

UNIVERSITÉ DU QUÉBEC À MONTRÉAL

PÈLERINAGES, RELIGION VÉCUE ET CATHOLICISME POPULAIRE: UNE
ÉTUDE COMPARATIVE ENTRE SAINTE-ANNE-DE-BEAUPRÉ (QUÉBEC) ET
LE CÍRIO DE NAZARÉ (BRÉSIL)

MÉMOIRE PRÉSENTÉ
COMME EXIGENCE PARTIELLE
DE LA MAÎTRISE EN SCIENCES DES RELIGIONS

PAR
MARIA DE LURDES SANTANA RITA

JUILLET 2021

UNIVERSITÉ DU QUÉBEC À MONTRÉAL
Service des bibliothèques

Avertissement

La diffusion de ce mémoire se fait dans le respect des droits de son auteur, qui a signé le formulaire *Autorisation de reproduire et de diffuser un travail de recherche de cycles supérieurs* (SDU-522 – Rév.04-2020). Cette autorisation stipule que «conformément à l'article 11 du Règlement no 8 des études de cycles supérieurs, [l'auteur] concède à l'Université du Québec à Montréal une licence non exclusive d'utilisation et de publication de la totalité ou d'une partie importante de [son] travail de recherche pour des fins pédagogiques et non commerciales. Plus précisément, [l'auteur] autorise l'Université du Québec à Montréal à reproduire, diffuser, prêter, distribuer ou vendre des copies de [son] travail de recherche à des fins non commerciales sur quelque support que ce soit, y compris l'Internet. Cette licence et cette autorisation n'entraînent pas une renonciation de [la] part [de l'auteur] à [ses] droits moraux ni à [ses] droits de propriété intellectuelle. Sauf entente contraire, [l'auteur] conserve la liberté de diffuser et de commercialiser ou non ce travail dont [il] possède un exemplaire.»

REMERCIEMENTS

Je tiens à débiter mon mémoire en prenant le temps de remercier les gens qui ont vécu à mes côtés et qui m'ont soutenu tout au long de ce processus. Même si la rédaction de celui-ci était parfois un travail solitaire, je ne me suis jamais sentie seule, car j'avais toujours une communauté d'amis, une famille avec moi. Ma mère m'a toujours dit que la famille allait bien au-delà de nos liens de sang et qu'elle appelait à une grande ouverture aux autres tout en nous donnant la capacité de construire de nouvelles amitiés.

Donc, tout d'abord, je remercie la communauté d'amis que j'ai rencontrés et qui m'ont aidé depuis mon arrivée au Québec. Leur soutien et leur confiance m'ont donné le courage de commencer une maîtrise tout en étant certaine de pouvoir la terminer. Je suis particulièrement reconnaissante à mes colocataires, qui étaient compréhensives avec mes besoins d'espace et mes moments de silence, en particulier lors de la rédaction du mémoire, lorsque nous étions tous à la maison en raison du confinement. Je remercie également Lucie B. qui m'a beaucoup aidée avec le français.

Je suis reconnaissante à la communauté académique et à l'ensemble du département des sciences des religions. Au cours de mon parcours, j'ai reçu tout le soutien nécessaire pour arriver au bout de mes recherches. Je remercie également le CIÉRA et mes collègues avec qui j'ai travaillé, ce fut une période très riche de connaissances et de relations humaines. Il est certain que je ne peux pas oublier mes amis du groupe «Confluence», une petite famille qui s'est formée au cours de ces deux années. Je remercie tout spécialement Laurent Jérôme, mon directeur de recherche, pour sa grande générosité et sa confiance. Merci également au professeur Manoel Moraes et à toute la communauté académique de l'UEPA qui m'ont accueilli généreusement lors de ma

visite à Belém. Merci aux évaluateurs de mon projet de mémoire, de leurs observations pertinentes et de leurs propos éclairants.

Enfin, merci à Anne-Marie Labelle (en mémoire) et Mãe Bêta. Deux femmes de grande sagesse, résilientes et courageuses qui m'ont accueilli avec une telle générosité et ont partagé leurs mémoires. Même si nos rencontres ont été courtes, je suis sortie de nos conversations très enrichie et reconnaissante de les avoir rencontrées.

À ma mère Dirce et ma grand-mère Joana.

*À Chiara L. et à toutes les femmes qui
m'inspirent et guident mes pas.*

TABLE DES MATIÈRES

LISTE DES FIGURES

Figure		Page
1.1	Carte de la région de la Côte-Nord (Données cartographiques © Google, 2020)	11
1.2	Carte de Nazareth au Portugal (Données cartographiques © Google, 2020)	13
1.3	Miracle de D. Fuas Roupinho (vitrail de la basilique Nossa Senhora de Nazaré © Maria L.S. Rita)	14
3.1	Comparaisons des éléments historiques à Sainte-Anne et au Círio	67
3.2	Diagramme thématization continue	67
4.1	Photo datant d'environ 1905, Sainte-Anne © Philippe Vaillancourt, archive personnelle	71
4.2	Photo prise d'un bateau vers 1900-1905. Les pèlerins viennent faire leur pèlerinage par voie maritime. © Philippe Vaillancourt, archive personnelle	72
4.3	Manteau de NSdN 2019 © Diretoria da Festa de Nazaré	83
4.4	Façade d'un immeuble, Círio 2019 © Maria L S Rita	85
4.5	Itinéraire Trasladação © KD a Berlinda 2019	87
4.6	Círio 2019 © Maria L S Rita	89
5.1	Bannière de la communauté de la Romaine © Maria L. S. Rita.....	102

5.2	Marche aux flambeaux 2019- Marylou et Anne-Marie © Maria L.S.Rita	103
5.3	Jouets de Miriti ©Maria L. S. Rita	106
5.4	Façade de la basilique de Sainte Anne-de-Beaupré © Maria L.S.Rita	119
5.5	Statue de Sainte-Anne placée au sommet de la façade © Maria L.S.Rita	120
5.6	Immaculée Conception © Maria L.S.Rita	121
5.7	Toile de Kateri Tekakwitha - basilique de Sainte-Anne-de-Beaupré © Maria L.S.Rita.....	121
5.8	Toile de Marie de l'Incarnation - basilique de Sainte-Anne-de-Beaupré © Maria L.S.Rita.....	122
5.9	Mosaïque basilique de Sainte-Anne-de-Beaupré © Maria L.S.Rita.....	123
5.10	Mosaïques du plafond du vaisseau central, basilique de Sainte-Anne-de-Beaupré © Maria L.S.Rita	124
5.11	Statue miraculeuse de Sainte-Anne basilique de Sainte-Anne-de-Beaupré © Maria L.S.Rita	125
5.12	Mosaïque « La Vierge, le fleuve Amazone et les représentants du peuple pieux » © Maria L.S.Rita	126
5.13	La Vierge, le fleuve Amazone et les représentants du peuple pieux © Maria L.S.Rita.....	127
5.14	Mosaïque "autel des saintes", basilique NSdN © Maria L.S.Rita	128
5.15	Le gloria, basilique NSdN © Maria L.S.Rita.....	129
5.16	Les femmes de l'Ancien Testament, basilique NSdN © Maria L.S.Rita	131

5.17	L'annonce de l'ange et la visite de Marie à sa cousine Elizabeth ©	
	Maria L.S.Rita.....	132

RÉSUMÉ

Les pèlerinages font partie de la tradition de nombreux peuples et religions depuis des milliers de siècles et sont de plus en plus considérés comme des expressions culturelles, religieuses et identitaires des sociétés dans lesquelles ils sont enracinés. Ce mémoire est ainsi une étude comparative entre deux pèlerinages catholiques : à Sainte-Anne-de-Beaupré au Québec et au *Círio de Nazaré* en Amazonie brésilienne. À travers le regard de deux femmes dont les traditions nous mènent vers un contexte non occidental et dans les peuples autochtones et afro-brésiliens, notre objectif est de comprendre comment ces pèlerinages sont devenus une partie de leurs identités dans des contextes sociaux fortement marqués par le colonialisme et l'évangélisation. Pour remplir cet objectif, une méthodologie a été mise en place afin de documenter les expériences des pèlerins sous tous leurs aspects: religieux, social, culturel et du point de vue des pèlerines elles-mêmes. Dans ce projet de recherche, le religieux est vu non comme une expression intellectuelle, théorique ou appartenant à un groupe, mais comme une pratique concrète du quotidien. C'est pourquoi des concepts tels que la religion vécue et le catholicisme populaire seront développés afin de couvrir toutes les dimensions des expériences religieuses telles que vécues par les pèlerins.

