'ai jamais entendu un homme employer un extrait faisant référence à l'une des femmes mentionnées dans la Bible. Par ailleurs, les femmes *crentes* du village s'appuient également sur des extraits de la Bible concernant ces femmes vénérables afin de démontrer à quel point les femmes sont plus

---

<sup>192</sup> Certaines femmes participaient cependant encore à la fête du saint São João Maria en m'expliquant que pour elles, ce dernier représentait une forme que Dieu prenait sur terre.

<sup>193</sup> Composée de Dieu le père, Jésus le fils et le Saint-Esprit.

naturellement tournées vers Dieu que les hommes. Les femmes font ainsi preuve d'agentivité en interprétant la Bible à leur bénéfice (Mapuranga 2013).

### 6.3.3 Les femmes plus tournées vers Dieu?

Évidemment, les femmes remarquent la disproportion notable de fidèles féminines en comparaison aux fidèles masculins. Elles insistent sur la plus grande facilité à convaincre les femmes que les hommes à accepter Jésus. Les pasteurs sont également assez frustrés de cette difficulté à convertir les hommes locaux qui ont moins de motivation à laisser tomber la boisson (Almeida 2004). Lorsque j'ai interrogé les participantes à ce sujet, elles ont répondu avec conviction:

Les femmes sont toujours beaucoup plus religieuses que les hommes. C'est déjà dans la Bible, les femmes sont plus courageuses, les hommes sont plus sceptiques. Quand tous pensaient que Jésus était mort, c'est Marie-Madeleine qui est arrivée en premier au tombeau, parce qu'on a une force de plus. C'est pour ça que la Bible dit que nous sommes privilégiées par Dieu. Les femmes ont plus de volonté de servir Dieu. Les hommes ont plus de paresse, quand ils sont fatigués et n'y vont pas... Les femmes sont plus sensibles, les hommes c'est plus difficile de les convaincre, ils sont plus rebelles<sup>194</sup>. (Paulete)

Elles insistent souvent sur le courage, la force ainsi que la foi exemplaire des modèles féminins au détriment des hommes. Leur caractère qu'elles considèrent comme plus sage et moins rebelle ressort également des discours. Certaines informatrices ont aussi mis de l'avant le fait que les femmes font face à plus de difficultés dans la réserve que les hommes et qu'elles ont donc plus besoin de la présence de Dieu.

Je pense que les femmes endurent plus et elles veulent du bien pour elles. Les hommes sont plus libres de ça. La majorité des hommes ici sont investis dans la boisson, alors c'est difficile. Je pense que les femmes ont plus de nécessité, plus de désir d'être évangéliques<sup>195</sup>. (Luciana)

Ensuite, le caractère plus sensible, plus aimant et plus réceptif qu'elles s'attribuent explique pourquoi les femmes sont de leur point de vue davantage portées à entamer une relation avec Dieu.

---

<sup>194</sup> Ma traduction du portugais. Entrevue réalisée le 3 septembre 2015.

<sup>195</sup> Ma traduction du portugais. Entrevue réalisée le 9 septembre 2015.

La femme est plus tournée vers Dieu. Les femmes ont des cœurs plus ouverts, plus libres pour adorer Dieu. Les hommes sont plus calmes, plus fermés, ont le cœur plus dur, de pierre<sup>196</sup>. (Claudete)

Ozorak (1996), une psychologue ayant étudié les femmes dans des groupes méthodistes, baptistes, catholiques et Juifs aux États-Unis, avance qu'elles ont en effet plus souvent tendance à se décrire comme religieuses, à prier plus fréquemment, à plus participer aux activités religieuses et à se décrire très proches de Dieu. Même certains pasteurs du village soutenaient que les femmes étaient naturellement spirituelles, ce qui alimentait d'autant plus le sentiment de valorisation de soi pour ces femmes *crentes*.

### 6.3.4 Le círculo de oração : la colonne de l'église

J'ai eu l'occasion d'entendre à maintes reprises, autant de femmes *crente* que de pasteurs à l'intérieur et à l'extérieur de la réserve, l'expression suivante : « le *círculo de oração* est la colonne de l'église<sup>197</sup> ». Lorsque j'ai questionné mes informatrices à ce sujet, elles m'ont expliqué :

Le *círculo de oração* supporte l'église, pas matériellement, mais spirituellement<sup>198</sup>. (Suelen)

Parce que tout vient des prières. Le pouvoir de Dieu vient de la prière. En priant pour la communauté, on fait circuler le pouvoir de Dieu<sup>199</sup>. » (Marta)

Parce que nous prions pour tous, nous donnons de la force à tous à travers le travail de Dieu.<sup>200</sup> (Monica)

On prie de manière unie, nos prières sont donc plus effectives et ont plus de force.<sup>201</sup> (Elena)

Parce que ce sont les *sœurs* qui prient le plus, ce sont nous les *sœurs* qui sommes la force de l'église<sup>202</sup>. (Iris)

Parce que s'il n'y avait pas de *círculo de oração*, l'église ne gretirait jamais. Avec nos prières, l'église apporte plus<sup>203</sup>. (Claudete)

---

<sup>196</sup> Ma traduction du portugais. Entrevue réalisée le 18 août 2015.

<sup>197</sup> “o círculo de oração é a coluna da igreja”.

<sup>198</sup> Ma traduction du portugais. Entrevue réalisée le 29 août 2015.

<sup>199</sup> Ma traduction du portugais. Entrevue réalisée le 15 août 2015.

<sup>200</sup> Ma traduction du portugais. Entrevue réalisée le 4 septembre 2015.

<sup>201</sup> Ma traduction du portugais. Entrevue réalisée le 7 septembre 2015.

<sup>202</sup> Ma traduction du portugais. Entrevue réalisée le 3 septembre 2015.

<sup>203</sup> Ma traduction du portugais. Entrevue réalisée le 18 août 2015.

En effet, au sein du *círculo de oração*, les femmes prient pour leur famille, le pasteur et son épouse, les membres de leur église, leur entourage ainsi que le reste de la communauté kaingang. C'est leur devoir de prier pour la communauté, car les hommes travaillent, les enfants sont à l'école et c'est donc à elles que revient cette responsabilité de première importance. Les prières collectives sont effectivement considérées comme essentielles à l'édification de la communauté de Dieu. Les femmes perçoivent rapidement les effets sur la communauté, car si elle grandit, c'est donc en partie grâce à elles, leur dévouement et leur travail de prière constant. Elles sentent ainsi qu'elles ont une valeur inestimable, car elles participent directement à l'œuvre de Dieu, soit « à quelque chose de très beau et de très grand <sup>204</sup>».

L'emploi de cette expression valorisant le travail de ces femmes au sein du *círculo de oração* par des individus hautement respectés comme les pasteurs contribue à renforcer le caractère indispensable de ce groupe de femme. Elles sont donc non seulement nécessaires afin d'accomplir l'œuvre du Seigneur et répandre son amour, mais également au succès et la croissance de la communauté *crente*. Leur bon travail est ainsi validé, remarqué et surtout valorisé par les membres de la communauté.

### **6.3.5 Célébrer la différence ou la similarité?**

McFadden (1993) identifie deux types de stratégies utilisées par les femmes brésiliennes pour accéder à des fonctions plus importantes au sein des églises. Il y aurait d'abord les stratégies de « différence » où elles défendraient leur statut en vantant leur distinction des hommes. Pour ce faire, elles se servent des rôles et des caractéristiques données traditionnellement aux femmes par exemple en soulignant qu'elles sont naturellement faites pour l'enseignement, qu'elles sont naturellement plus proches de la nature ainsi qu'en mettant de l'avant le rôle « inné » de mère. La manière avec laquelle les femmes *crentes* de la réserve se distinguent des hommes, en soulignant leur plus grande sensibilité, leur courage, leur force, leur ouverture ainsi que la solidité de leur foi en s'appuyant sur des extraits de la Bible, peut être considéré sans aucun doute comme une stratégie de « différence ».

Le deuxième type de stratégie énoncée par Mcfadden est celle de « similarité » où les femmes mettraient plutôt en valeur le fait que les individus des deux genres sont tous des humains et

---

<sup>204</sup> « Uma coisa muito linda, muito grande ».

donc que leur rôle aux yeux de Dieu et par conséquent leur rôles au sein de l'église devraient être basés sur leur humanité commune, car le Saint-Esprit n'a pas de sexe. Les épouses pasteures ou de *presbítero* entretenant la volonté de devenir pasteures m'ont fait part de cet argument soulignant leur incompréhension face l'interdiction du pastorat féminin dans certains ministères. Toutefois, les stratégies de valorisation de la femme par l'intermédiaire de la différenciation étaient beaucoup plus utilisées par les femmes du village.

## 6.4 Discussion

Ce chapitre met en évidence différents éléments alimentant l'estime de soi ainsi que la confiance en soi des femmes *crentes* du village Sede. En effet, elles se voient attribuer divers rôles et responsabilités en fonction de leur implication dans leur église et leur dévouement à la cause de Dieu, puisque le pentecôtisme offre les ressources spirituelles qui permettent aux femmes de parler au nom de Dieu (et donc d'avoir une voix au sein du couple et de l'Église) (Burdick 1990). Elles ont ainsi accès à des rôles non traditionnels de même que de nombreuses responsabilités en lien avec l'église, ce qui constitue un changement important quant à leur vie antérieure. Si elles ont davantage d'opportunités d'accéder à des rôles de leadership, elles font toutefois face aux contraintes de l'église en relation à l'accès aux postes plus haut placés dans la hiérarchie. Malgré le caractère non-officiel de leur autorité, cela n'empêche pas plusieurs épouses de pasteurs d'être considérées comme des pasteures par les femmes de la communauté. Cependant, ces femmes ne tentent pas nécessairement de modifier les valeurs conservatrices de la religion. Si les rôles traditionnels des femmes dans la sphère privée ne semblent pas être défiés, quelques tentatives sont faites pour reconceptualiser le rôle des hommes dans cette sphère afin de les convaincre de plus s'impliquer et de plus participer. Grâce à l'intensification de leur participation aux différentes tâches et responsabilités reliées aux cultes et à la vie de la communauté, elles développent plusieurs compétences importantes à leur compréhension de la religion de même que leur contribution aux cultes, mais aussi utiles pour d'autres potentiels rôles publiques. Ces habiletés leur permettent également éventuellement d'augmenter leur statut au sein de la communauté. Même si elles sont soumises à certaines contraintes, les femmes du village sentent qu'elles sont mises en valeur dans leur mode de vie lorsqu'elles respectent les enseignements de la Bible. Elles se valorisent également en prenant exemple sur des femmes modèles issues des Écritures. La femme posséderait selon elles des qualités qui en font des sujets

privilégiées par Dieu. Finalement, la communauté *crente* valorise aussi leur travail notamment à travers les activités du *círculo de oração* et les répercussions positives de leurs prières collectives sur la communauté.

Plusieurs auteurs relèvent également les témoignages de femmes pour qui la conversion a été cruciale pour leur développement en tant que femme et en tant que personne ayant une personnalité, une volonté et de l'initiative (Costa et Jacquet 2006, Hallum 2003, Woodhead 2012). Pour de nombreuses femmes, la foi pentecôtiste leur a permis de développer une meilleure estime d'elles-mêmes et leur a appris à « foncer » dans la vie (Van De Kamp 2013). L'expérience du pouvoir de l'Esprit-Saint accroît donc le sentiment d'estime de soi à travers l'expansion des rôles et responsabilités, le développement de dons et de compétences reconnues par la communauté ainsi que l'utilisation de ces compétences pour le bien de cette communauté. Elles font preuve d'agentivité en ayant recours à plusieurs stratégies afin de valoriser la femme au sein de ce mouvement conservateur. Dans la section suivante, je discuterai davantage de l'influence de la présence et de la participation des femmes au mouvement afin d'expliquer la perception majoritairement positive des répercussions de la conversion au pentecôtisme.

## **Discussion**

Les données présentées dans ce mémoire démontrent que les ruptures, les éléments de continuité et les transformations liés à la conversion au pentecôtisme des femmes kaingang transforment la vie de ces dernières de manière considérable à plusieurs niveaux. L'analyse des résultats permet de comprendre pourquoi cette religion est si populaire auprès des femmes kaingang et cela malgré les valeurs conservatrices qui y sont promues. Je tiens à discuter ici de nouvelles perspectives mises en lumière par l'analyse des résultats. J'examinerai donc en premier lieu l'importance accordée par les fidèles à la présence de Dieu et à son amour qui, selon celles-ci, tiennent un rôle clé dans tous les changements qui se produisent dans leur vie. Dans un deuxième temps, je discuterai de ces raisons en mettant en évidence la manière dont l'agentivité des fidèles contribue à forger une expérience positive de cette religion pour les adeptes féminines. Il sera ensuite nécessaire d'apporter quelques nuances aux résultats en tenant compte de la diversité des expériences et d'expliquer en quoi les limites du projet ont pu influencer les résultats majoritairement positifs.

### **Orienter sa vie vers Dieu**

L'une des transformations majeures du mode de vie des femmes kaingang vient de la nouvelle orientation du soi et de ses actions portées vers la recherche de la présence de Dieu. En « acceptant Jésus », les femmes acceptent que celui-ci soit toujours présent auprès d'elles. Elles affirment chercher à lui plaire en se conformant à sa volonté. Dans cette optique, elles entreprennent de nombreux changements dans leur manière de vivre en se fiant aux enseignements de la Bible. Elles modifient par exemple leur manière de se vêtir, abandonnent certaines habitudes considérées comme néfastes, participent aux cultes et à la vie de l'église, limitent les pensées et les commentaires négatifs envers leur prochain, tentent de garder leur demeure propre et ordonnée, écoutent davantage d'hymnes et d'émissions pentecôtistes à la télévision en plus de prêcher la parole de Dieu à ceux qui ne la connaissent pas encore. L'expérience divine ne se limitant pas à l'espace sacré, les femmes font donc usage de multiples techniques rituelles afin de ressentir la présence du Seigneur dans leur vie quotidienne, que ce soit à travers la prière, le jeûne, le chant ou encore en prenant part aux différents rituels lors des cultes.

Rabelo, Mota et Almeida (2009), s'étant intéressées aux femmes pentecôtistes dans le nord du Brésil, avancent que l'expérience incorporée de signes du divin se développe à travers un certain entraînement à l'attention. Les femmes restent donc attentives aux moindres signes du divin. Les femmes développeraient des formes « d'attentions incorporées » qui leur permettraient d'être plus attentives envers elles-mêmes, envers les autres ainsi qu'envers l'environnement dans lequel elles évoluent. L'atmosphère créée par les rituels pentecôtistes peut en effet favoriser le développement de « somatic modes of attention » que Csordas définit comme étant « culturally elaborated ways of attending to et with one's body in surroundings that include the embodied presence of others » (Csordas 1993, 138). Lorsque ces modes d'attention sont activés, les sujets ont plus de chance d'avoir la sensation d'entrer en relation avec Dieu, ce qui renforcerait l'authenticité de l'expérience du divin (*Ibid.*).

La certitude que Dieu est constamment présent auprès d'elles leur donne le sentiment d'être davantage en sécurité, d'être moins seules et d'être indéniablement plus fortes. Ainsi, le fait d'orienter sa vie vers Dieu est à l'origine de la plupart des changements ayant lieu dans la vie des femmes kaingang et possède de nombreuses répercussions dans leur vie personnelle et sociale.

### **Par le pouvoir de l'Esprit-Saint**

Les transformations se produisant dans la vie des femmes kaingang suite à leur conversion et les bénéfices qui en découlent sont perçus par ces dernières comme étant le travail de l'Esprit-Saint. Que ce soit leur attitude personnelle comme le fait d'être généralement plus heureuse, plus patiente ou moins anxieuse, l'amélioration de la situation financière de leur famille, la diminution des conflits dans la sphère privée, l'augmentation du prestige et de l'estime de soi, l'élargissement de leur réseau social, la baisse de la discrimination, le fait de ressentir la présence de Dieu et de pouvoir communiquer avec lui, le développement de diverses compétences, l'obtention de dons divins, les guérisons miraculeuses et la santé... tout est attribué à l'action de l'Esprit-Saint. Elles considèrent également que celui-ci agit dans la vie de leurs proches en diminuant ou cessant complètement leur consommation d'alcool, en diminuant les attitudes négatives qui peuvent mener à des conflits ou en résolvant les problèmes de santé.

Grâce au pouvoir de l'Esprit-Saint, leur corps servant d'instrument au pouvoir de Dieu, elles peuvent également guérir et répandre la bonne nouvelle en exerçant leurs nouveaux savoirs.

Les femmes acquièrent ainsi une certaine autonomie qu'elles attribuent au pouvoir de l'Esprit-Saint. Elles considèrent que ce dernier leur donne le pouvoir d'agir beaucoup plus qu'avant qu'elles ne bénéficient de son aide. Elles estiment que le Seigneur leur donne, par l'intermédiaire de l'Esprit-Saint, la force d'abandonner des comportements destructeurs comme la boisson ou la cigarette, qu'il leur permet d'exercer un meilleur contrôle sur leur vie, leur donne la force de combattre les maladies, mais aussi d'affronter les problèmes de la vie quotidienne. Leur capacité à vaincre ces difficultés suscite un important sentiment de confiance et d'estime personnelle.

Les femmes interprètent ces bénéfices ainsi que les multiples améliorations se produisant dans leur vie comme une preuve de l'amour de Dieu. Mossière (2010b) et Brown (2012) soulignent que les pentecôtistes conçoivent leur trajectoire religieuse comme une reconnaissance de la présence, du pouvoir et surtout de l'amour de Dieu qui valide leur confiance envers les enseignements de la Bible. Cet amour de Dieu puise son énergie dans la perception de l'interaction avec Dieu ainsi que dans les interactions avec d'autres fidèles partageant le même amour pour Dieu. Ces derniers expriment alors leur amour envers Dieu et envers le reste de la communauté de manière active, engendrant une « chaîne émotionnelle » de l'amour de Dieu (Brown, 2012). Les *crentes* sont ainsi liés par leur relation avec Dieu et leur amour de celui-ci. Ils se considèrent en effet comme des frères et sœurs, car tous des enfants de Dieu (Corten 1995, Lorentzen et Mira 2005, Mossière 2004).

## **L'attrait apparemment paradoxal des femmes pour le pentecôtisme**

Malgré le fait que plusieurs églises mettent l'accent sur des valeurs supportant la subordination des femmes aux hommes, l'analyse des résultats a permis de mettre en lumière que, dans le contexte du village Sede de la réserve Xapecó, la majorité des femmes ne percevait pas un renforcement des inégalités entre les genres puisque la conversion représentait une amélioration de leur condition de vie au niveau personnel et social. Dans ce sens, les observations de Lorentzen et Mira (2005) auprès de femmes migrantes des congrégations

pentecôtistes en Californie et celles de Fortuny (2001) auprès de femmes pentecôtistes à Mexico, indiquent que bien des femmes se sentent plus fortes, considèrent qu'elles ont davantage de pouvoir, qu'elles ont une voix et que plusieurs ne se considèrent pas subordonnées aux hommes. Ainsi, le pentecôtisme ouvrirait de nouvelles avenues pour l'expression de l'agentivité des femmes (Rabelo et al. 2009, Burdick 1990, Chesnut 2003, Drogus 2001). Il me semble, en effet, que les nombreux avantages de la conversion décrits par les femmes kaingang pentecôtistes durant les entretiens sont en grande partie le fruit de l'influence de leur participation au sein de la religion et de l'agentivité de ces dernières.

### **La part des femmes**

La mise en pratique de la doctrine pentecôtiste dans le mode de vie ainsi que la participation aux cultes et à la vie de la communauté sont jugées essentielles afin d'être considérées comme un « vrai ou bonne *crente* ». Dans son étude auprès des Xokleng, Wiik (2012, 121) avance que l'accent des pentecôtistes sur l'importance de la participation « suggests a focus on embodiment as a religious modality ». Plusieurs auteurs argumentent que l'incorporation (embodiment) des principes et des valeurs du pentecôtisme à travers la réalisation des rituels sacrés ainsi que de la vie quotidienne aurait un important pouvoir transformateur des néophytes (Ostenfeld-Rosenthal 2012, Lawless 2003, Lorentzen et Mira 2005, Mossière 2004). Van de Kamp (2013, 528) fait le lien avec la notion d'*habitus* ou de la « culture incorporée » de Bourdieu selon lequel les structures sociales objectives s'inscriraient dans le corps et engendreraient des expériences subjectives des classes sociales. Les femmes doivent apprendre différentes actions corporelles afin de « vivre » les sentiments religieux (*Ibid.*). Ainsi, à travers leur implication et leur participation active à la vie de leur église, les femmes kaingang construisent leur propre expérience de la religion en plus d'influencer l'expérience des fidèles qu'elles côtoient.

En effet, les données révèlent que les femmes kaingang étaient en général plus actives que les hommes dans la vie de la communauté, ce qui s'explique notamment par le fait qu'elles disposent habituellement de plus de temps puisque plusieurs ne possèdent pas d'emploi. Contrairement aux catholiques, qui ne visitent habituellement l'église que les dimanches, les pentecôtistes assistent à des cultes généralement de trois à cinq fois par semaine. Les femmes

ont également davantage d'opportunités de participation durant les cultes au cours desquels elles sont particulièrement investies (Halum 2003). En plus de participer en chantant, les femmes kaingang peuvent accueillir les gens, témoigner, prêcher, réaliser les rituels de guérison et parfois même diriger le culte. Durant les cérémonies pentecôtistes, ce sont les femmes qui prennent le plus de place, car en plus d'être généralement majoritaires, elles sont plus enthousiastes et elles dévoilent davantage leurs émotions, ne se gênant pas pour pleurer, s'exclamer, crier, gesticuler et se serrer dans les bras (Lawless 2003). Ces opportunités d'expression spontanée et le style de prière « vivant » et passionné donneraient aux femmes un sentiment de puissance d'être et d'agir où elles se sentiraient libérées, légères et fortes (Soothill 2010, Tangenberg 2007, Mossière 2004). Lorentzen et Mira (2005) proposent que puisque l'Esprit-Saint est sensé affecter les hommes et les femmes de la même manière, cela renforcerait le sentiment d'égalité entre les genres. De plus, il y aurait une certaine féminisation des émotions, car les hommes ne sont pas aussi démonstratifs de leurs émotions en contexte normal.

Les femmes sont également souvent impliquées dans une grande variété d'activités connexes qui vont du prosélytisme, aux visites des membres de la communauté dans le besoin, à l'organisation d'événements bénéfiques, aux rencontres organisées par les églises ainsi qu'aux congrès religieux (Hallum 2003). Dans ses recherches au sein des églises pentecôtistes au Burkina Faso, Zents (2005) remarque l'aide significative des femmes dans l'entretien d'une bonne dynamique à l'église ainsi que dans la croissance de celle-ci. Les femmes impliquées dans l'église aident énormément les autres femmes de leur congrégation à atteindre leur plein potentiel dans la société burkinabé. Des cours de couture, de broderie, de tressage et de tricot sont ainsi organisés afin d'insérer les femmes sur le marché du travail. Il y aurait également des cours enseignant aux femmes à prendre le contrôle de leur sexualité.

Grâce à cette participation accrue au cours des cérémonies, mais également grâce à leur implication dans les diverses activités de la communauté, les femmes se voient donc octroyer de nouveaux rôles et de nouvelles responsabilités. Cette participation leur permet de développer diverses compétences, savoirs et dons qui permettent à certaines d'acquérir un nouveau statut. Ces différents facteurs permettraient aux femmes d'augmenter leur confiance en elles, se sentir plus à même de s'exprimer et d'avoir une voix publique. Elles développent le sentiment d'être utiles et considèrent leur travail à l'église comme essentiel au bien-être social de la communauté

kaingang. Cette participation permet réellement aux femmes de sentir qu'elles « sont capables », contrairement aux préjugés circulant à l'extérieur de la réserve selon lesquels les autochtones seraient paresseux et indolents (Langdon 2005).

## **Une structure de soutien pour les femmes**

Les femmes développent un fort sentiment d'appartenance à la communauté *crente*, principalement avec les femmes de leur église, en participant au *círculo de oração*, à l'organisation des fêtes religieuses, aux rencontres de femmes formelles, aux discussions informelles entre fidèles, en conseillant les adeptes potentiels. Les cultes pentecôtistes offrent une base institutionnelle pour développer des relations sociales stables et durables en plus de fournir des rituels qui valident ces nouveaux liens (Gill 1990). Les démonstrations d'émotions et d'affections durant les rituels des cérémonies pentecôtistes possèdent un effet de cohésion qui stimule les rapprochements entre les individus et le groupe, contribuant ainsi à développer le sentiment de collectivité (Mossière 2004, 101). Les femmes rencontrent ainsi d'autres femmes, dans la même situation qu'elles, avec qui elles peuvent partager l'intensité de l'expérience pentecôtiste (Attanasy 2009). L'église représente également un environnement sécuritaire pour parler de leurs problèmes où elles sont en plus encouragées par les témoignages d'autres femmes (Zents 2005). Gill (1990), qui étudie les femmes dans les mouvements pentecôtistes de La Paz, principalement constitués de femmes autochtones aymara, explique que la religion est l'une des manières les plus communes pour ces femmes de se bâtir de nouvelles relations, car il est plus difficile pour elles que pour les hommes de trouver un soutien émotionnel et de la sécurité financière dès qu'elles sortent de leur cercle de parenté.

Par l'intermédiaire de ce nouveau groupe dont elles font partie, les femmes kaingang se soutiennent mutuellement face aux difficultés qu'elles peuvent connaître en plus d'édifier le reste de la communauté à travers leurs prières communes. De la sorte, elles établissent un réseau de soutien pour les femmes dans un contexte où il n'existe généralement pas d'autre option que de consulter des amis ou certains membres de sa famille en cas de problèmes. Considérant que plusieurs femmes sont victimes de violence conjugale, de divers problèmes liés à l'alcoolisme d'un membre de leur famille ou encore de divers types de conflits domestiques qu'elles ne se sentent pas nécessairement à l'aise de dévoiler aux autorités de la réserve, la communauté de

sœurs pentecôtistes représente souvent leur seul recours. De plus, en cas de maladie personnelle ou de celle d'un proche, détenir la certitude que la communauté entière prie en sa faveur est d'un grand réconfort.