Mots clés : pèlerinages, religion vécue, catholicisme populaire, *Círio de Nazaré*, Sainte-Anne-de-Beaupré.

ABSTRACT

Pilgrimages have been part of the tradition of many peoples and religions for thousands of centuries and are increasingly seen as cultural, religious and identity based expressions of the societies in which they are rooted. This thesis is thus a comparative study between two Catholic pilgrimages: one to Sainte-Anne-de-Beaupré in Quebec and the other to the Círio de Nazaré in the Brazilian Amazon. Through the eyes of two women, whose traditions lead us to a non-Western context and to indigenous and Afro-Brazilian peoples, our objective is to understand how these pilgrimages have become part of their identities in social contexts that have been strongly influenced by colonialism and evangelisation. To fulfill this objective, a methodology has been established to document the experiences of pilgrimages in all their different aspects: religious, social, cultural as well as from the point of view of the pilgrims themselves. In this research project, religion is seen not as an intellectual, theoretical, or group-owned expression, but as a concrete everyday practice. Consequently, concepts such as lived religion and popular Catholicism will be developed to cover all dimensions of religious experiences as lived by pilgrims.

Keywords : pilgrimages, lived religion, popular Catholicism, Círio de Nazaré, Sainte-Anne-de-Beaupré.

INTRODUCTION

Dans ce mémoire, mon objectif principal est de livrer une étude comparative de deux phénomènes religieux, traditionnellement catholiques, pratiqués par des femmes de traditions et cosmologies¹ non occidentales. Dans le premier cas, je m'intéresserai au pèlerinage de Sainte-Anne-de-Beaupré (au Québec), où il y a une participation significative des membres de communautés autochtones et plus précisément des communautés innues. Dans le deuxième cas, il s'agit du pèlerinage du *Círio de Nossa Senhora de Nazaré* (à Belém, dans l'État du Pará de la région amazonienne du Brésil), dans lequel il est possible de noter une participation importante des communautés afro-brésiliennes qui pratiquent les religions traditionnelles.

J'ai dans un premier temps pu observer un point commun entre ces deux pèlerinages, soit le fait qu'ils valorisent deux figures religieuses féminines : Sainte-Anne dans le cas du Québec et Marie dans le cas du Brésil. Ainsi, à partir de cette dévotion du féminin et du fait que la littérature (Rodrigue, 2001 ; Gagnon, 2003; Araujo, Vergolina et Lucena, 2015; Alves, 1980 ; Maués, 2016) a par ailleurs peu insisté sur la participation des femmes dans ces pèlerinages, cette recherche vise à comprendre la participation de femmes de différentes cultures et religions à des pèlerinages catholiques, ainsi que les éléments semblables entre les deux pèlerinages.

¹ « Le terme "cosmologie" réfère aux théories que les sociétés ont élaborées sur l'origine, la composition et la dynamique de l'univers (cosmos), sur ses propriétés spatiales et temporelles, sur les puissances, les êtres et les objets qui le constituent et les relations entre ceux-ci, et enfin sur la place qu'occupe l'être humain au sein de cet univers » (Poirier, 2016).

L'idée d'une étude comparative entre deux régions géographiquement éloignées m'est venue pendant mon parcours universitaire, au cours duquel j'ai participé à un programme court sur les cosmologies et sociétés autochtones de l'Amazonie et du Québec avec l'objectif de comprendre comment les sociétés interagissent avec leur environnement. Ce sont des régions qui ont connu le colonialisme et l'évangélisation chrétienne, dont les sociétés sont d'ailleurs toujours marquées à ce jour. Par conséquent, dans un premier temps, la mise en contexte sera importante pour saisir comment les dévotions à Sainte-Anne et *Maria de Nazaré* (Marie de Nazareth) ont été intégrées aux traditions religieuses locales. À travers les récits qui ont donné vie à ces deux pèlerinages ainsi que la compréhension d'éléments géographiques, nous tentons d'expliquer comment cette dévotion s'est construite et demeure encore aujourd'hui dans l'imaginaire populaire.

Toujours dans ce premier chapitre, les cosmologies innue et du candomblé seront exposées, en effet, les deux participantes à cette étude, Anne-Marie et Mãe Bêta, sont respectivement issues de ces cosmologies. Nous verrons comment le processus de colonisation a signifié une transformation profonde pour ces peuples et que, malgré les difficultés et impositions colonialistes, les Innus et les Afro-Brésiliens ont réussi à adapter et actualiser leurs traditions à un nouveau contexte.

Dans le deuxième chapitre, j'expose les éléments théoriques utilisés dans ce mémoire. Comme deux pèlerinages sont mis en évidence dans cette recherche, c'est dans l'anthropologie du pèlerinage que je cherche les concepts développés tout au long de ce mémoire.

Menant une brève lecture du développement de cette discipline, je travaille surtout avec l'idée de *larger histories*, développé récemment par Coleman (2015). L'auteur invoque la nécessité d'appréhender les sanctuaires de pèlerinage à travers des perspectives autres qu'une analyse religieuse en elle-même. En effet, les pèlerinages, puisqu'ils font

partie des sociétés dans lesquelles ils s'opèrent, ne peuvent être considérés comme isolés des autres activités qui l'entourent ainsi que les histoires personnelles des pèlerins eux-mêmes. Poursuivant cette idée de valoriser les histoires de pèlerines et comprendre, de leur point de vue, leurs expériences pendant les pèlerinages, le concept de religion vécue (McGuire, 2008; Hall, 1997; Orsi, 1997) sera également expliqué dans ce chapitre. La religion vécue cherche une compréhension du religieux vécue dans la vie quotidienne des gens, et ce, dans toutes les dimensions : spirituelle, cognitive et corporelle. Comme je vais le démontrer dans les chapitres IV et V, les pèlerinages et les expériences des pèlerines elles-mêmes ne se limitent pas à des pratiques vues comme religieuses telles que la prière, la messe et la récitation du chapelet, mais comprennent des pratiques qui pourraient être considérées non-religieuses comme la préparation de la nourriture pour la fête clôturant les pèlerinages. Enfin, pour compléter ce chapitre, un autre concept sera présenté, soit celui du catholicisme populaire (Maués, 1995, 2008, 2009). Il est étroitement lié à la religiosité de cette région de l'Amazonie. Nous verrons que l'une des caractéristiques de cette tradition est une forte dévotion aux saints, médiatisée par des images et figures, comme c'est le cas de *Nossa Senhora de Nazaré*, l'autre nom donné à *Maria de Nazaré*.