### **Une prise de contrôle sur sa vie**

L'univers idéologique et symbolique du pentecôtisme repose en grande partie sur la délimitation des frontières entre le Bien et le Mal. La Bible sert de véritable code social (Graziano 2007) promouvant la valorisation du contrôle du soi afin d'éviter les tentations du Mal. Dans leurs discours, les femmes kaingang évoquent effectivement l'importance de rester en contrôle, soulignant le fait que plusieurs aspects de leur vie avant la conversion étaient désorganisés et qu'elles succombaient souvent à différentes tentations du « Mal ». Elles marquent un contraste important entre cette époque et leur vie présente où elles sont fières de leur discipline en ce qui regarde leur apparence, leur comportement et les enseignements divins. En ce sens, plusieurs femmes se tournent vers le pentecôtisme dans une volonté de reprendre contrôle sur leur vie, que ce soit à cause d'habitudes de vie destructrices comme la consommation d'alcool ou encore dans un désir de faire face à des problèmes de couple ou familiaux. Le sentiment d'avoir un pouvoir sur soi-même et de se sentir en contrôle est valorisant et favorise un sentiment de puissance d'agir.

### **Gagner de l'autorité**

Les femmes pentecôtistes kaingang exercent également leur agentivité afin d'acquérir un statut et une certaine autorité. Ces dernières sont en effet restreintes dans les rôles officiels qu'elles peuvent occuper puisque plusieurs églises n'acceptent pas qu'une femme devienne pasteure et que celles qui le permettent ne l'admettent qu'à la condition que ces femmes soient déjà mariées à un pasteur. De plus, en raison des exigences de quelques congrégations qui imposent que les pasteurs aient réalisé un minimum d'études (qui peuvent dans certains cas aller jusqu'à des études universitaires), moins de femmes kaingang ont accès à cette position, car plusieurs d'entre elles abandonnent l'école à l'adolescence pour s'occuper de leurs enfants. Les femmes de la réserve n'étaient pas en droit d'être propriétaires d'une église et d'occuper les

rôles administratifs. Cette tendance est aussi observée à un niveau global (Hallum 2003, Zents 2005, Brusco 2010, Woodhead 2016, 2012, (Flora 1975).

Malgré le fait qu'elles n'ont parfois pas accès aux fonctions de pasteur et peu accès aux postes administratifs, de nombreux chercheurs soulignent l'implication majeure des femmes au sein de leur congrégation et l'importance de l'engagement des femmes dans le succès des églises (Hallum 2003, Zents 2005, Brusco 2010, Woodhead 2016, 2012, Flora 1975). Brusco (2010) affirme, par exemple, que le succès des églises pentecôtistes en Colombie se construit grâce à des organisations actives et agressives de femmes. De la même manière, dans ses recherches au Burkina Faso, Zents (2005) remarque l'aide significative des femmes dans l'entretien d'une bonne dynamique à l'église ainsi que dans la croissance et la continuation de celle-ci. Dans le village Sede, la majorité des églises ayant du succès étaient effectivement celles où les femmes, détenant un certain statut, « sortaient » faire du prosélytisme, exercer leurs dons et s'occuper de leur communauté.

L'analyse des données a mis en évidence l'autorité officieuse que les femmes peuvent détenir au sein de leur communauté, et tout particulièrement auprès des femmes. Quelques épouses de *presbítero* dirigeaient même plus souvent les cultes que leur mari et exerçaient davantage d'autorité que ce dernier au sein de leur église. D'ailleurs, les épouses de pasteurs et de *presbítero* sont désignées comme pasteures par les femmes de la communauté, car elles estiment que ces femmes effectuent les mêmes tâches qu'un pasteur en plus de représenter pour elles la figure de mère de la communauté. Ce rôle de mère symbolique des épouses de pasteurs est relevé à divers endroits dans le monde (Mapuranga 2013, Lawless 1987, Sered 1996). Mcguire (2008 [1997]) argumente toutefois que ce faisant, ces femmes renforcent les rôles traditionnels donnés aux femmes. Les femmes peuvent également être responsables d'organiser et diriger les *círculo de oração*. Plusieurs études soulignent en effet la propension des femmes pentecôtistes à se créer des espaces alternatifs d'autonomie où elles sont en contrôle comme les groupes de femmes ou les groupes de prière (Morin et Guelke 2007, Velazquez 2013, Mariz 1992, Hallum 2003, Drogus 2001).

Cependant, si cette autorité est reconnue de facto par les femmes pentecôtistes de la réserve, elle ne l'est pas pour de nombreux hommes. Puisque les femmes ayant un certain statut dirigent la plupart du temps des groupes composés essentiellement de femmes et socialisent davantage

avec des femmes, elles ne contribuent pas nécessairement à la propagation de valeurs plus égalitaires envers les hommes pentecôtistes, ce qui laisse aux femmes le travail et le défi de la transformation de la sphère domestique (Van De Kamp 2013).

### **L'usage de l'autorité**

Bien que certaines femmes possèdent une autorité officieuse, elles n'en tirent pas profit en prêchant des valeurs égalitaires par rapport aux rôles des genres, mais renforcent plutôt les valeurs conservatrices du pentecôtisme. Il est possible que les femmes soient en accord avec la conception des rôles masculins et féminins des églises conservatrices considérant qu'elle s'inscrit dans une certaine continuité avec la perception des rôles « traditionnels » kaingang. Les femmes kaingang étaient anciennement tenues de s'occuper des enfants et de réaliser les tâches domestiques en plus de participer aux activités de récoltes et aux confections artisanales alors que les hommes se chargeaient de la chasse et de la pêche en plus d'occuper les rôles de dirigeants. Cette division des rôles est similaire à celle promue par le pentecôtisme où les hommes disposent de l'autorité dans la sphère publique et où il est fortement valorisé que la femme s'occupe adéquatement de la sphère privée. Le rôle des hommes et celui des femmes sont conçus comme différentiels et complémentaires. Cela pourrait expliquer en partie pourquoi les jeunes, qui connaissent moins les valeurs traditionnelles kaingang et sont davantage en contact avec les valeurs de la société brésilienne, semblent moins portés à rejoindre les églises conservatrices. Plusieurs femmes se sentiraient plus en paix en adoptant la doctrine pentecôtiste, car elle leur fournirait une voie stable dans la confusion des rôles de la femme en contexte moderne (Burdick 1990).

De plus, au sein de la majorité des églises, il est pratiquement impossible de monter les échelons et d'exercer une autorité au sein de la congrégation sans démontrer que l'on respecte et promeut la vision de cette même congrégation. De par le fait qu'elles ne peuvent devenir pasteure que si leur mari était déjà pasteur, les femmes se doivent d'adopter une vision de la religion similaire à ce dernier.

Ainsi, si ces femmes ne remettent pas en question les rôles traditionnels des genres, elles utilisent diverses techniques qui valorisent la femme. Rappelons que la majorité des femmes qui prêchaient utilisaient des extraits comportant des modèles féminins bibliques. Plusieurs études

relèvent cette stratégie des femmes s'employant à trouver et à interpréter des passages de la Bible à leur avantage afin de valider leur potentiel, notamment celui d'être pasteures (Barfoot et Sheppard 1980, Morin et Guelke 2007, Warrington 2008, Lawless 2003). Mapuranga (2013, page) souligne que les femmes pasteures dirigeant des groupes mixtes au Zimbabwe ont tendance à « bargain with patriarchy » en promouvant des herméneutiques bibliques subversives mais qui ne remettent pas en question l'aspect patriarcal du mouvement afin de se maintenir dans les rangs élevés du pentecôtisme. Fatokun (2006, 10) soutient que la Bible reste une arme à double tranchant, car d'un côté elle sert à légitimer l'infériorité des femmes, mais de l'autre elle contient des textes imprégnés de l'amour divin et qui présentent des héroïnes qui deviennent des modèles pour leur propre lutte vers l'affirmation et la libération.

## **Un pouvoir domestique**

Nous avons constaté au chapitre 6 qu'au sein de quelques-unes des églises du village Sede les hommes étaient incités à aider davantage leur épouse à la maison. Les femmes de ces quelques églises bénéficiaient donc de plus d'aide dans la réalisation de leurs tâches domestiques. Le pentecôtisme permettrait en effet selon plusieurs études d'améliorer les relations à l'intérieur de la maisonnée en promouvant une plus grande implication des hommes dans la vie familiale (Rabelo et al. 2009, Burdick 1990, Chesnut 1997, Gil 1990). Gil (1990) soutient que le pentecôtisme promeut une morale familiale patriarcale, mais qu'il y aurait une certaine « réinvention » du patriarcat qui encouragerait plus de responsabilités familiales de la part des hommes :

As male sex-role behaviour is modified, gender differences are also blurred by a sense of community instilled by the shared experience of the culto and nurtured by a particular kind of separatism characteristic of Bolivian Pentecostalism. Male and female believers perceive themselves as belonging to a new elite –the possessors of the truth– as a result of the new understanding of themselves, the world, and life after death (*Ibid.*, 717).

De plus, lorsque des églises sont dirigées par un couple de pasteurs et que les fidèles les observent tout réaliser ensemble, cela inciterait ces derniers à considérer une répartition des tâches plus égalitaire dans la sphère domestique (Soothill 2010). Brusco (2010) affirme que les femmes négocient avec le patriarcat dans le pentecôtisme, car elles acceptent de se soumettre à l'autorité de leur mari pour qu'en échange ces derniers soient « domestiqués » suite à la

conversion. Certaines femmes seraient ainsi attirées par le pentecôtisme, car elles seraient à la recherche des bénéfices liés à une vie familiale stable où la conversion de leur mari implique une certaine abjuration du machisme et une responsabilisation (Martin 1998 *apud* Woodhead 2012, 40) impliquant entre autres l'abandon de la consommation abusive d'alcool, de la cigarette, des jeux d'argent et l'adultère qui font partie de la construction de la masculinité en Amérique latine (Rabelo et al. 2009, Burdick 1990, Chesnut 1997, Drogus 2001, Mariz et al. 1998a, Aune 2008). En effet, bien des femmes se tournent vers le pentecôtisme afin d'exercer un certain contrôle sur les problèmes d'alcool de leur mari qui résultent souvent en des épisodes de violence envers les enfants ou envers elles-mêmes (Merry 2001). Hallum (2003) souligne que les changements de relation se produisant entre les genres commencent dans la sphère domestique. Selon plusieurs témoignages de femmes pentecôtistes, « le miracle commence à la maison » (Lorentzen et Mira 2005). Selon les discours de plusieurs femmes kaingang, les changements se produisant dans l'attitude de leur époux, qu'elles aient réussi à le convertir ou non, représentaient souvent l'un des bénéfices les plus importants de leur nouvelle vie.

Adoptant une position néolibérale, Chesnut (2003) avance que puisque plus des deux tiers des pratiquants religieux en Amérique du Sud sont de sexe féminin, le « marché » religieux se développe en fonction de ce qui attire et que préfèrent les femmes. Le marché de la foi des mouvements évangéliques s'adapterait donc aux besoins des femmes en mettant l'accent sur les problèmes de la sphère privée (*Ibid.*). Mafra (1996) insiste toutefois sur le fait que si le pentecôtisme permet la responsabilisation des hommes dans la sphère domestique, il ne propose toutefois pas de moyen de diminuer la discrimination ou de promouvoir l'égalité des genres à un niveau politique ou de droit.

## **Quelques nuances importantes**

Il est à présent nécessaire de nuancer quelque peu les propos énoncés en apportant quelques spécifications quant aux données de recherche.

## **Des expériences plurielles**

Les résultats de ce travail de maîtrise témoignent de la complexité et la variabilité de l'expérience de la religion pentecôtiste. Même dans un contexte aussi restreint que le village

Sede de la TIX, les femmes pentecôtistes ne peuvent être considérées comme un groupe homogène. En effet, de par la particularité du pentecôtisme de ne pas être une religion centralisée, les multiples dénominations détiennent une grande liberté quant à leur approche et leur interprétation des textes bibliques. Au sein du village étudié, les treize congrégations adoptent des versions différentes de la doctrine pentecôtiste ainsi que des degrés variables de tolérance vis-à-vis des croyances relatives aux traditions kaingang. Cela donne lieu à différentes perceptions des rôles des genres ainsi que des contraintes vestimentaires et comportementales qui y sont reliées. Ces diverses visions que s'approprie chacune des églises du village influencent donc différemment les transformations ayant lieu dans la vie des femmes de leur congrégation. En plus de cette pluralité idéologique liée entre autres à l'appartenance à une église plutôt qu'à une autre, cette diversité est également liée aux profils et aux expériences de vie variables des femmes. Si la conversion des femmes du village se produit en général dans le cadre d'une quête de guérison ou suite à l'influence du réseau familial ou social, les parcours subséquents sont fort variés et caractérisés par de multiples changements d'églises et même la perte de la foi.

Tous ces facteurs influencent la reconfiguration de la vision du monde des femmes kaingangs, leur perception de ce qu'est une femme vertueuse, le réseau social qu'elles développent, le degré de participation durant les cultes, les conséquences sur les relations de couples et familiales, les nouvelles habitudes de vie, etc., bref leur expérience générale de la religion. J'abonde dans le même sens que Sered (1996), Lorentzen et Mira (2005), Aune (2008) et Ingersoll (2002) qui mettent en garde contre une hypothèse féministe uniforme du pentecôtisme. Ces chercheurs mettent de l'avant le fait que les femmes sont toutes différentes et contradictoires, tout comme le sont les hommes. Bien que les points saillants de l'analyse des données aient été exposés dans ce chapitre, l'objectif n'est pas de réduire nos résultats à des répercussions uniformes pour l'ensemble des femmes du village Sede de la TIX.