La méthodologie qualitative utilisée dans cette étude comprend deux terrains de recherche : le premier à Sainte-Anne-de-Beaupré à l'été 2019 et, cette même année, une période de deux mois à Belém do Pará, au Brésil. Plusieurs documents et articles ont été rassemblés pour une analyse plus historique de ces deux pèlerinages, ainsi qu'un total de six entretiens qui ont été menés de manière informelle avec des professeurs et spécialistes de ces pèlerinages. En plus des six entretiens, trois autres ont été réalisés avec des pèlerines. Deux d'entre elles, Anne-Marie et Mãe Bêta, ont cordialement accepté de faire partie de cette étude de manière formelle, racontant leurs expériences de participation aux pèlerinages.

Enfin, les deux derniers chapitres sont consacrés à l'analyse des données, au contexte des pèlerinages de l'année 2019, ainsi qu'au partage d'expériences de pèlerinage par Mãe Bêta et Anne-Marie. Leurs souvenirs et leurs relations avec Sainte-Anne et *Nossa Senhora de Nazaré* seront racontés de leur propre point de vue. Pour conclure cette recherche, je présente, à travers des photos prises lors de mes recherches sur le terrain, les figures de femmes se trouvant dans les deux basiliques constituant les points de départ et d'arrivée de ces pèlerinages.

CHAPITRE I

CONTEXTE ET PROBLÉMATIQUE

Dans ce premier chapitre, je mettrai en contexte mon sujet d'étude du point de vue historique, géographique et social. Puisqu'il s'agit d'une recherche comparative, je regrouperai les aspects communs des deux pèlerinages pour dresser un tableau comparatif général des deux phénomènes religieux. Je partirai de l'aspect historique suivant : la colonisation sur le continent américain. Il serait trop long d'évoquer tous les aspects du colonialisme et ses conséquences encore bien visibles aujourd'hui dans les deux sociétés étudiées, surtout à l'égard des communautés autochtones et afro-brésiliennes. Je me limiterai donc uniquement à l'aspect religieux de la colonisation, les traditions religieuses en Amazonie et au Québec étant jusqu'à aujourd'hui fortement marquées par l'imposition du christianisme pendant la période coloniale.

À cet égard, il est nécessaire de connaître les origines des dévotions à Sainte-Anne et à *Nossa Senhora de Nazaré* (NSdN), importées respectivement par les missionnaires français et portugais, afin de saisir l'incorporation² des éléments catholiques dans les cosmologies autochtones et amazoniennes. Cette incorporation pourrait être vue comme un simple résultat de la conversion de ces peuples au christianisme. Cependant,

² L'incorporation (Vilaça, 2007) considère les continuités culturelles et dynamiques recourant dans les sociétés autochtones qui existent depuis des milliers et des milliers d'années. Ainsi, la « conversion » pourrait être vue comme un processus que vise à maintenir l'identité et la résilience non seulement par rapport aux spiritualités, mais aussi sur le plan politique et culturel.

l'adhésion à la nouvelle religion n'a pas effacé les pratiques liées aux rituels et aux spiritualités traditionnelles (Laugrand, 1997,1999; Vergolino, 1975,1987).

En plus de leur histoire, ce premier chapitre mobilisera la géographie des pèlerinages. Les deux villes de Sainte-Anne et de Belém, qui accueillent chaque année les fidèles de Sainte-Anne et NSdN, sont situées au bord du fleuve Saint-Laurent pour la première et au confluent de la rivière Guamá et la baie de Guajará pour la seconde. Nous verrons comment la dynamique entre les eaux et le territoire est un élément important et fondateur des deux récits mythiques et historiques qui donnent naissance aux pèlerinages. De plus, le territoire et l'eau sont essentiels à la compréhension de la cosmologie innue comme afro-brésilienne. Ces deux éléments sont souvent liés à la question de la fertilité, de la maternité et de la vie. Dans cette optique, l'eau est fréquemment utilisée dans la tradition catholique comme symbole de renouveau, d'un passage de la mort vers la vie, de renaissance tant dans les rituels comme le baptême que dans les récits bibliques du déluge et de l'arche de Noé (Brad, 2016; Oliveira, 2008).

Au plan méthodologique, j'ai choisi de me concentrer sur les cosmologies innues et candomblés à travers le récit de vie de deux femmes d'origines innue pour l'une et afro-brésilienne pour l'autre. Le rôle et l'expérience des femmes traditionnellement non catholiques n'ont pas particulièrement été abordés dans les études déjà réalisées sur les pérégrinations que nous abordons ici (Gagnon, 2003 ; Rodrigue, 2001 ; Alves, 1980 ; Maués, 2016).

Pour conclure ce premier chapitre, j'exposerai les principaux objectifs de cette recherche ainsi que les questions centrales et périphériques auxquelles je répondrai en fin de mémoire.

1.1 Colonisation, mythes et géographie

1.1.1 Sainte-Anne : héritage français et légende des matelots

Lorsque les Français sont arrivés au Québec vers l'an 1530, la dévotion à Sainte-Anne était déjà bien établie en France, notamment dans le nord-ouest du pays. Le sanctuaire d'Auray, situé en Bretagne, est connu pour les apparitions de la Santa à Nicolazic en 1624. De son côté, la chapelle de Sainte-Anne, construite à Tourouvre, est réputée pour son grand nombre de pèlerins, notamment vers le XVI^e siècle, période au cours de laquelle la dévotion à la grand-mère de Jésus connaît son apogée (Gagné et Asselin, 1984). Par conséquent, la dévotion à cette sainte ne tarda pas à s'établir en Nouvelle-France, bon nombre de colons arrivés au Québec étant originaires de cette région de l'ouest de la France (Boutin, 1999).

Au Canada, la première chapelle dédiée à Sainte-Anne a été construite en Acadie par les jésuites Barthélemy Vimont et Alexandre Vieux-Pont à l'automne 1629. Peu après, entre 1632 à 1654, les missions acadiennes passent aux mains des capucins qui étaient, selon Gagné et Asselin, les premiers chapelains du pèlerinage à Auray en France (Gagné et Asselin, 1984). De ce fait, le culte à Sainte-Anne est présent depuis le début des missions au Québec. Cette mission avait entre autres objectifs celui de convertir les autochtones présents en Nouvelle-France.

La première chapelle dédiée à Sainte-Anne a été construite à Québec en 1647. Depuis, la sainte a toujours eu une chapelle ou un autel en son honneur dans la basilique de Québec. Selon certains auteurs ayant étudié la croissance de la dévotion de cette sainte au Québec (Doran, 1979 ; Gagnon, 2003), sa popularité vient d'une part des nombreux miracles qu'elle a effectués, elle qui est connue comme la patronne des marins, et d'autre part de sa renommée, diffusée à la fois par le clergé et les laïcs. Reprenant une lettre écrite par Mgr de Saint-Vallier en 1688, Plante (1970) nous présente cet évêque

de Québec comme celui qui a amplement contribué à la formation religieuse et la propagation de la dévotion à Sainte-Anne au Québec. Successeur de Mgr Laval, Mgr de Saint-Vallier demande à ses fidèles de redoubler d'efforts pour se consacrer à Sainte-Anne en plus de « rendre des actions de grâces très humbles et publiques à Dieu » pour le miracle survenu par l'intercession d'Anne (Plante, 1970, p. 408).

Par ailleurs, à Beaupré, près de la ville de Québec, ce sera par l'intermédiaire du laïc Étienne de Lessard, qui entame la construction de la première église en 1658, que la dévotion s'installera. Avec le don d'une partie de ses terres situées au bord du Saint-Laurent, De Lessard commence à recevoir les premiers pèlerins en 1663. Selon l'église canadienne, les miracles ne tardent pas à survenir à Beaupré. Lors de la construction de la chapelle, Louis Guimont a été guéri d'une grande douleur aux reins par l'intercession de Sainte-Anne. Ce miracle devient le premier à se produire à Beaupré (Gagné et Asselin, 1984).

Cependant, selon Gagné et Asselin (*ibid.*) les archives ne font aucune mention d'un souhait De Lessard qui voudrait que la chapelle soit dédiée à Sainte-Anne. Cette consécration aurait été une simple demande du curé Queylus de Québec. N'y voyant aucun inconvénient, la famille De Lessard a accepté que la chapelle soit érigée en l'honneur de la sainte. Or, une légende naîtra dans l'imaginaire collectif pour expliquer la construction d'une chapelle à la "Bonne Sainte-Anne", légende qui restera présente dans l'histoire de Sainte-Anne jusqu'à nos jours.

Dans cette optique, selon Anne Doran (1989), un lieu de culte repose toujours sur une histoire, une légende ou un mythe présent dans la mémoire collective. Dans le cas de Sainte-Anne-de-Beaupré, la légende raconte que des matelots bretons ayant fait naufrage au Cap-Tourmente avaient promis de construire une chapelle à l'endroit où ils seraient rejetés, sur la terre ferme.

Si Doran évoque une légende, Gagné et Asselin parlent d'un naufrage historique s'étant produit en 1662. Selon les auteurs,

la même année, un sauvetage vraiment miraculeux frappa vivement les esprits. Trois voyageurs, M. de la Martinière, un nommé Léguille et Pierre le Gascon furent assaillis par une tempête, près du Cap-Tourmente. Leur barque chavira. Ils firent alors un vœu à sainte Anne. Sans autre soutien qu'une faible épave, ils luttèrent pendant vingt-quatre heures contre les flots déchaînés. Le lendemain matin, à demi morts, ils se trouvèrent sur le rivage, près des maisons. Le cœur débordant de reconnaissance ils allèrent remercier leur bienfaitrice dans son église et racontèrent à l'abbé Morel la protection extraordinaire dont ils venaient de bénéficier. (Gagné et Asselin, 1984, p. 12)

L'une des divergences entre la légende et l'histoire serait dans ce cas la date. Selon la légende, le naufrage s'est produit avant la date de construction de la chapelle. Au contraire, dans les archives historiques, ce naufrage aurait eu lieu en 1662, lorsque la construction de la chapelle a commencé. De toutes les façons, ce qui importe ici, c'est ce qui reste imprégné dans l'imaginaire collectif ainsi que la manière dont cette histoire se raconte et se transmet de génération en génération.

Entre autres, entre l'histoire et la légende, certains symboles se révèlent être des facteurs essentiels pour nourrir l'imaginaire et tenter de comprendre la création de ces lieux sacrés. Comme nous l'avons déjà mentionné, l'eau est un symbole essentiel dans cette légende. Selon Doran (1989), les eaux jouent ici un rôle double : dans un premier temps, elles symbolisent la mort puisque les matelots « luttèrent pendant vingt-quatre heures contre les flots déchaînés » (Gagné et Asselin, 1984, p. 12). Ce sont ces mêmes eaux qui mènent les marins vers un endroit sûr et qui, ainsi, auraient été à l'origine de la mort des marins se transformant avec la terre, celle qui donne vie et espoir : « le lendemain matin, à demi morts, ils se trouvèrent sur le rivage, près des maisons » (Gagné et Asselin, 1984, p. 12).

Ces terres donnent alors une alliance de « sacralité maternelle » au culte. C'est leur alliance avec les eaux qui marque ce premier espace de pèlerinage : ces terres sont pour

les marins le signe du salut qui leur a été conféré du ciel sur le nouveau continent, tel que l'affirme Doran quand il écrit que « le transfert d'une capacité du salut des terres européennes aux terres de la Nouvelle-France s'opère par l'eau » (Doran, 1989, p. 220).

Sainte-Anne-de-Beaupré devient dès lors un grand lieu de pèlerinage en Amérique du Nord. Doran (1983), en abordant le lien entre saint et lieu de dévotion, affirme que « le rapport du saint à son lieu est si indissoluble que le même saint vénéré à un autre lieu est sans rapport avec lui » (Doran, 1983, p. 282). Par conséquent, pour comprendre l'évolution des pèlerinages et la popularité de Beaupré, il est important de cerner sa localisation géographique.

Située à quarante kilomètres de la ville de Québec, Sainte-Anne-de-Beaupré, qui s'appelait jadis Petit-Cap, est facilement accessible, car elle est située sur la rive nord du fleuve Saint-Laurent. Son emplacement a facilité les premiers pèlerinages en bateau dès 1844. Si ces pèlerinages ne sont plus effectués en bateau aujourd'hui, ils demeurent bien ancrés dans la mémoire des pèlerins, comme mon interviewée, une grand-mère innue qui se souvient qu'enfant, elle s'est rendue avec ses parents jusqu'à Sainte-Anne-de-Beaupré, en canot, depuis la ville de Sept-Îles (Figure 1.1).

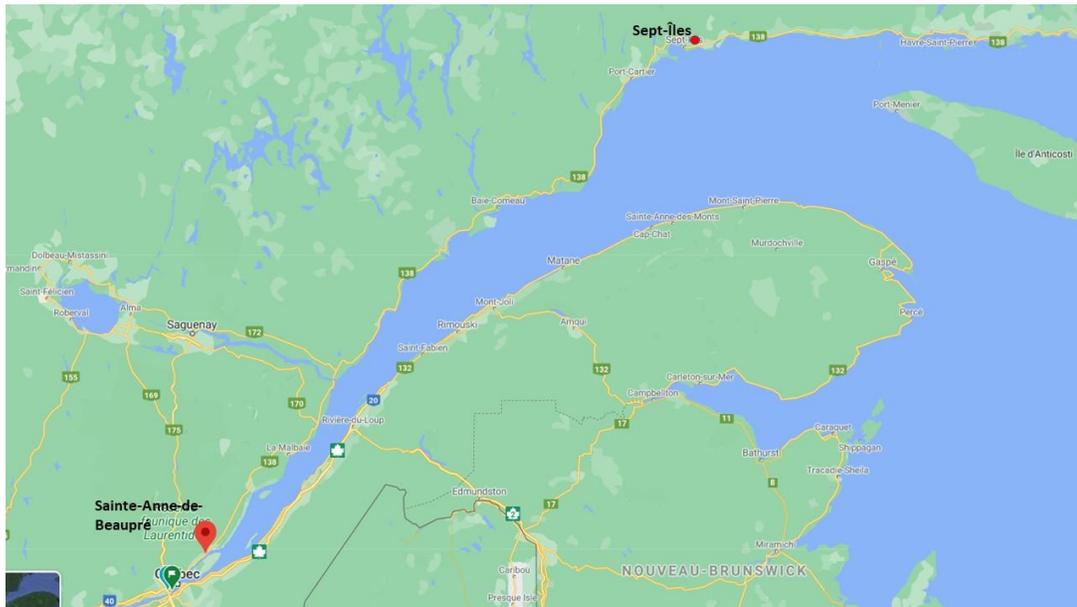


Figure 1.1 Carte de la région de la Côte-Nord (Données cartographiques © Google, 2020)

Par ailleurs, la première chapelle sera construite aux abords du fleuve afin de conserver sa proximité avec ce dernier. Les pèlerins arrivaient donc des collines et se dirigeaient vers la rivière. Toutefois, puisque le terrain se trouvait dans les zones inondables et que les marées montaient chaque année, cette première chapelle n'a pas pu résister bien longtemps et elle a rapidement été transportée au sommet de la colline, où elle serait protégée des eaux montantes (Gagné et Asselin, 1984). Cependant, la rivière et l'eau sont toujours présentes autour et restent en lien avec la sainte, entre autres par la présence de la fontaine en face à la Basilique.