Bien que les résultats exposés dans ce mémoire soient en général assez positifs, puisque le discours des femmes interrogées abondait essentiellement en ce sens, il importe de souligner que les fidèles développent les récits de leur conversion dans une optique prosélyte. Bien que

j'aie usé de plusieurs stratégies pour contourner ce problème<sup>205</sup>, il était parfois difficile de déterminer ce que les informatrices pensaient réellement. Je suis d'accord avec Stromberg (1993) sur le fait qu'entretenir un discours positif et de parler des bénéfices de la conversion, que ce soit entre fidèles, dans le but de convaincre des non-convertis ou lors d'une entrevue comme celle réalisée dans le cadre de cette étude, contribue à forger une expérience positive du pentecôtisme.

Sur ce point, il convient de traiter brièvement de mon expérience de terrain en tant que non-*crente* pour comprendre d'un point de vue extérieur de quelle manière la socialisation du milieu pentecôtiste peut influencer l'expérience individuelle. Dans cette optique, il est important de comprendre que le contrôle de soi semble être une source de fierté dans les discours des femmes pentecôtistes. En effet, cette idée de contrôle est omniprésente dans la vie de *crente* et j'ai trouvé particulièrement difficile de vivre dans une telle atmosphère où toutes les actions individuelles sont surveillées d'un œil critique. Ce contrôle constant est réellement contraignant et les femmes doivent donc être prêtes à se conformer totalement à un nouveau mode de vie, ce qui pour plusieurs peut représenter un sacrifice important.

### **Une perspective limitée**

Une des conséquences majeures de ce contrôle et de la participation à la vie quotidienne des femmes pentecôtiste est le fait que l'on se retrouve pratiquement isolée dans un monde de femmes. En effet, comme la plupart des activités quotidiennes se réalisent exclusivement entre femmes, le nouveau réseau social est composé essentiellement de femmes. Cela m'a permis de constater qu'à part les membres masculins de leur propre famille, les femmes kaingang *crentes* ont très peu, voire aucune interaction avec d'autres hommes. De plus, ce réseau de femmes pentecôtiste adopte une attitude très protectrice envers les jeunes femmes, notamment pour ne pas qu'elles ne soient « corrompues par de mauvais individus ». Cette situation était particulièrement problématique pour les jeunes femmes *crentes* qui ne fréquentaient plus l'école en plus de ne plus pouvoir participer aux danses hebdomadaires et qui souhaitaient rencontrer

---

<sup>205</sup> Voir Chapitre 3.

des hommes<sup>206</sup>. Cette situation a fait en sorte qu'il a été difficile de socialiser avec des Kaingang non *crentes* et encore plus d'obtenir la perspective des hommes qui n'étaient pas pentecôtistes sur les différentes questions liées à la problématique. C'est pourquoi les résultats de la présente recherche portent essentiellement sur l'expérience des femmes kaingang *crentes*.

## Perspectives finales

Pour terminer, si cette religion promeut les rôles traditionnels des genres, cela fait sens pour la plupart des femmes, car est valorisé ce à quoi elles sont déjà habituées. De leur point de vue, la conversion au pentecôtisme comporte beaucoup plus d'avantages que de désavantages. D'un côté, le pentecôtisme enseigne aux femmes à se soumettre aux hommes, il implique une discipline de vie rigoureuse, l'adoption d'un code vestimentaire strict et l'abandon de certaines habitudes de vie. De l'autre côté, la conversion leur permet entre autres davantage de participation aux cultes, offre de nouvelles ressources spirituelles, l'autorité de parler au nom de Dieu et de disposer des dons du Saint-Esprit, de bénéficier du soutien de la communauté et de la présence du Seigneur, de se sentir en contrôle, de développer une meilleure estime de soi suscitée par le sentiment d'avoir été choisie par Dieu. Ce que confirme Woodhead (2012, 48) qui affirme que le pentecôtisme agirait comme une religion tactique, car il permettrait à certaines femmes de négocier plus de pouvoir, d'obtenir une certaine protection en plus de permettre une certaine insertion dans la sphère publique.

Plusieurs des bénéfices de la conversion sont le fruit de l'agentivité des femmes et tout particulièrement de certaines femmes-clés comme les épouses de pasteurs ou de *presbíteros*, mais également les missionnaires et les dirigeantes des *círculos de oração*. Ces dernières usent de diverses stratégies afin de mettre en valeur la femme, contribuent fortement à la mise en place d'un réseau de soutien en plus de constituer un modèle de leadership inspirant pour les femmes de la communauté. L'autorité que ces femmes acquièrent par l'intermédiaire du pentecôtisme favoriserait ainsi l'émergence d'une nouvelle élite féminine au sein de la communauté kaingang. Ayant peu échangé avec les kaingang non *crente* à ce sujet, il est difficile de tirer des conclusions

---

<sup>206</sup> La congrégation *Assembléia de Deus* remédiait d'ailleurs à cette situation en organisant des fêtes destinées à la rencontre des adolescents des diverses églises présentes dans la réserve de même que dans les villes avoisinantes.

quant à la reconnaissance de cette nouvelle élite féminine par la communauté kaingang non *crente*. Ce point mériterait davantage d'attention de recherches futures.

En plus des bénéfices découlant de la conversion, le déséquilibre du nombre d'adeptes féminines par rapport aux hommes dans le village Sede fait plus de sens lorsqu'on tient compte du contexte. En effet, puisque les femmes *crentes* sont plus visibles, car plus nombreuses et plus impliquées que les hommes, en plus de socialiser davantage avec d'autres femmes, il est logique qu'elles parviennent à convaincre davantage de femmes que d'hommes à se convertir au pentecôtisme. De plus, les femmes autochtones telles que les Kaingang vivent souvent dans des milieux pauvres où elles disposent de peu d'encadrement et de soutien face aux difficultés qu'elles peuvent rencontrer, ce qui fait du pentecôtisme une solution valide à leurs problèmes et parfois même l'unique solution à leur disposition.

## Conclusion

Ce mémoire a permis de mettre en évidence de quelle manière la conversion au pentecôtisme affecte la vie quotidienne des femmes kaingang, tant dans la sphère privée que publique. Les femmes kaingang du village Sede sont confrontées à une pluralité de visions de la religion pentecôtiste à travers les treize congrégations présentes, ce qui peut engendrer des transformations variables. Ainsi, les églises conservatrices imposent un code vestimentaire rigoureux et interdisent à leurs fidèles d'écouter la télévision ou la radio. Au sein d'autres églises, les femmes n'étaient sujettes à aucun de ces changements. Certaines églises permettaient un plus grand élargissement du réseau social que d'autres de par leurs liens avec d'autres églises ainsi que les visites à l'extérieur de la réserve. Quelques églises prônaient un abandon total des rituels liés aux traditions kaingang, alors que d'autres non.

En se convertissant, les femmes acceptent que Dieu soit présent dans leur vie et de se soumettre à sa volonté. Elles affirment que la présence du Seigneur leur procure un sentiment de sécurité et de soutien. Parmi les nouvelles adaptations, elles doivent abandonner les habitudes considérées comme néfastes telles que la boisson, la drogue, mais aussi toutes les activités de socialisation où ces substances peuvent être trouvées. Cette contrainte liée à la doctrine pentecôtiste représente une motivation pour de nombreuses femmes à tenter de convertir leurs maris et leur famille afin de profiter des bénéfices de cet abandon tels que l'amélioration de la situation financière et la diminution de conflit dans la sphère privée. Les femmes kaingang recherchent également à ressentir la présence du Seigneur dans leur vie quotidienne en pratiquant plusieurs rituels à la maison. Toujours dans l'objectif d'être des femmes vertueuses, elles doivent également s'impliquer dans la vie de la communauté *crente*. Ainsi, la participation accrue est l'un des changements majeurs observés suite à la conversion puisqu'elles participent généralement à plusieurs cultes par semaine, en plus de prendre part au *círculo de oração* et à des discussions informelles entre femmes pentecôtistes ainsi qu'à certaines rencontres formelles. À travers cette participation, elles s'engagent davantage dans la sphère publique et elles développent des liens avec les membres de la communauté, ce qui résulte en un important réseau de soutien. Plusieurs femmes notent aussi un changement profond d'attitude, soulignant principalement qu'elles sont plus heureuses et plus en paix avec elles-mêmes. Plusieurs d'entre

elles perçoivent également davantage de respect de la part des individus à l'intérieur, mais aussi à l'extérieur de la réserve.

Bien que leur implication soit variable, les femmes ont l'opportunité d'occuper différents rôles au sein de leur église. Ces diverses responsabilités leur permettent d'acquérir de nouvelles compétences qui peuvent notamment favoriser une meilleure estime de soi en plus d'accorder un certain prestige tout dépendant du poste occupé. Certaines femmes obtiennent également des dons de Dieu qu'elles peuvent exercer au sein de la communauté. La possession de don procure à ces femmes un certain statut en plus d'être valorisante lorsque la guérison est un succès, par exemple. Malgré les contraintes de leur nouveau mode de vie, les femmes se sentent valorisées lorsqu'elles respectent les enseignements de la Bible. De plus, leur travail au sein du *círculo de oração* est valorisé par la communauté, car elles édifient la communauté grâce à ces prières collectives. L'utilisation de modèles féminins de la Bible par certaines femmes lors de séances de prêche promeut l'idée que les femmes sont des fidèles plus fortes et plus courageuses, ce qui en fait des sujets privilégiés de Dieu. Ces différents facteurs permettent à plusieurs femmes de développer une meilleure confiance en elles.

En somme, malgré le fait que les valeurs pentecôtistes encouragent la soumission à l'homme, favorisent les rôles des genres traditionnels, ne permettent pas officiellement une autorité égalitaire des deux genres et imposent un mode de vie contraignant, les femmes kaingang perçoivent les répercussions de la conversion comme largement positives. Cette conclusion est confirmée par plusieurs autres études qui soulignent que les femmes négocieraient avec le patriarcat en acceptant la répartition du pouvoir traditionnel dans le but de maximiser leurs gains (Woodhead 2012, Gil 1990, Brusco 2010, Aune 2008).

La présente étude d'un contexte local peut servir à mieux comprendre les dynamiques de genre au sein du pentecôtisme au niveau global. En effet, il est important d'insister sur le fait que les femmes sont extrêmement actives sur le plan religieux et qu'elles contribuent à la transformation du paysage religieux au niveau mondial (Chesnut 2003, Woodhead 2016). Ces changements peuvent avoir différentes répercussions en fonction du milieu où les femmes se trouvent et l'influence réelle qu'elles y possèdent. La littérature contemporaine qui porte un intérêt croissant à la question du genre et de la religion, notamment à la place occupée par les femmes au sein des dénominations conservatrices et patriarcales, indique que ces différentes religions doivent

s'adapter à la forte présence ainsi qu'aux besoins et demandes des femmes afin de survivre. De ce fait, ces contextes subissent des transformations qui mériteraient plus d'attention de la part des chercheurs.

## Bibliographie

- Agrawal, Anuja. 1997. "Gendered Bodies: The Case of the 'Third Gender' in India." *Contributions to Indian Sociology* (31):273-298.
- Alexeter, E., et P.T.A. Yong. 2009. *Philip's Daughters: Women in Pentecostal-Charismatic Leadership*: Wipf & Stock Publishers.
- Almeida, Carina Santos de, et Ana Lúcia Vulfe Nötzold. 2011. "A luta pela terra em território Kaingang: os conflitos na Terra Indígena Xaçepó (SC/Brasil) ao longo do século XX." *Anos 90 (UFRGS Impresso)* 18 (34):279-303.
- Almeida, Ledson Kurtz de. 1998. "Dinâmica Religiosa entre os Kaingang do Posto Indígena Xaçepó-SC." Mestrado, Antropologia Social, Universidade Federal de Santa Catarina.
- Almeida, Ledson Kurtz de. 2004. "Análise Antropológica das Igrejas Cristãs entre os Kaingang Baseada na Ethnografia, na Cosmologia e no Dualismo." Doutorado, Antropologia Social, Universidade Federal de Santa Catarina.
- Alvarez, Sonia. 1998. "Latin American Feminisms 'Go Global': Trends of the 1990s et Challenges for the New Millennium." In *Cultures of Politics/Politics of Cultures: Re-visioning Latin American Social Movements*, edited by Evelina Dagnino Sonia Alvarez, et Arturo Escobar, 293-324. Boulder: Westview.
- Ambrose, Linda. 2010. "Zelma et Beulah Argue: Sisters in the Canadian Pentecostal Movement." In *Winds from the North: Canadian Contributions to the Pentecostal Movement*, edited by M. Wilkinson et P. Althouse, 99-127. Brill.
- Ambrosetti, Juan B. 1895. "Los índios Kaingángues de San Pedro (Misiones). Compañía Sud-Americana de Billetes de Banco." *Revista del Jardín Zoológico de Buenos Aires* 2.
- Eterson, Allan. 2004. *An Introduction to Pentecostalism: Global Charismatic Christianity*: Cambridge University Press.
- Eterson, Allan. 2005. "Articles et Papers related to pentecostal et Charismatic Themes." Last Modified 22 décembre 2005, accessed 26 mai. [http://artsweb.bham.ac.uk/aeterson/Pentecost/articles\\_et\\_papers.htm](http://artsweb.bham.ac.uk/aeterson/Pentecost/articles_et_papers.htm).
- Atkinson, Paul, Ameta Coffey, Sara Delamont, John Loflet, et Lyn Loflet. 2001. *Hetbook of Ethnography*. London, Englet: SAGE Publications Ltd.
- Attanasy, Katy. 2009. "Black african women, HIV/AIDS, et pentecostalism." Master, Philosophy of religion, Veterbilt University.
- Aubree, Marion. 2003. "La « force du Saint-Esprit » au service de la mondialisation : Croyances. Avatars du religieux en Asie et en Amérique latine (French)." *The « force of the Holy Spirit » in the service of globalization : Beliefs. Avatars of the religious in Asia et Latin America (English)* (173):65-80.
- Aune, Kristin. 2008. "Evangelical Christianity et Women's Changing Lives." *European Journal of Women's Studies* 15 (3):277-294. doi: 10.1177/1350506808091508.
- Austin-Broos, Diane. 2003a. "The Anthropology of Conversion an Introduction." In *The Anthropology of Religious Conversion*, edited by A. Buckser et S.D. Glazier. Rowman & Littlefield.
- Austin-Broos, Diane. 2003b. "Globalisation et the genesis of values (English)." *La mondialisation et la genèse des valeurs (French)* 14 (1):1-18.
- Avishai, Orit, Afshan Jafar, et Rachel Rinaldo. 2015. "A Gender Lens on Religion." *Gender & Society* 29 (1):5-25.
- Baptista, Saulo. 2009. *Pentecostais e Neopentecostais na Política Brasileira: um estudo sobre cultura política, estado e atores coletivos religiosos no Brasil*. Edited by AnnaBlume. SãoPaulo.

- Barfoot, C. H., et G. T. Sheppard. 1980. "Prophetic Vs. Priestly Religion: The Changing Role of Women Clergy in Classical Pentecostal Churches (English)." *Review of Religious Research New York, N. Y.* 22 (1):2-16.
- Bastian, J.P. 1994. *Le protestantisme en Amérique latine: une approche socio-historique: Labor et Fides.*
- Bastian, Jean-Pierre. 2000a. "La médiation du corps dans le pentecôtisme." *Revista Filosófica de Coimbra* (17):151-156.
- Bastian, Jean Pierre. 2000b. "Young Converts: Christian Missions, Gender et Youth in Onitsha, Nigeria 1880-1929." *Anthropological Quarterly* 73:145-158.
- Beaucage, P, et D. Meintel. 2007. "Introduction : Dimensions sociales et politiques de la conversion religieuse " *Anthropologica* 49 (1):3-10.
- Beaucage, Pierre, et Gerardo Ducos. 2007. "Après le Règne de Jésus. Aperçus de l'imaginaire des autochtones pentecôtistes de l'Ouest du Guatemala." *Anthropologica* 49 (1):95-111.
- Bélier, Irène. 1993. "Réflexions sur la question du genre dans les sociétés amazoniennes." *L'Homme* 33 (126-128):517-526.
- Bernet, Carmen. 1998. "Préface." In *Le Pentecôtisme au Guatemala. Conversion et identité*, edited by Sylvie Pédrón-Colombani, 238. Paris: CNRS.
- Bernard, H.R. 2006. *Research Methods in Anthropology: Qualitative et Quantitative Approaches:* AltaMira Press.
- Bilette, Etré. 1975. "Récits et Réalités d'une Conversion." *Montréal: Presses de l'Université de Montréal.*
- Birman, P., et M. Pereira. 2000. "Whatever happened to what used to be the largest catholic country in the world ? (English)." *Daedalus (Cambridge)* 129 (2):271-290.
- Bitun, Ricardo. 2007. "Igreja Mundial do Poder de Deus – Rupturas e continuidades no campo religioso neopentecostal." Doutorado, Ciências Sociais, PUC - São Paulo.
- Bohart, Isabelle. 2011. "Asile et genre: analyse anthropologique des demetes d'asile pour les violences de genre au Canada." Mémoire de maîtrise, Département d'anthropologie, Université de Montréal.
- Bourdieu, Pierre. 1977. *Outline of a Theory of Practice.* Translated by R. Nice: Cambridge University Press.
- Bourdieu, Pierre. 1986. "L'illusion biographique." *Actes de la recherche en sciences sociales:*69-72.
- Bourdieu, Pierre. 1994. *Raisons pratiques. Sur la théorie de l'action* Paris: Editions du Seuil.
- Bousquet, M.P., et R.R. Crépeau. 2012. *Dynamiques religieuses des autochtones des Amériques:* Karthala.
- Bousquet, Marie-Pierre. 2007. "Catholicisme, pentecôtisme et spiritualité traditionnelle ? Les choix religieux contemporains chez les Algonquins du Québec." In *Les systèmes religieux amérindiens et inuit: perspectives historiques et contemporaines*, edited by Claude Gélinas et Guillaume Teasdale (eds), 155-166. Québec: Muséologie In-Situ
- Boyer, V. 2005. "Approches sociologiques et anthropologiques du pentecôtisme : le cas brésilien (French)." *Problèmes d'Amérique latine* (24):33-47.
- Brasher, Brenda. 1998. *Godly Women. Fundamentalist etFemale Power.* New Brunswick, NJ: Rutgers University Press.
- Brown, Callum G. 2001. *The Death of Christian Britain: Understating Secularization 1800-2000.* London et New York: Routledge.
- Brown, Cety Gunther. 2012. "Studying Divine Healing Practices Empirical et Theological Lenses, et the Theory of Godly Love." *PentecoStudies: An Interdisciplinary Journal for Research on the Pentecostal et Charismatic Movements; Vol 11, No 1 (2012).*
- Bruce, Albert. 1982. "Yanomami-Kaingang : la question des terres indiennes au Brésil." In *Indianité, ethnocide, indigénisme en Amérique latine*, 135-154. Toulouse: CNRS.

- Brusco, Elizabeth. 2010. *The Reformation of Machismo: Evangelical Conversion et Gender in Columbia*: University of Texas Press.
- Burdick, J. 1990. "Gossip et Secrecy : Women's Articulation of Domestic Conflict in Three Religions of Urban Brazil (English)." *SA. Sociological analysis* 51 (2):153-170.
- Burelle, Marie-Etrée. 2011. "Dialogues critiques entre acteurs thérapeutiques: Étude de la dynamique relationnelle chamanique/pentecôtiste au Guatemala." mémoire de maîtrise, Département d'anthropologie, Université de Montréal.
- Butler, J. 2005 [1990]. *Trouble dans le genre. Pour un féminisme de la subversion*. Translated by Traduit de l'anglais par Cynthia Krauss. Edited by La découverte. Paris.
- Capiberibe, Artionka. 2004. "Os palikur e o cristianismo: a construção de uma religiosidade." In *Transformeto os Deuses. Igrejas Evangélicas, Pentecostais e Neopentecostais entre os Povos Indígenas no Brasil*, edited by Robin Wright (Eds), 55-99. Campinas: Editora da Unicamp.
- Carvalho, Patricia Rosa. 2008. "A noção de pessoa e a construção de corpos Kaingang na sociedade contemporânea." *Espaço Ameríndio* 2 (1):15-43.
- Chaumeil, J. P. 1983. *Voir, savoir, pouvoir: le chamanisme chez les Yagua du Nord-Est péruvien. (French)*.
- Chesnut, R. Etrew. 2003. "Pragmatic consumers et practical products: The success of pneumacentric religion among women in Latin America's new religious economy : Applying theory (English)." *Review of religious research* 45 (1):20-31.
- Chesnut, R.A. 1997. *Born Again in Brazil: The Pentecostal Boom et the Pathogens of Poverty*: Rutgers University Press.
- Clatterback, Matt. 2012. "Healing Hills et Sacred Songs: Crow Pentecostalism, Anti-Traditionalism, et Native Religious Identity." *Spiritus: A Journal of Christian Spirituality* 12 (2):248-277.
- Coleman, Simon. 2003. "Continous Conversion? The Rhetoric, Practice et the Rhetorical Practice of Charismatic Protestant Conversion." In *The Anthropology of Religious Conversion*, edited by A. Buckser et S.D. Glazier, 15-28. Rowman & Littlefield.
- Colpron, Anne-Marie. 2005. "Dichotomies sexuelles dans l'étude du chamanisme: Le contre-exemple des femmes 'chamanes' shipibo-conibo (Amazonie peruvienne) (French text). (French)." DAI-A 66 Thèse, Anthropologie, Université de Montréal, EBSCOhost.
- Copans, J. 2008. *L'enquête et ses méthodes : l'enquête ethnologique de terrain*: Armet Colin.
- Corten, A. 1995. *Le pentecôtisme au Brésil. Emotion du pauvre et romantisme écologique (French)*. Edited by Karthala. Paris: , .
- Corten, A. 1998a. "La construction du lien social: pentecôtisme et théologie de la libération." In *Des protestantismes en "lusophonie catholique"*, edited by M. Cahen (eds), 257-266. Paris: Karthala.
- Corten, A. 1999. "Pentecôtisme et « néo-pentecôtisme » au Brésil (French)." *Pentecostalism et néo-pentecostalism in Brazil (English)* 105:163-183.
- Corten, Etré. 1998b. "Miracles en Amérique latine." *Mots*:60-73.
- Corten, Etré, et Vanessa Molina. 2007. "Transnationalisation et pentecôtisme : la force instituante du sens (French)." *Anthropologica (Ottawa)* 49 (1):67-79.
- Costa, Lívia A. Fialho, et Christine Jacquet. 2006. "La souffrance comme désordre (French)." *Suffering as a Disorder (English)* 30 (3):201-217.
- Crépeau, Robert. 1994. "Mythe et rituel chez les indiens Kaingang du Brésil méridional : Actualité du mythe (French)." *Religiologiques* 10:143-157.
- Crépeau, Robert. 1997. "Les Kaingang dans le contexte des études gé et bororo : Comparaisons régionales (French)." *Anthropologie et Sociétés* 21 (2-3):45-66.
- Crépeau, Robert. 2002. "A prática do xamanismo entre os Kaingang do Brasil meridional: uma breve comparação com o xamanismo Bororo." *Horizontes Antropológicos* 8:113-129.

- Crépeau, Robert. 2012. "Les défis du pluralisme religieux pour la pratique du chamanisme chez les Kaingang du Brésil méridional." In *Dynamiques religieuses des autochtones des Amériques*, edited by M.P. et Crépeau Bousquet, R.R., 303-331. Montréal: Karthala.
- Crépeau, Robert , et Maude Désilets. 2010. "La figure de l'étranger chez les Kaingangs du Brésil méridional." *Recherches amérindiennes au Québec* XL (1-2):75-81.
- Csordas, T.J. 1997. *The Sacred Self: A Cultural Phenomenology of Charismatic Healing*: University of California Press.
- Csordas, T.J. 2002. *Body/Meaning/Healing*: Palgrave Macmillan.
- Csordas, T.J. . 1999. "Ritual Healing et the Politics of Identity in Contemporary Navajo Society." *American Ethnologist* 26 (1):3-5.
- Csordas, Thomas J. 1993. "Somatic Modes of Attention." *Cultural Anthropology* 8 (2):135-156. doi: 10.1525/can.1993.8.2.02a00010.
- Davidman, L , et A Greil. 1993. "Gender et the Experience of Conversion: the Case od Returnees to Modern Orthodox Judaism." *Sociology of Religion* 54:83-100.
- Davidman, Lynn. 1991. *Tradition in a Rootless World. Women turn to Orthodox Judaism*. Berkeley et New York: University of California Press.
- de Beauvoir, Simone. 1949. *Le Deuxième Sexe*. Edited by Gallimard. Paris.
- Diehl, Eliana. 2001. "Entendimentos, práticas e contextos sociopolíticos do uso de medicamentos entre os Kaingáng (Terra indígena Xapecó, Santa Catarina, Brasil)." Tese de doutorado, Escola Nacional de Saúde Pública.
- Douglas, Anne. 1977. *The Feminization of American Culture*. New York: Knopf.
- Drogus, Carol Ann. 2001. "Women, Religion et Social Change in Brazil's Popular Church." *Archives de sciences sociales des religions* 114 (2):66-76.
- Edgell, Penny. 2005. *Religion et Family in a Changing Society*. Princeton University Press.
- Emerson, R.M., R.I. Fretz, et L.L. Shaw. 2011. *Writing Ethnographic Fieldnotes, Second Edition*: University of Chicago Press.
- Fabian, Johannes. 2004. "Charisma : Global Mouvement et Local Survival." In *Between Resistance et Expansion: Explorations of Local Vitality in Africa*, edited by P. Probst et G. Spittler, 69-90. Lit.
- Fassin, Éric. 2006. "Le genre aux États-Unis et en France." *Agora débats/jeunesses*:12-21.
- Fath, Sebastien. 2002a. À propos de l'évangélisme et des églises évangéliques en France: Entretien avec Sébastien Fath. In *Relioscope*. (Consulté en ligne).
- Fath, Sebastien. 2002b. "Protestantisme évangélique et ségrégation." *Archives de sciences sociales des religions* 118:57-70.
- Fath, Sebastien. 2004a. "Dieu est-il américain ? Modes d'acculturation du protestantisme évangélique." *Archives de sciences sociales des religions* 126:17-40.
- Fath, Sébastien. 2003. *La diversité évangélique*. Cléon d'Etran: Éditions Excelsis.
- Fath, Sébastien. 2004b. *Militants de la Bible aux États-Unis: Évangéliques et fondamentalistes du Sud, Frontières*. Paris: Éditions Autrement.
- Fatokun, Samson. 2006. "Women et Leadership in Nigerian Pentecostal Churches." *Studia Historiae Ecclesiasticae (Journal of the Church History Society of Southern Africa)* 32 (3):193-205.
- Faustino, Rosângela Célia, Simone Jacomini Novak, et Vanessa de Souza Lança. 2010. "Educação, trabalho e gênero na sociedade indígena: estudo sobre os Kaingang de Faxinal no Paraná." *Emancipação* 10 (1):341-350.
- Fausto, B. 1999. *A Concise History of Brazil*: Cambridge University Press.
- Favret-Saada, J. 1990. "About Participation (English)." *Culture, medicine et psychiatry* 14 (2):189-199.
- Fernetes, Diego Dias Severo. 2013. "Educação Kaingang: o "formal" e o "informal" na escola da aldeia em São Leopoldo, RS, Brasil." *Século XXI, Revista de Ciências Sociais* 3 (1):39-61.