De plus, selon Gagnon (1999), ce n'est qu'au XIX^e siècle, avec de nouveaux moyens de communication et de transport, que le clergé peut mieux intégrer et institutionnaliser cette dévotion et ces pèlerinages. Dès 1889 avec l'arrivée du train, une nouvelle dynamique de pèlerinage se crée, non plus centrée sur le fleuve, mais vers les collines. Un autre élément important sera la création de la route 138 (ou R-138) dans les années

1950, qui passe juste en face du sanctuaire et relie la capitale de la province à la Côte-Nord. Elle facilitera l'accès aux pèlerins qui arrivent en voiture, en bus ou en autocar.

D'autres installations sont construites pour offrir aux pèlerins de meilleures commodités. Une grande aire de stationnement, un endroit approprié pour le camping ainsi que de nombreux hôtels et restaurants longent désormais la R-138. Tous ces éléments transforment rapidement la géographie de la ville de Sainte-Anne-de-Beaupré, tout comme son économie. La ville vit désormais en grande partie du tourisme lié au sanctuaire, qui accueille de nombreux pèlerins tout au long de l'année et spécialement en juillet, lors de la neuvaine et de la fête de Sainte-Anne. Cependant, nous verrons au chapitre IV comment ces changements se poursuivent encore aujourd'hui et les importants effets qu'ils provoquent non seulement sur les aspects économiques et touristiques de la région, mais aussi sur les pèlerinages et les dynamiques religieuses en général.

Si c'est au mois de juillet que Sainte-Anne-de-Beaupré se métamorphose avec la présence de touristes et pèlerins, dans le cas de Belém do Pará, c'est de septembre à octobre que la ville subit une transformation due au pèlerinage à la NSdN, comme nous le verrons dans la section suivante.

1.1.2 *Nossa Senhora de Nazaré* : héritage portugais en Amazonie et le mythe do achado de Plácido

La dévotion portugaise à NSdN, qui a gagné en popularité au XVII^e siècle, a pour origine une légende qui s'entrelace à l'histoire du Portugal et au début du christianisme (Azevedo, 2008 ; Maués, 2013 ; Alves, 1980). Selon la légende, la sculpture que l'on trouve aujourd'hui dans le sanctuaire de NSdN au Portugal aurait été réalisée à Nazareth, en Galilée, par Saint-Joseph lui-même avec comme modèle la Vierge Marie, l'Enfant Jésus entre les bras. Plus tard, la sculpture aurait été peinte par Saint-Luc, l'un des disciples de Jésus. L'histoire nous dit que pendant les persécutions des chrétiens en

Plus de quatre siècles plus tard, lorsque les Portugais expulsé les Arabes, Dom Fuas Roupinho, un chevalier très célèbre de l'histoire portugaise pour son importante contribution à la lutte contre les ennemis Maures, aurai trouvé le rocher où la statue avait été cachée pendant tous ces siècles. L'histoire nous indique que ce même chevalier aurai reçu le premier miracle de la Vierge, évitant la mort lorsque son cheval au bord du précipice parvint à battre en retraite. Pour remercier la Vierge, Don Fuas Roupinho aurai construit un ermitage en l'honneur de la sainte où, même de nos jours, des milliers de fidèles viennent offrir leurs prières à Notre-Dame de Nazareth.



Figure 1.3 Miracle de D. Fuas Roupinho (vitrail de la basilique Nossa Senhora de Nazaré © Maria L.S. Rita)

Cette dévotion s'est rapidement répandue dans tout le pays, devenant partie de la culture religieuse portugaise. C'est ainsi que, tout comme au Québec, les Portugais ont exporté leur dévotion pour NSdN sur l'île de Vera Cruz, le premier nom donné au Brésil. Selon Maués (2009), la première dévotion brésilienne pour NSdN a commencé à Saquarema, à Rio de Janeiro, mais c'est à Belém, dans la région amazonienne du pays, qu'une statue de NSdN a été trouvée par Plácido José de Souza en 1700. À cet égard, l'auteur divulgue que même si on en sait peu sur Plácido, des documents historiques prouvent son existence, comme le manuscrit de Mgr João Evangelista, évêque de l'époque (Maués, 2008). Selon Ramos (2008), l'oubli du personnage historique de Plácido est dû au fait que sa figure ait été omise dans les rapports des missionnaires, ne réapparaissant qu'au XX^e siècle avec des études historiques et la redécouverte du manuscrit Mgr João Evangelista en 1946 (Ramos, 2008).

Comme dans le cas de Sainte-Anne-de-Beaupré, il existe plusieurs versions du mythe de la découverte de Plácido. Dans tous les cas, l'imaginaire collectif s'associe aux faits historiques, recréant un nouveau conte qui se transmet de génération en génération au sujet de l'histoire miraculeuse de la découverte de la sainte. Selon Ramos (2008), la version la plus complète de cette histoire est rapportée par Rocque³:

Selon la voix populaire, transmise de génération en génération, un chasseur errait, un jour, à travers les bois sur la route du Maranhão (Utinga, comme on l'appelait aussi) quand, en allant assécher sa soif dans un ruisseau, il tombait sur des pierres couvertes de liseron avec une petite image de Notre-Dame de Nazareth. Surpris par la découverte, il l'emmena jusqu'à son bateau, agitant toute la famille et les voisins.

L'image était intacte, avec son manteau de soie brillant. L'action du temps ne s'était pas fait sentir sur elle. Le lendemain matin, à la stupéfaction de tous, l'image avait disparu. Sans résultat la chercha dans la cabane. Quelqu'un leur a suggéré de fouiller l'endroit où, la veille, elle avait été retrouvée. Plácido est allé vers le ruisseau et à sa grande surprise, il est tombé à nouveau sur l'image, au même

³ Ne pouvant vérifier la source originale, soit Rocque (1981), je transcris la citation de Ramos (2008).

endroit, au bord du ruisseau. Il l'a ramenée à la maison; et la nuit, il disparaissait à nouveau, se retrouvant dans son lieu d'origine.

La nouvelle de ce miracle se répandit dans la ville. Croyants et incroyants étaient en route vers la maison de Plácido, témoins de la fuite du saint. Le gouverneur de l'époque (dans le légendaire le nom n'est pas mentionné), voulant obtenir une preuve concrète, a cherché l'image, l'a enfermée dans le bâtiment du siège du gouvernement et a mis des gardes en service. Le lendemain, lorsqu'ils ont ouvert le compartiment où ils l'avaient gardé la veille, ils l'ont trouvé vide. La sainte était revenue dans son lieu d'origine. Compte tenu de cela, le gouverneur a ordonné la construction d'une petite chapelle pour la dévotion de la Vierge à l'endroit où l'image a été trouvée pour la première fois. [notre traduction] (Rocque, 1981, p. 31, cité dans Ramos, 2008, p. 84)⁴

Comme dans l'histoire du Portugal, et selon les auteurs qui ont étudié la dévotion nazaréenne dans la région amazonienne (Ramos, 2008 ; Alves, 1980 ; Maués, 2016), la religiosité naissant de cette dévotion s'entremêle à l'identité locale du Pará et donne un nouveau titre à la Vierge de Nazaré, celui de « *mãe amorosa* »⁵ (Ramos, 2008, p.

⁴ De acordo com a voz popular, passada de geração em geração, um caçador errava, certo dia, pelas matas da estrada do Maranhão (Utinga, como também era chamada) quando, ao ir matar a sede num igarapé, deparou, sobre umas pedras cobertas de trepadeiras com uma pequena imagem de N.S. de Nazaré. Surpreso com o achado, levou-a para seu barco, alvoroçando toda a família e a vizinhança.

A imagem estava intacta, com o seu manto de seda brilhando. Sobre ela, a ação do tempo não se fizera sentir. Na manhã imediata, para assombro geral, a imagem tinha sumido. Em balde procuravam-na no barraco. Alguém alvitrou que deveriam dar uma busca no local onde, na véspera, fora encontrada. Plácido dirigiu-se a ele e, para sua surpresa, voltou a deparar com a imagem, no mesmo lugar, à beira do igarapé. Tornou a levá-la para sua casa; e, de noite, ela voltou a desaparecer, sendo novamente localizada em seu nicho natural.

A notícia desse milagre correu pela cidade. Crédulos e incrédulos dirigiam-se para a casa de Plácido, testemunhas da fuga da santa. O governador da época (no lendário o nome não é citado), querendo tirar uma prova concreta, mandou buscar a imagem, tranco-a no prédio sede do governo e colocou guardas a postos. No dia seguinte, quando abriram o compartimento onde a tinham guardado na véspera, encontraram-no vazio. A santa voltara ao nicho antigo. Diante do sucedido, o governador mandou que erigissem, no lugar do achado, uma pequena ermida, para a devoção da Virgem. (Rocque, 1981, p. 31 dans Ramos, 2008, p. 84).

⁵ Dans une traduction littéraire, ce serait une « mère aimante » dans le sens d'une mère qui se soucie et veille sur ses enfants avec beaucoup d'amour.

84). Cette nouvelle qualification de la Vierge, nous le verrons au chapitre V, sera très importante dans l'imaginaire populaire de l'Amazonie.

Comme nous pouvons le voir dans le récit, celui-ci est étroitement lié à la ville de Belém, l'actuelle capitale de l'État Pará dont le nom fait référence à Bethléem, en Judée, ville où Jésus serait né. Contrairement aux terres palestiniennes considérées comme les terres natales de Jésus, Belém do Pará a une référence féminine dans l'imaginaire populaire : celle de la maternité de la Vierge Marie, les terres où Marie a rencontré le peuple amazonien à travers la figure de Plácido (Araujo, Vergolino et Lucena, 2015).

Fondée en 1616, « Heureux Luzitana », tel que s'appelait originalement Belém, est située à l'embouchure du fleuve Amazone et constituait un point stratégique pour la domination portugaise de la région, qui pouvait contrôler la navigation entre l'Amazone et l'océan Atlantique. La ville elle-même est composée d'une partie continentale et d'un archipel comptant plus de quarante îles. Pour cette raison, les eaux ne sont pas seulement une composante géographique de la ville, mais un élément qui façonne la culture et l'économie de Belém. Le fait que la statue ait été trouvée sur les rives du *igarapé*⁶ a créé dans l'imaginaire populaire un lien avec la source de la vie.

Selon Azevedo (2008), les rives du fleuve étaient le lieu où l'économie s'est développée en raison des plantations dans ces zones d'inondations, et elles étaient considérées comme un lieu privilégié. Le fait que la sainte ait été retrouvée, et d'une certaine manière ait insisté pour rester dans cet *igarapé*, devient dans la religiosité populaire un fort symbole d'espoir pour les habitants du Pará.

⁶ L'*igarapé* est un ruisseau qui monte dans la forêt et se jette dans une rivière. C'est un canal naturel étroit et navigable par de petits bateaux, formé entre deux îles fluviales ou entre une île fluviale et le continent.

Le processus d'urbanisation et de développement économique de la ville de Belém a eu de nombreuses conséquences négatives, notamment pour les autochtones Tupinambas, qui ont été exterminés. La population de Belém a également connu de nombreux moments de grandes épidémies comme celle de variole en 1728 et celle de la rougeole en 1749. Celles-ci ont contribué à accroître la dévotion à NSdN qui devient un refuge pour ses fidèles.

En 1773, l'évêque de Belém, Mgr João Evangelista, rendit visite à la statue trouvée par Plácido. Durant son discours, il plaça la ville sous la protection de la Vierge de Nazaré. Peu de temps après, il demanda à la reine Maria I et au pape Pie VI l'autorisation de tenir une fête publique, qui allait devenir le premier *Círio de Nazaré* en 1790 (Azevedo, 2008).

Au cours de cette recherche bibliographique sur la ville de Belém et l'origine de la dévotion pour NSdN, je n'ai trouvé que peu de références sur la présence africaine dans cette région. En fait, selon certains auteurs de la question africaine en Amazonie comme Figueiredo (2008) et Vergolino (1968, 1975, 1971), on parle du « mythe du vide africain » de la région. Figueiredo soutient que les esclaves étaient normalement associés à de grandes plantations absentes de la région de Belém, dont l'économie était basée sur l'extraction des épices de la forêt et sur l'agriculture. Cependant, à travers ses études sur le *batuque*⁷ et, la religiosité africaine à Belém, Figueiredo fait une reconstruction historique qui démontre que le « mythe du vide africain » reste un mythe et ne constitue pas une vérité historique dans les bas Tapajós (Figueiredo, 2008). Je reviendrai sur cette question dans la section suivante, qui traite des différentes cosmologies et traditions d'Anne-Marie et Mãe Bêta, qui ont participé à cette étude.

⁷ Le *batuque* est l'une des nombreuses dénominations de religions afro-brésiliennes comme le tambour de mine, la *pajelança*, l'*umbanda*, la *macumba* et le *candomblé*.

1.2 Cosmologies et traditions

1.2.1 Les Innus : spiritualité et territoire

La nation innue fait partie de l'une des dix Premières Nations du Québec. Avec une population de plus de 19 000 personnes, c'est l'une des nations autochtones la plus peuplée selon le Secrétariat aux affaires autochtones (2015). La nation innue est divisée en neuf communautés dont sept sont situées sur la côte nord de la rivière du Saint Laurent. Traditionnellement chasseuse et nomade, un élément important de la cosmologie innue réside dans le territoire : le *nitassinan*.

Effectivement, les Innus étant un peuple nomade une grande partie de l'année, ils restaient en forêt, divisés en groupes de chasse. Au printemps, ils se rencontraient au bord de la rivière ou dans les lacs pour partager et résoudre certains problèmes survenus pendant la période dans le bois, notamment les incendies, la présence d'étrangers, les conflits entre différents groupes, etc. (Savard, 2004). Par des mariages entre différents groupes de chasse, les Innus ont créé des alliances territoriales afin de préserver l'unité du groupe même lorsque celui-ci accueille la présence d'individus d'autres nations autochtones. Ainsi, Savard souligne qu'il s'agissait d'une société « dont le maintien reposait sur la souplesse et la solidité des liens familiaux unissant l'ensemble des "bandes locales" réparties sur le territoire national » (Savard, 2004).

Dans cette relation étroite avec le territoire, le chamanisme faisait partie de la vie quotidienne des Innus qui ne distinguaient pas, comme le font les Occidentaux, la nature de la culture et la religion des autres activités de leur vie quotidienne ; tout est interconnecté. Pour cette raison, la définition même du chamanisme doit être prise dans une perspective plus large englobant toute la cosmologie innue et pas seulement l'aspect religieux ou spirituel.