- Fernetes, Ricardo , Ledson Kurtz de Almeida, et Angela Célia Sacchi. 2006. Casa e Ritual: um estudo sobre os papéis de gênero na construção da sociabilidade Kaingang. *Ciudad Virtual de Antropologia y Arqueologia*. Accessed 13 juin 2006.
- Ferrari, Odêmio Antonio. 2012. "A intersecção entre o pentecostalismo assembleiano e o imaginário religioso Kaingáng: receptividades e rupturas." Tese de doutorado, Doutorado em Ciências da religião, PUC-SP.
- Field, Clive. 1993. "Adam et Eve: Gender in English Free Church Consistency." *Journal of Ecclesiastical History* 44 (1):63-79.
- Flora, Cornelia B. 1975. "Pentecostal Women in Colombia: Religious Change et the Status of Working-Class Women." *Journal of Interamerican Studies et World Affairs* 17 (4):411-425. doi: 10.2307/174951.
- FolhaData. 2013. Religião.
- Fortuny, Patricia. 2001. "Religión y figura feminina: entre la norma y la práctica." *La Ventana* 2 (14):126-158.
- Freston, P. 1995. "Pentecostalism im Brazil: a brief history (English)." *Religion (London. 1971)* 25 (2):119-133.
- Freston, P. 1999. "«Neo-pentecostalism» in Brazil : Problems of definition et the struggle for hegemony (English)." *Archives de sciences sociales des religions* 105:145-162.
- Friedmann, Jonathan L. 2008. "Liberating Domesticity: Women et the Home in Orthodox Judaism et Latin American Pentecostalism." *Journal of Religion & Society* 10:1-16.
- Gallagher, Sally. 2003. *Evangelical Identity et Gendered Family Life*. New Brunswick: Rutgers University Press.
- Galvès, Anne-Emmanuèle. 2009. "Empowerment » : généalogie d'un concept clé du discours contemporain sur le développement " *Revue Tiers Monde* 4 (200):735-749.
- Garcia, Setra Carolina Portela. 2010. "Diabetes e Hipertensão arterial entre os indígenas Kaingang da aldeia sede, Terra Indígena de Xaçupé (SC): praticas de auto - atenção em um contexto de intermedicalidade." Tese de mestrado, Antropologia Social, UFSC.
- Garlet, Marinez. 2010. "Entre cestos e colares, faróis e parabrisas: crianças kaingang em meio urbano." Mestrado em Serviço Social, Faculdade de serviço social, PUCRS.
- Garrity, John F. 2000. "Jesus, peyote, et the holy people: alcohol abuse et the ethos of power in Navajo healing." *Medical anthropology quarterly* 14 (4):521-542.
- Gélinas, Claude. 2003. "Les missions catholiques chez les Atikamekw (1837-1940): manifestation de foi et d'esprit pratique." *Étude d'histoire religieuse* 69:43-59.
- Gélinas, Claude. 2013. "Pluralisme religieuset radicalisme en milieu autochtone au Canada." *Histoire, monde et culture religieuse* 27:43-59.
- Ghiggi , Ari Junior. 2006. "Representações e práticas no tratamento de infortúnios entre os Kaingang Croyants da aldeia Sede da Terra Indígena Xaçupé." *Revista Mosaico Social* 3 (3):216-235.
- Ghiggi , Ari Junior. 2010. "Estudo Ethnográfico sobre Alcoolização entre os Índios Kaingang da Terra Indígena Xaçupé: das Dimensões Construtivas à Perturbação." Mestrado, Antropologia Social, Universidade Federal de Santa Catarina.
- Gill, L. 1990. "« Like a Veil to Cover Them » : Women et the Pentecostal Movement in La Paz (English)." *American ethnologist* 17 (4):708-721.
- Ginzberg, Lori. 1990. *Women et the Work of Benevolence: Morality, Politics et Class in The Nineteenth-Century United States*. New Haven: Yale University Press.
- Goyon, Marie. 2005. "La relation ethnographique : une affaire de genres." *Socio-anthropologie* 16.
- Graham, Sharyn. 2006. "Challenging Gender Norms: Five Genders Among Bugis in Indonesia." In *Case Studies in Cultural Anthropology*, 152. Wadsworth Publishing.

- Graziano, Manlio. 2007. "L'Église catholique et la « théologie de la prospérité » en Amérique latine." *Outre-Terre* 1 18:55-85.
- Griffith, R.M. 1997. *God's Daughters: Evangelical Women et the Power of Submission*: University of California Press.
- Gros, Christian. 1999. "Evangelical protestantism et rural indigenous populations." *Bulletin of Latin American Research* 18 (2):175-197.
- Guilhaumou, Jacques. 2012. "Autour du concept d'agentivité " *Rives méditerranéennes* 41:25-34.
- Guionnet, C., et E. Neveu. 2004. *Féminins-masculins: sociologie du genre*. Edited by Armet Colin. Paris.
- Haicault, Monique. 2012. "Autour d'agency. Un nouveau paradigme pour les recherches de Genre " *Rives méditerranéennes* 41:11-24.
- Hallum, Anne Motley. 2003. "Taking stock et building bridges: Feminism, women's movements, et Pentecostalism in Latin America (English)." *Faire le point et établir des ponts : Féminisme, mouvements féminins, et pentecôtisme en Amérique latine (French)* 38 (1):169-186.
- Heelas, P, et L. Woodhead. 2005. *The spiritual revolution: why religion is giving way to spirituality*. Oxford: Blackwell publishing.
- Hefner, R.W. 2013. "Introduction." In *Global Pentecostalism in the 21st Century*, edited by R.W. et Berger Hefner, P.L. (éds). Indiana University Press.
- Heirich, M. 1977. "Change of Heart: A Test of Some Widely held Theories about Religious Conversion." *American Journal of Sociology* 83:653-680.
- Héritier, F. 1996. *Masculin, féminin, I. La Pensée de la différence, II. Dissoudre la hiérarchie*. Edited by Odile Jacob. Paris.
- Hervieu-Léger, D. 2010. "Le converti, figure exemplaire d'une scène religieuse mondialisée." In *Dictionnaire des faits religieux*, edited by R. Azria et D. Hervieu-Léger, 191-193. Paris: Presses universitaires de France.
- Hervieu-Léger, Danièle. 1987. "Faut-il définir la religion ? Questions préalables à la construction d'une sociologie de la modernité religieuse / <i>Must Religion Be Defined? Questions Previous to the Establishment of a Sociology of Religious Modernity.</i>." *Archives de sciences sociales des religions*:11-30.
- Hiebert, P. 1978. "Conversion, Culture et Cognitive Categories " *Gospel in Context* 11 (4):24-29.
- Hocken, P. 1994. *Le réveil de l'Esprit: les Églises pentecôtistes et charismatiques*: Fides.
- Hocken, Peter. 1997. "A charismatic view on the distinctiveness of Pentecostalism." In *Pentecostalism in context: essays in honor of William W Menzies*, 96-106. Sheffield, Eng: Sheffield Academic Pr.
- Houtman, Dick, et Stef Auters. 2006. "The Spiritual Revolution et the New Age Gender Puzzle: The Sacralization of the Self in Late Modernity." In *Women et Religion in the West: Challenging Secularization*, edited by Sonya Sharma et Kristin Aune (eds) Giselle Vincett. Aldershot: Ashgate.
- Houtman, Dick, et P Macini. 2002. "Why do churches become empty while New Age grows? Secularization et religious change in the Netherlets." *Journal of the scientific study of religion* 41 (3):455-473.
- IBGE. 2010a. Censo 2010: Características Gerais da População, Religião e Pessoas com Deficiência. Accessed 15 août 2016.
- IBGE. 2010b. "Censo 2010: Terras Indígenas." accessed 18 août 2016. <http://www.censo2010.ibge.gov.br/terrasindigenas/>
- Ingelhart, Ronald, et Pippa Norris. 2003. *Rising Tide. Gender Equality et Cultural Change Around the World*. Cambridge: Cambridge University Press.

- Ingersoll, I. 2002. "Against Univocality: Re-Reading Ethnographies of Conservative Protestant Women." In *Personnal Knowledge et Beyond: Reshaping the Ethnography of Religion*, edited by J.S. Letres et M. Mcguire (eds) J.V. Spickard, 162-174. New York: New York University Press.
- Juarez, Elizabeth. 2000. "Re-creeto identidades en dos grupos religiosos." In *La ventana*, 74-111. Universidad de Guadalajara.
- Juarez, Elizabeth. 2007. "Las hijas de Eva, De la normatividad a la transgresión." In *Más allá del espíritu, Actores, acciones y prácticas en iglesias pentecostales*, edited by Carolina Rivera y Elizabeth Juarez (eds), 149-183. México: Centro de Investigaciones e Estudios Superiores en Antropología Social, El Colegio de Michoacán.
- Kalbach, Hilary. 2012. "Sur le chemin de Damas: Enquête sur l'autorité des femmes prêcheurs dans les mosquées en Syrie." *Travail, Genre et Société* 1 (27):73-89.
- Kapfhammer, Wolfgang. 2004. "De Sateré puro" (sateré sese) ao Novo Sateré (sateré pakup): mitopraxis no movimento evangélico entre os Sateré-Mawé." In *Transformeto os Deuses. Igrejas Evangélicas, Pentecostais e Neopentecostais entre os Povos Indígenas no Brasil*, edited by Robin Wright (Eds), 134-193. Campinas: Editora da Unicamp.
- Langdon, E. Jean. 2005. "L'abus d'alcool chez les peuples indigènes du Brésil: une évaluation comparative." *Drogues, santé et société* 4 (1):15-52.
- Langdon, Esther Jean. 2013. "New Perspectives of Shamanism in Brazil: Shamanisms et Neo-Shamanisms as Dialogical Categories (English)." *Civilisations (Bruxelles. Imprimé)* 61 (2):19-35.
- Laugret, Frédéric, et Oosten. Jarich. 2012. "Des îles Fidji au Nunavut: réseaux évangéliques et pentecôtistes chez les Inuit de l'Arctique de l'Est canadien." In *Dynamiques religieuses des autochtones des Amériques*, edited by M.P. et Crépeau Bousquet, R.R. (Eds), 135-171. Montréal: Karthala.
- Lawless, E. J. 1987. "Piety et Motherhood : Reproductive Images et Maternal Strategies of the Woman Preacher in Folklore et Feminism. (English)." *Journal of American folklore* 100 (398):469-478.
- Lawless, Elaine J. 2003. "Transforming the master narrative: How women shift the religious subject (English)." *Frontiers (Boulder)* 24 (1):61-75.
- Lemieux, Raymond. 2002. "Les croyances des Québécois." *conférence prononcée dans le cadre des Grandes Conférences de l'Université Laval*.
- Lemoyne-Dessaint, Sophie. 2009. ""Devenir" femme leader indigène: Impact d'un projet de genre et développement en Amazonie équatorienne." Mémoire de Maîtrise, Département d'anthropologie, Faculté des Arts et des Sciences, Université de Montréal.
- Lévi-Strauss. 2000. "Postface." *l'Homme* 154-155:717.
- Levi-Strauss, C. 1949. *Les structures élémentaires de la parenté*. Paris: PUF.
- Lopes, Marcelo. 2013. "Déjà vu: Magia e pensamento mágico num ritual de cura neopentecostal- O caso da Igreja Mundial do Poder de Deus." *Revista Nures* 8 (21).
- Lorentzen, Lois Ann, et Rosalina Mira. 2005. "El milagro esta en casa: Gender et Private/Public Empowerment in a Migrant Pentecostal Church." *Latin American Perspectives* 32 (1(140)):57-71.
- MacCormack, C.P. 1980. *Nature, Culture et Gender*. Edited by C.P. MacCormack et M. Strathern. Cambridge: Cambridge University Press.
- Madden, R. 2010. *Being Ethnographic: A Guide to the Theory et Practice of Ethnography*: SAGE Publications.
- Mafra, C. C. J. 1996. "Construção de Gênero e estilo eclesial entre os evangélicos (Spanish)." *Construction of gender et ecclesiastic style between evangelicals (English)* 18 (1-2):91-108.
- Mahmood, S. 2005. *The Politics of Piety: The Islamic Revival et the Feminist Subject*. Princeton: Princeton University Press.

- Malinowski, B. 1970 [1930]. *La vie sexuelle des sauvages du nord-ouest de la Melanesie*. Edited by H. Ellis: Petite bibliotheque Payot.
- Malinowski, B. 2013 [1927]. *Sex et Repression in Savage Society*. Edited by Routledge: Taylor & Francis.
- Manevska, K. 2009. "Women et post-Christian holistic spirituality: disentangling the New Age gender puzzle in the Netherlets." Master thesis.
- Mapuranga, Tapiwa Praise. 2013. "Bargaining with Patriarchy? Women Pentecostal leaders in Zimbabwe." *Fieldwork in Religion* 8 (1).
- Marcel, Jean-Claude. Solidarité sociale. In *Encyclopædia Universalis*. [En ligne].
- Mariz, C. 1992. "Religion et Poverty in Brazil : a Comparison of Catholic et Pentecostal Communities (English)." *SA. Sociological analysis* 53 (suppl.):63-70.
- Mariz, C., M. Machado, et Christian Gumucio. 1998a. "Changements récents dans le champ religieux brésilien (French)." *Recent changes in the Brazilian religious field (English)* 45 (3):359-378.
- Mariz, C., M. Das D. Machado, et Christian Gumucio. 1998b. "Changements récents dans le champ religieux brésilien (French)." *Recent changes in the Brazilian religious field (English)* 45 (3):359-378.
- Marler, Penny Long. 2008. "Religious Change in the West: Watch the Women." In *Women et Religion in the West: Challenging Secularization*, edited by S. Sharma et G. Vincett (eds) K. Aune. Aldershot: Ashgate.
- Martin, A. 1995. "Stratégie identitaire du couple mixte et changements de l'ordre social: les Québécoises d'origine canadienne-française converties à l'Islam." Mémoire de maîtrise, Département d'histoire, Université Laval.
- Martin, David. 1990. *Tongues of Fire: The Explosion of Pentecostalism in Latin America*. Edited by Basil Blackwell. Oxford.
- Martin, M. Kay, et Barbara Voorhies. 1975. "Supernumerary Sexes." In *Female of the Species*, 448. New York: Columbia University Press.
- Mary, Etré. 1998. "Retour sur "La conversion africaine": Horton, Peel et les autres: Parcours de conversion." *Journal des africanistes* 68:11-20.
- Mary, Etré. 1999. "Culture pentecôtiste et charisme visionnaire au sein d'une Église indépendante africaine / Pentecostalist Culture et Visionary Charism Within an Indépendant African Church." *Archives des sciences sociales des religions*:29-50.
- Mary, Etré. 2000. "La violence symbolique de la Pentecôte gabonaise." In *Imaginaires politiques et pentecôtisme: Afrique/ Amérique latine*, edited by Etré Corten et Etré Mary (éds), 143-163. Paris: Karthala.
- Mary, Etré. 2002. "Le pentecôtisme brésilien en Terre africaine. L'universel abstrait du Royaume de Dieu (French)." *The Brazilian Pentecostalism in Africa: the Kingdom of God's Abstract Universality (English)* 42 (3):463-478.
- Mathieu, N-C. 1998. "Remarque sur la personne, le sexe et le genre." *Gradhiva* 23:47-60.
- Mattern, Chiarella. 2008. "Approches transversale des Églises Pentecôtistes." Mémoire de maîtrise, Université Catholique de Louvain.
- McCallum, Cecília. 1998. "Alteridade e Sociabilidade Kaxinauá perspectivas de uma antropologia da vida diária." *Revista Brasileira de Ciências Sociais* 13 (38):127-133.
- McFadden, M. 1993. "The ironies of Pentecost: Phoebe Palmer, world evangelism, et female networks (English)." *Methodist history* 31 (2):63-75.
- McGuire, M.B. 2008a. *Lived Religion: Faith et Practice in Everyday Life*: Oxford University Press, USA.
- McGuire, M.B. 2008 [1997]. "Extended Applications: Women's Religion et Gender Roles." In *Religion: The Social Context, Fifth Edition*, 127-. Wavelet Press.

- McGuire, Meredith. 2008b. "Embodied Practices for Healing et Wholeness " In *Lived Religions : Faith et Practice in Everyday Life*, 159-183. Oxford.
- Mead, M. 2016 [1935]. *Sex et Temperament: In Three Primitive Societies*: HarperCollins.
- Meintel, Deirdre. 2003. "La stabilité dans le flou :parcours religieux et identités de spiritualistes." *Anthropologie et sociétés* 27 (1):35-63.
- Meintel, Deirdre, et Géraldine Mossière. 2011. "Tendances actuelles des rituels, pratiques et discours de guérison au sein des groupes religieux contemporains. Quelques réflexions " *Ethnologies, numéro spécial Religion et guérison* 33 (1):5-18.
- Merry, Sally Engle. 2001. "Rights, religion, et community : Approaches to violence against women in the context of globalization (English)." *Law & society review* 35 (1):39-88.
- Meyer, Birgit. 1999. *Translating the Devil. Religion et Modernity among the Ewe of Ghana*. Edimbourg: Edinburgh University Press.
- Monnot, Christophe et Gonzalez, Philippe. 2011. "Témoigner avant et après la guérison: Ce que le témoignage fait à la communauté." *Ethnologies* 33 (1):95-116.
- Morin, K.M., et J.K. Guelke. 2007. *Women, Religion, & Space: Global Perspectives on Gender et Faith*: Syracuse University Press.
- Mossière, Géraldine. 2004. "Expressiité rituelle: Corps et discours dans le culte dominical d'une église d'immigrants à Montréal." Mémoire de maîtrise, Département d'anthropologie, Université de Montréal.
- Mossière, Géraldine. 2007. "La conversion religieuse: approches épistémologiques et polysémie d'un concept." In *Groupe de recherche en Diversité Urbaine*, edited by CEETUM.
- Mossière, Géraldine. 2010a. "Des femmes converties à l'Islam en France et au Québec: religiosité d'un nouveau genre." Thèse de Doctorat, Département d'anthropologie, Université de Montréal.
- Mossière, Géraldine. 2010b. "Une Communauté Évangélique Congolaise À Montréal. Vivre le local, penser au global, vivre le local (Document de recherche)." *Montréal: Groupe de Recherche Diversité Urbaine*.
- Mossière, Géraldine. 2011. "Experience, Subjectivity et Performance: An Anthropological Approach to Pentecostal Rituals Based on the Body." In *Understating Religious Ritual: Theoretical Approaches et Innovations*, edited by J.P. Hoffmann. Routledge.
- Musante, Kathleen , et Billie R. DeWalt. 2010. *Participant Observation*: AltaMira Press.
- Navarro, Carlos Garma. 1992. "Pentecôtisme rural et urbain au Mexique: Différences et similitudes." *Social Compass* 39 (3):389-400. doi: 10.1177/003776892039003005.
- Navarro, Carlos, et Miguel Leatham. 2004. "Pentecostal Adaptations in Rural et Urban Mexico: An Anthropological Assessment." *Mexican Studies/Estudios Mexicanos* 20 (1):145-166. doi: 10.1525/msem.2004.20.1.145.
- Nimuendajú, C. 1993. "Etnografia e indigenismo: sobre os Kaingang, os Ofaié-Xavante e os índios do Pará." In *Curt Nimuendajú: etnografia e indigenismo, sobre os Kaingang, os Ofaié-Xavante e os Índios do Pará.* , edited by M.A. (org.) Gonçalves. Campinas: Editora da Unicamp.
- Nötzold, Ana Lúcia Vulfe, et Helena Alpini Rosa. 2014. "Ensino, saberes e tradição: elementos a compartilhar nas escolas da Terra Indígena Xapecó/ SC." In *Anais do XV Encontro Estadual de História "1964-2014: Memórias, Testemunhos e Estado*. Florianópolis: UFSC.
- Oakley, A. 1972. *Sex, Gender et Society*. Edited by Maurice Temple Smith. Londres.
- Oliveira, Maria Conceição. 1996. *Os especialistas kaingáng e os seres da natureza : curadores da aldeia de Xapecó, oeste de Santa Catarina*. Florianópolis, SC: FCC Edições, Governo de Santa Catarina.
- Oliveira, Maria Conceição. 2000. "Dinâmica do Sistema Cultural de Saúde Kaingang-Aledia Xapecó-Santa Catarina." In *Uri e Wãxi. Estudos Interdisciplinares dos Kaingang*, edited by F.S. Noelli et K. Tomasino L.T.Mota, 327-377. Editora EUL.

- Olivier de Sardan, Jean-Pierre 1995. "La politique du terrain." *Enquête* 1.
- Olivier de Sardan, Jean-Pierre 2000. "Le « je » méthodologique. Implication et explicitation dans l'enquête de terrain." *Revue française de sociologie*:417-445.
- Ortner, S.B. 1989. *High Religion: A Cultural et Political History of Sherpa Buddhism*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Ortner, S.B. 2006. *Anthropology etsy social theory: Culture, power et the Acting Subject*. Durham et London: Duke University Press.
- Ostenfeld-Rosenthal, Ann M. 2012. "Energy healing et the placebo effect. An anthropological perspective on the placebo effect." *Anthropology & Medicine* 19 (3):327-338. doi: 10.1080/13648470.2011.646943.
- Ozorak, Elizabeth Weiss. 1996. "The Power, but Not the Glory: How Women Empower Themselves Through Religion." *Journal for the Scientific Study of Religion* 35 (1):17-29. doi: 10.2307/1386392.
- Paillé, P., et A. Mucchielli. 2003. *L'analyse qualitative en sciences humaines et sociales*: A. Colin.
- Payne, L. 2015. *Gender et Pentecostal Revivalism: Making a Female Ministry in the Early Twentieth Century*: Palgrave Macmillan.
- Pedron-Colombani, Sylvie. 2008. "Diversification et Religious Competence in Guatemala: Between Pentecostalism et "Neotraditional" Cults." *Sociedade e estado* 23 (2):355-379.
- Pédrón-Colombani, Sylvie. 2000. "Les pentecôtisme au Guatemala: éloignement du monde et salut national." In *Imaginaires politiques et pentecôtismes: Afrique/Amérique latine*, edited by (sous la direction de A. Corten et A. Mary), 199-212. Paris: Karthala.
- Pereira, L. M. 2004. "O pentecostalismo kaiowá: uma aproximação aos aspectos históricos e sociocosmológicos." In *Transformeto os Deuses. Igrejas Evangélicas, Pentecostais e Neopentecostais entre os Povos Indígenas no Brasil*, edited by Robin Wright (Eds), 267-302. Campinas: Editora da Unicamp.
- Perretant-Aubourg, Valérie. 2011. "L'Église à l'épreuve du Pentecôtisme : une expérience religieuse à l'île de la Réunion." Doctorate, Social Anthropology et Ethnology, Université de la Réunion.
- Rabelo, Miriam C. M., Sueli Ribeiro Mota, et Cláudio Roberto Almeida. 2009. "Cultivating the Senses et Giving in to the Sacred: Notes on Body et Experience among Pentecostal Women in Salvador, Brazil." *Journal of Contemporary Religion* 24 (1):1-18. doi: 10.1080/13537900802630448.
- Rivière, Claude. 1992. "Synchrétisme." In *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*, edited by Pierre Bonte et Michel Izard éd., 692-693. Paris: PUF.
- Robbins, J. 2007. "Continuity thinking et the problem of christian culture: Belief, time et the Anthropolgy of Christianity." *Current Anthropology* 48 (1):5-38.
- Robbins, J. 2004. "The globalization of Pentecostal et charismatic Christianity." *Annual Review of Anthropology* 33:117-143.
- Robertson, Fabien. 2003. "Durkheim : Entre religion et morale." *Revue du MAUSS* 2 (22):126-143.
- Rocha, Cinthia. 2005. "Adoecer e curar: Processo da sociabilidade Kaingang." Dissertação de mestrado, PPGAS/UFSC.
- Rosa, Rogerio Reus Goncalves da. 2011. "Mitologia e xamanismo nas relações sociais dos Inuit e dos Kaingang." *Espaço Ameríndio*, 5 (3):98-122.
- Rosa, Rogerio Reus Goncalves da 2005. ""Os kujà são diferentes" : um estudo etnológico do complexo xamânico dos Kaingang da terra indígena Votouro." Tese de doutorado, Programa de Pós-Graduação em Antropologia social., Universidade Federal do Rio Grande do Sul.
- Rosaldo, M., et L. Lamphere. 1974. "Introduction." In *Women, Culture et Society*, edited by M. et Lamphere Rosaldo, L. (eds), 17-42. California: Stanford University Press.