Perrin (1997) comprend le chamanisme comme un système, c'est-à-dire un ensemble d'éléments et de relations qui se rejoignent et partagent certaines caractéristiques. Le chamanisme, selon l'auteur, résulte de la nécessité d'expliquer les actions des êtres invisibles dans le monde visible « le sens de ce monde-ci est donné par le monde autre, qui y est sans cesse présent. Il s'y cache, l'habite ou le parcourt, il l'anime et le gouverne » (Perrin, 1997, p. 7). L'autre monde est donc habité par des esprits, des âmes et des animaux. Cet autre monde reflète celui-ci et est peuplé d'êtres animés des mêmes caractéristiques, mais dotés de pouvoirs plus importants (Perrin, 1997). Autre caractéristique du chamanisme est qu'il suppose un type particulier de communication comme le rêve. Grâce aux rêves, les êtres invisibles peuvent communiquer avec les hommes, comme lors de la chasse : le chasseur qui rêve de sa proie est plus susceptible de trouver et de tuer un animal. Enfin, le chamanisme est une institution sociale, un ensemble d'idées justifiant un ensemble d'actes. C'est donc dire qu'il est accompli dans la vie quotidienne, dans les actions de chaque jour. C'est pourquoi l'auteur affirme que « le chamanisme est une sorte de religion, à condition de considérer une religion comme une représentation du monde qui ne peut être séparée des actes découlant de la croyance qu'elle met en place ». (Perrin, 1997, p. 21).

Pourtant, Guédon (2017) souligne que le chamanisme ne peut pas être défini comme une réalité « spirituel » au même sens que dans l'occident, car selon l'auteure il s'agit d'une mode de penser. Dans ses études sur les Athapascans de l'Alaska et du Nord-Ouest canadien l'auteure explique que les Atnas utilisent le terme anglais « dream doctor » pour désigner le chaman. Le rêve est la liassions du monde matériel envers les autres mondes et par conséquent il n'est pas une réalité séparée des autres fonctions de la vie de chaque jour, car il « influence directement le monde matériel et met en contact potentiel tous ce qui rêve, ce qui comprend tous les animaux (...) L'univers mythique, chamannique ou onirique correspond dans les langues athapascanes à un mode de pensée » (Guédon, 2017, p.73). Et c'est cette vision du chamanisme, en tant que mode de pensée et de constant dynamisme que je valorise dans cette étude.

Cependant, comme toutes les Premières Nations et les Inuits du Canada, les Innus entament dès la fin du XVI^e siècle des relations avec les commerçants et missionnaires européens, ce qui les conduit peu à peu vers un processus de colonisation et de conversion au christianisme de sorte qu'au milieu du XVII^e siècle, le gouvernement fédéral et les entités religieuses enclenchent un processus d'évangélisation et d'acculturation des autochtones avec la création des pensionnats, des établissements publics pour l'éducation et l'évangélisation des enfants autochtones qui y résidaient dix mois par an. C'est en 1863 que le premier pensionnat est créé en Colombie-Britannique. Ils arrivent rapidement au Québec, devenant obligatoires pour les enfants autochtones en 1920 avec la réforme de la Loi sur les Indiens (Ottawa, 2010). La vie dans les pensionnats a complètement bouleversé la dynamique relationnelle des enfants avec leurs familles, leur territoire et leur langue, bref toute leur cosmologie.

À leur arrivée dans les pensionnats, les enfants étaient séparés par âge et sexe faisant en sorte que les frères et sœurs plus âgés étaient séparés des plus jeunes, avec lesquels ils ne pouvaient partager que les moments de loisir. Chaque enfant recevait un numéro et ne pouvait plus parler sa propre langue ni pratiquer sa culture, devant lui substituer le français et la culture européenne (une nouvelle façon de s'habiller, de se rapporter aux autres enfants et adultes, de dormir dans des lits, manger avec des couverts, etc.) en plus d'apprendre la religion chrétienne. Selon Glasman (2007), l'expérience des pensionnats représentait pour les enfants « l'arrachement à leur milieu, l'entreprise systématique de conversion forcée, l'inculcation de nouvelles façons de penser et de faire, tout ce travail qui se voulait éducatif n'a pas réussi à faire de l'autre a choisi que des êtres sociaux déracinés » (Glasman, 2017). Enfin, ce vécu dans les pensionnats a complètement transformé la vie des communautés autochtones, et leur spiritualité n'échappe pas à ces changements.

Cependant, tous ces changements qui ont affecté la cosmologie innue ne peuvent être considérés comme un processus vécu passivement par les communautés autochtones.

L'actualisation des traditions dans le contexte de colonisation pourrait être vue comme une façon de maintenir leur identité et perpétuer leur résilience non seulement en lien avec les spiritualités, mais aussi sur les plans politique et économique, tel que l'observe Duchesne (2017) dans ses études sur les changements économiques chez les Innus d'Unamen Shipu. Selon l'auteur, « malgré les influences du catholicisme, de la spiritualité panindienne et de la science occidentale, la cosmologie innue constitue bel et bien un cadre interprétatif et transformatif de la contemporanéité innue » (Duchesne, 2017, p. 123). Ce même processus d'actualisation et d'incorporation dans un contexte de colonialisme est à l'origine du candomblé brésilien.

1.2.2 Candomblé : origines et rôle des femmes

Candomblé est un terme employé initialement pour désigner une danse ou un instrument de musique, qui a par la suite été utilisé pour désigner la cérémonie religieuse des esclaves (Bastide, 1958). Le Brésil est l'un des pays où l'esclavage africain a été le plus intense. On estime que plus de quatre millions d'Africains ont été amenés de force dans la colonie portugaise. Ces personnes, comme les Yorubas et Fons, souvent issues de classes nobles dans leur pays d'origine, ont été complètement déracinées. Les colonisateurs les séparaient de leurs familles pour les relocaliser dans différentes nations parlant différentes langues. Malgré tous les obstacles, la solitude, les souffrances et les difficultés de communication, la communauté d'esclaves a formé des groupes d'identités et « progressivement fait émerger une conscience du soi collective » (Bueno et Santana, 2008).

En ce sens, et dans le but de créer des liens identitaires, les religions de matrice africaine ont tenu un rôle très important. Elles ont généré le nouveau concept de « nation relative » (Parés, 2006), où chaque membre a pris des traits de sa culture pour construire une nouvelle religion dans l'objectif de créer des espaces de solidarité. Ces espaces ont été acceptés par la classe dominante seulement après trois siècles d'esclavage, mais ont tout ce temps assuré un certain réconfort à la vie difficile que

menaient les esclaves. Étant donné qu'il s'est passé 300 ans sans pratique religieuse reconnue et que les esclaves étaient éloignés de leur religiosité africaine, une grande part de la religion traditionnelle a été oubliée et de nombreux éléments du christianisme ont été intégrés, tout comme des éléments de la spiritualité « autochtone » d'ailleurs (Parés, 2006 ; Bueno et Santana, 2008).

La matrilinéarité qui se trouve au cœur de la cosmologie Yoruba deviendra un constituant important de la nouvelle religion du candomblé. En fait, les enfants appartenaient au groupe de la mère et, encore aujourd'hui, il est courant que les enfants n'endossent que le nom de famille de leur mère. Comme il a été mentionné plus tôt, de nombreux esclaves amenés au Brésil, en particulier des femmes, appartenaient à des familles nobles au sein desquelles les femmes jouissaient d'un très grand pouvoir politique. Ainsi, selon Bernardo (2005), ce pouvoir ne pouvant pas être exercé dans la sphère politique avec leur nouveau statut d'esclaves, il s'est plutôt déployé dans la sphère religieuse et a donné naissance à un pouvoir féminin resignifié (Bernardo, 2005). Un autre élément qui, selon l'auteure, a conduit les femmes esclaves à exercer le rôle de prêtresse en chef est le sens maternel donné aux territoires délaissés sur le continent africain. En relation avec l'idée de la Terre-Mère, la grande déesse qui octroie tout ce qui est nécessaire et où se repose les ancêtres, les esclaves voyaient dans la religion, dans ce cas le candomblé, un nouveau lien avec leur territoire. C'est pour cette raison que dans le candomblé, la prêtresse est appelée « mère de saint », en référence à la Terre-Mère, dont la chaleur maternelle remplit la distance avec les terres d'origine.