- Roscoe, Will. 2000. *Changing Ones: Third et Fourth Genders in Native North America*: Palgrave Macmillan
- Rubin, Gale. 1975. "The Traffic of Women: Notes on the "Political Economy of Sex." In *Towards an Anthropology of Women*, edited by R. Rether (ed), 157-210. New York/London: Monthly Review Press.
- Sacchi, Angela Célia. 1999. "Antropologia de gênero e etnologia kaingang : uma introdução ao estudo de gênero na área indígena Mangueirinha/Paraná " Dissertação de mestrado, Centro de Filosofia e Ciências Humanas, UFSC.
- Saladin d'Anglure, Bernard 1992. "Le troisième sexe." *La Recherche* (245):836-844.
- Santana, Roberto. 1990. "El Protestantismo en las comunidades indígenas del Chimborazo en Ecuador." In *Etnia, poder y diferencia en los Etes septentrionales*, edited by Jose Sanchez-Parga, 197-215. Quito: Abya-Yala.
- Scott, Joan W. 1988. "Genre : une catégorie utile d'analyse historique." *Les Cahiers du G.R.I.F* (37-38):125-153.
- Scott, S. L. 1994. "«They don't have to live by the old traditions»: saintly men, sinner women, et an Appalachian pentecostal revival (English)." *American ethnologist* 21 (2):227-244.
- Sered, S.S. 1996. *Priestess, Mother, Sacred Sister: Religions Dominated by Women*: Oxford University Press.
- Sered, Susan Starr. 1994. "IDEOLOGY, AUTONOMY, ET SISTERHOOD: An Analysis of the Secular Consequences of Women's Religions." *Gender & Society* 8 (4):486-506.
- Sewell, W. H. 1997. "Geertz, cultural systems et history: from synchrony to transformation." *Representations* 59:35-55.
- Shapiro, Judith. 1981. "Anthropology et the study of gender." *Soundings: An Interdisciplinary Journal* 64 (4):446-465.
- Soares, E. 2009. *Le butinage religieux: pratiques et pratiquants au Brésil*: Karthala.
- Sointu, E, et L. Woodhead. 2008. "Spirituality, gender et expressive selfhood." *Journal of the scientific study of religion* 47 (2):259-276.
- Soothill, Jane. 2010. "The Problem with 'Women's Empowerment': Female Religiosity in Ghana's Charismatic Churches." *Studies in World Christianity* 16 (1):82-99. doi: 10.3366/E1354990110000766.
- Stephenson, L. 2011. *Dismantling the Dualisms for American Pentecostal Women in Ministry: A Feminist-Pneumatological Approach*: Brill.
- Stromberg, P. 1993. *Language et Self-transformation: A Study of the Christian Conversion Narrative*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Sudda, Magali Della , et Guillaume Malochet. 2012. "Pouvoirs, genre et religions (French)." *Powers, gender et religions (English)* (27):29-146.
- Tangenberg, Katy. 2007. "Culture, social relationships et self-perceptions of Pentecostal women." *International Social Work* 50 (2):229-242.
- Terman, Lewis, et Catherine Cox Miles. 1936. *Sex Et Personality: Studies in Masculinity et Femininity*. New York: Mcgraw-Hill Book company, Inc.
- Tommasino, Kimye. 1995. "A história dos Kaingang da Bacia do Tibagi: uma Sociedade Jê Meridional em Movimento." Doutorado em Antropologia, Universidade de São Paulo.
- Tommasino, Kimye, et Ledson Kurtz de Almeida. 2014. "Kaingang territories et territorialities: the postconquest reinvention of spaces et forms of survival." *Mediações, Londrina* 19 (2):18-42.
- Tommasino, Kimye, et Jorgisnei Ferreira Rezende. 2000. *Kikikoi: Ritual dos Kaingáng na Área Indígena Xaçepé/SC: registro áudio-fotográfico do ritual dos mortos*. Londrina.

- Turner, V.W. 1969. "Liminality et communitas." In *The Ritual Process: Structure et Anti-Structure*, edited by V.W. Turner, R.D. Abrahams et A. Harris. Chicago: Aldine Transaction.
- Van De Kamp, Linda. 2013. "Public counselling: Brazilian Pentecostal intimate performances among urban women in Mozambique (English)." *Culture, health & sexuality* 15 (SUP4).
- Vasquez, Manuel A., et Philip J. Williams. 2005. "Introduction: The Power of Religious Identities in the Americas." *Latin American Perspectives* 32 (1(140)):5-26.
- Veiga, J. 1994. "Organizacao social e cosmovisao Kaingagn: Uma introducao ao parentesco, casamento e nominacao em uma sociedade Jê Meridional." maitrise Dissertation de maitrise, Campinas.
- Veiga, J. 2004. "As religiões cristãs entre os Kaingang: mudança e permanência. ." In *Transformeto os deuses. Igrejas evangélicas, pentecostais e neo-pentecostais entre os povos indígenas no Brasil* edited by Ed. da Unicamp, 169-197. Campinas: Robin Wright (Org.).
- Velazquez, Alberto C. 2013. "La institucionalización religiosa del género en Ticul, Yucatán. Un estudio comparativo de tres grupos religiosos (Spanish)." *Religious Institutionalization of Gender in Ticul, Yucatán. A Comparative Approach within Three Religions (English)* (42):161-180.
- Visweswaran, Kamala. 1997. "Histories of Feminist Ethnography." *Annual Review of Anthropology* 26 (1):591-621.
- Viveiros de Castro, E. 2002. *A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia*. Edited by Caosac & Naify. São Paulo.
- Vogler, Bernard. 2015. Réforme. In *Encyclopædia Universalis* [en ligne].
- Warrington, K. 2008. *Pentecostal Theology: A Theology of Encounter*: Bloomsbury Academic.
- Weiner, Annette. 1984. "Sexualité chez les anthropologues, reproduction chez les informateurs." *Bulletin du Mauss* (10):23-52.
- Welter, Barbara. 1976. *Dimity Convictions: The American Women in the Nineteenth Century*. Athens: Ohio University Press.
- Westman, Clinton N. 2010. "Pentecostalism among Canadian Aboriginal People: A Political Movement?" In *A Liberating Spirit: Pentecostals et Social Action in North America*, edited by Michael Wilkinson et Steven M. Studebaker (Eds), 85-110. Eugene: Wipf et Stock Publishers.
- Westman, Clinton N. 2012. "Faith in God's Temple: Ritual Discourse et Practice in a Cree Pentecostal Congregation." In *Dynamiques religieuses des autochtones des Amériques*, edited by M.P. et Crépeau Bousquet, R.R. (Eds), 355-386. Montréal: Karthala.
- Wiik, Flavio Braune. 2012. "Xockleng Petecostalism. An ethnographic account of an ingenous response to Christinaity." In *Dynamiques religieuses des autochtones des Amériques*, edited by M.P. et Crépeau Bousquet, R.R., 97-133. Montréal: Karthala.
- Willaime, Jean-Paul. 1999. "Le Pentecôtisme : contours et paradoxes d'un protestantisme émotionnel / <i>Pentecostalism: Outlines et Paradoxes of an Emotional Form of Protestantism</i>." *Archives de sciences sociales des religions*:5-28.
- Willaime, Jean-Paul. 2004. "Les recompositions internes au monde protestant: protestantisme "établi" et protestantisme "évangélique"." In *La recomposition des protestantismes en Europe latine: entre émotion et tradition*, edited by M. Aubrée et J.P. Bastian, 13-26. Labor et Fides.
- Woodhead, L. 2012. " Les différences de genre dans la pratique et la signification de la religion." *Travail, Genre et Société* 27 (1):33-54.
- Woodhead, L. 2016. "Gender et Religion." In *Religions in the Modern World: Traditions et Transformations*, edited by L. Woodhead, C. Partridge et H. Kawanami, 493-510. Taylor & Francis.
- Wright, R. 1999. "O Tempo de Sophie: História e Cosmologia da Conversão Baniwa." In *Transformeto os Deuses. Os múltiplos sentidos da conversão entre os povos indígenas no Brasil*, edited by Robin Wright (Eds). Campinas, SP (Brasil): Editora da Unicamp.

- Wright, R. 2004. "As Tradições Proféticas e Cosmologias 'Cristas' entre os Baniwa " In *Transformeto os deuses: Igrejas Evangélicas, Pentecostais e Neopentecostais entre os povos indígenas no Brasil* edited by Robin Wright (Eds). Campinas: Editora da uni-camp.
- Wright, R., et Wolfgang Kapfhammer. 2004. "Introduction." In *Transformeto os deuses: Igrejas Evangélicas, Pentecostais e Neopentecostais entre os povos indígenas no Brasil* edited by Robin Wright (Eds). Campinas: Editora da Uni-Camp.
- Wright, Robin M., Wolfgang Kapfhammer, et Flavio Braune Wiik. 2012. "The clash of cosmographies: indigenous societies et project collaboration - three ethnographic cases (Kaingang, Sateré-Mawé, Baniwa)." *Vibrant: Virtual Brazilian Anthropology* 9:382-450.
- Young, Antonia. 2000. *Women Who Become Men: Albanian Sworn Virgins*. Edited by Berg. Oxford-New York.
- Zents, Alicia. 2005. "Gender, Education, et Pentecostalism: The Women's Movement Within the Assemblies of God in Burkina Faso." In *Beyond Access: Transforming Policy et Practice for Gender Equality in Education*, edited by S. Aikman et E. Unterhalter, 212-226. Oxfam.

## Annexe 1 : Tableau récapitulatif des profils des informatrices

<b>Profil des informatrices</b>				
<b><u>Nom de l'informatrice</u></b>	<b><u>Âge</u></b>	<b><u>Église</u></b>	<b><u>Convertie depuis</u></b>	<b><u>Poste au sein de l'église</u></b>
<b>Marta</b>	48	Rei da Gloria	33 ans (à 15 ans)	Pasteure
<b>Beatriz</b>	61	Rei da Gloria	8 ans (à 53 ans)	Missionnaire
<b>Iris</b>	72	<i>Templo do Senhor</i>	27 ans (à 45 ans)	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Femme du <i>presbítero</i></li> <li>• dirigeante du <i>círculo de oração</i></li> <li>• missionnaire</li> </ul>
<b>Suelen</b>	35	<i>Gideão Missionária</i>	10 ans (à 25 ans)	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Épouse du <i>presbítero</i></li> <li>• Dirigeante du <i>círculo de oração</i></li> </ul>
<b>Luciana</b>	38	<i>Assembléia de Deus: Cristo é a Solução</i>	28 ans (à 13 ans)	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Était missionnaire</li> <li>• Maintenant seulement dirigeante du <i>círculo de oração</i></li> </ul>
<b>Claudete</b>	51	<i>Templo do Senhor</i>	5 mois	
<b>Paulete</b>	50	<i>Assembléia de Deus</i>	35 ans (à 15 ans)	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Dirigeante du <i>círculo de oração</i></li> <li>• Missionnaire</li> </ul>
<b>Amelia</b>	19	<i>Unido-se pela Fé</i>	1 mois	
<b>Diana</b>	45	<i>Só o Senhor é Deus</i>	29 ans (à 16 ans)	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Épouse du <i>presbítero</i></li> <li>• Dirigeante du <i>círculo de oração</i></li> </ul>
<b>Doriana</b>	47	<i>Igreja Mundial do Poder de Deus</i>	6 ans (à 41 ans)	

<b>Elana</b>	45	<i>Assembléia de Deus</i>	15 ans (à 30 ans)	
<b>Lorena</b>	28	<i>Brasil para Cristo</i>	20 ans (à 8 ans)	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Épouse du pasteur,</li> <li>• Missionnaire,</li> <li>• Dirigeante du <i>círculo de oração</i></li> </ul>
<b>Monica</b>	31	<i>Noiva de Jesus</i>	1 ans et demis (à 29 ans)	Portière
<b>Laura</b>	53	<i>Igreja Pentecostal Resgatando Vidas</i> (dans leur domicile)	5 ans (à 48 ans)	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Épouse du <i>presbítero</i></li> <li>• Dirigeante du <i>círculo de oração</i></li> </ul>

<b>Profil des informatrices (suite)</b>			
<b><u>Nom de l'informatrice</u></b>	<b><u>Emploi et occupation</u></b>	<b><u>Moitié</u></b>	<b><u>Particularités</u></b>
<b>Marta</b>	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Pasteure</li> <li>• femme au foyer</li> </ul>	Ne s'applique pas	Guarani (habite la réserve depuis l'âge de 17 ans et est mariée à un Kaingang)
<b>Beatriz</b>	<ul style="list-style-type: none"> <li>• <i>Curandeira</i></li> <li>• A travaillé de nombreuses années au poste de santé comme agente de santé</li> <li>• A vendu de l'artisanat de 18 à 32 ans</li> </ul>	Kairu	Sœur du pasteur de l'église Rei da Gloria
<b>Iris</b>	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Femme au foyer,</li> <li>• A travaillé plus jeune dans l'agriculture</li> </ul>	Elle ne sait plus	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Belle-sœur du Cacique</li> <li>• Son père est gaúcho</li> <li>• A habité quelques années à Florianópolis il y a 15 ans.</li> </ul>
<b>Suelen</b>	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Elle tient un petit marché avec son époux,</li> <li>• Préposée à l'entretien à l'école du village,</li> <li>• Suit des cours de soirs pour terminer son primaire</li> </ul>	Kamé	<ul style="list-style-type: none"> <li>• À 16 ans, a été envoyée comme missionnaire auprès de communautés autochtones en Amazonie</li> <li>• A été en mission durant une dizaine d'années dans différentes villes dans les états du Paraná et de Santa Catarina</li> <li>• Est revenue s'installer dans le village Sede il y a quelques d'années, nièce du pasteur</li> </ul>
<b>Luciana</b>	S'occupe avec son mari de la boulangerie du village	Ne sait pas	Elle a déjà été <i>crente</i> par le passé, mais elle a arrêté d'être <i>crente</i> pendant plus de 15 ans
<b>Claudete</b>	Vend de vieilles sandales qu'elle transforme en pantoufles	Kamé	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Elle clame qu'elle et sa sœur furent les premières <i>crentes</i> du village.</li> <li>• Elle et son mari, qui était à l'époque le vice-cacique, ont été en charge de l'église <i>Assembléia de Deus</i> depuis sa fondation jusqu'à la mort de celui-ci</li> </ul>
<b>Paulete</b>	A travaillé plus jeune dans l'agriculture	Kairu	

<b>Amelia</b>	<ul style="list-style-type: none"> <li>Femme au foyer</li> <li>Projetée d'aller à l'université</li> </ul>	Ne sait pas	
<b>Diana</b>	Femme au foyer	Ne sait pas	
<b>Doriana</b>	Vend différentes confections vestimentaires ou de décoration au sein de la réserve	Kairu	
<b>Elana</b>	Femme au foyer	Ne s'en rappelle plus	Son ex-mari était euro-brésilien.
<b>Lorena</b>	Femme au foyer	Kairu	
<b>Monica</b>	Femme au foyer	Kairu	
<b>Laura</b>	Femme au foyer	Kairu	

## Annexe 2 : Photographies de l'enquête de terrain



Rituel de guérison à l'église *Templo do Senhor*



*Círculo de oração* à l'église *Só o Senhor é Deus*



L'église *Assembléia de Deus*





*Círculo do oração de l'égglise Rei da Gloria lors de leur congrès annuel*