Le candomblé fait ainsi référence à une cosmologie des groupes yoruba. Selon Berkenbrock (2017), c'est dire qu'il existe différents mondes qui se rapportent les uns aux autres: Orum et Aiyê.

Orum est la totalité de l'existence: dans Orum tout prend naissance et tout y demeure. Orum est la matrice originaire, primordiale, habilitante. Aiyê est l'existence originaire, phénoménale, historique, perceptible, temporelle... Cette réalité source n'est pas une réalité du passé ou éloignée de notre réalité. Il est

d'origine permanente. La forme Orum est la possibilité d'exister: quelque chose n'existe réellement que parce qu'il est possible que cela existe... Il s'ensuit que l'existence est un système dynamique de relation permanente entre la forme Orum et la forme Aiyê d'exister. L'existence ne se produit que dans la dynamique de cette relation. Et ce qui rend cette relation dynamique, c'est un système d'échanges, d'offres et de retours. Le maintien de l'existence dépend de cette dynamique d'échange entre les niveaux Orum et Aiyê. [notre traduction] (Berkenbrock, 2017, p. 8)⁸

Dans cette dynamique relationnelle entre Orum et Aiyê, les orixás font la médiation entre les « mondes ». Selon leurs fonctions, les orixás reçoivent différents noms féminins ou masculins tels qu'Ossaim, soit l'orixá responsable des forêts, des arbres et des plantes ou Iemanjá, la responsable des mers. Chaque orixá reçoit également des valeurs humaines telles que la justice, l'amour, la paix, etc. Parmi les plus importants, on compte Oxum, responsable des eaux douces ainsi que du pouvoir féminin, *senhora*⁹ des rivières¹⁰. Sa présence lors du Círio est très importante.

Enfin, nous pouvons dire que le candomblé est une religion relationnelle. Les fêtes jouent un rôle important, sinon fondamental, dans la construction de ces relations entre

⁸ Orum é a totalidade da existência: Em Orum tudo se origina e nele tudo permanece. Orum é a existência originante, primordial, matriz, possibilitadora. Aiyê é a existência originada, fenomênica, histórica, perceptível, temporal. Assim a realidade de nossa existência é uma realidade descendente de uma outra forma de realidade, a forma Orum. Esta realidade-origem não é uma realidade do passado ou distante de nossa realidade. Ela é permanentemente originadora. A forma Orum é a possibilidade do existir: algo só passa a existir de fato por que é possível que isto exista. Disto resulta que a existência é um sistema dinâmico de relação permanente entre a forma Orum e a forma Aiyê de existir. A existência só acontece na dinamicidade desta relação. E o que dinamiza esta relação é um sistema de trocas, de oferta e devolução. A manutenção da existência depende desta dinâmica de troca entre os níveis Orum e Aiyê. (Berkenbrock, 2017, p.8)

⁹ Nous pouvons traduire ce terme par « madame » : c'est une manière respectueuse mais chaleureuse, selon le contexte, de s'adresser à une femme plus âgée. C'est le terme utilisé aussi pour désigner la vierge Marie.

¹⁰ Il est également important de mentionner la grande diversité de la mise en pratique du candomblé, chaque terreiro a ses propres idées et codifications. Les noms mêmes des Orixás peuvent aussi changer d'un endroit à l'autre (Goldman, 2003 et Wafer, 1991).

les mondes : la musique, la nourriture et les danses sont des éléments indispensables dans les rites de cette religion. C'est dans le partage et la commensalité, à travers les danses et au son des tambours, que les gens se connectent avec leurs déesses et leurs dieux, les orixás. En acceptant la nourriture, ceux-ci offrent leur protection aux humains. Une réciprocité de don est ainsi créée et renforce les liens entre les orixás et l'être humain (Bastide, 1958). Ainsi, nous verrons au chapitre IV comment le Círio, qui est considéré comme une grande fête pour les *Paraenses*¹¹, se transforme lors de cette occasion spéciale pour construire et renforcer la relation entre Mãe Bête et *Nossa Senhora de Nazaré*, entre Mãe Bête et Oxum.

1.3 La participation des femmes à Sainte-Anne et au Círio de Nazaré

Dès le début de mes recherches bibliographiques, notamment celles à caractère historique et social, j'ai pris connaissance d'études déjà réalisées sur la participation autochtone au pèlerinage de Sainte-Anne (Rodrigue, 2001 ; Gagnon, 2003). D'un autre côté, j'ai pu noter le manque de documentation et d'analyses sur la participation des autochtones et des communautés afro-brésiliennes de l'Amazonie au pèlerinage du Círio de Nazaré (Araujo, Vergolina et Lucena, 2015).

Les recherches produites au Québec ont souvent eu comme objectif de combler un vide concernant la dévotion des autochtones à Sainte-Anne, plus spécifiquement celle des Innus. Même si cette dévotion a cours depuis 300 ans, les anthropologues au passé ne se penchent pas sur la pratique, laquelle n'est pas vue comme traditionnelle à la culture innue (Gagnon, 2003). Rodrigue, de son côté, insiste sur l'importante participation des Innus au pèlerinage de Sainte-Anne et mène une recherche ethnographique sur la participation d'un groupe innu au pèlerinage de Sainte-Anne. Par une approche

¹¹ Paraense: signifie originaire de l'état de Pará

anthropologique du pèlerinage, Julie Rodrigue fournit dans son mémoire d'autres éléments sur le pèlerinage ne se limitant pas aux aspects religieux : elle insiste aussi sur la dimension sociale, politique, touristique et économique du pèlerinage (Rodrigue, 2001).

La place, le rôle et l'expérience des femmes n'ont pas particulièrement été abordés dans ces deux recherches d'envergure sur le pèlerinage de Sainte-Anne. Le choix de documenter des parcours de vie de femmes qui fréquentent le pèlerinage apporte une nouvelle compréhension aux études déjà réalisées. En effet, les femmes occupent un rôle très important dans leurs communautés : celui de gardiennes des traditions et de transmettrices aux futures générations. Les grands-mères, qui ont souvent joué le rôle de sages-femmes, établissent un lien de confiance avec les jeunes mères dès la naissance de leurs enfants. Les femmes entretiennent également un lien fort avec le territoire, y incluant leur communauté et famille, et portent la responsabilité de prendre des décisions pour résoudre des problèmes communautaires (Basile, Asselin et Martin, 2017 ; Basile, 2011).

De ce fait, l'invitation faite par les missionnaires aux communautés féminines à venir s'établir au Québec pour les aider à « l'évangélisation » aurait pu être une manière d'approcher et d'établir plus facilement une relation avec les jeunes filles autochtones. L'enseignement du catéchisme et la participation à la messe étaient fondamentaux dans l'apprentissage de la nouvelle religion. Les figures féminines comme la Vierge Marie, Sainte-Anne et, plus tard, Sainte-Kateri Tekakwitha, ont été introduites par les missionnaires dans les communautés, qui les ont adoptées et les ont érigées en personnages très importants dans la vie quotidienne des autochtones. Nous pourrions ainsi penser que les missionnaires les ont utilisées comme médiatrices entre le catholicisme et les peuples autochtones (Robinaud, 2015).

Concernant le Círio de Nazaré, les études d'Araujo, Vergolina et Lucena (2015) mettent en lumière la dévotion au féminin¹² de la fête du Círio. D'emblée, le nom de la ville « Belém » fait référence à Bethléem en Judée, donnant ainsi à voir une symbologie avec la maternité et la fertilité de Marie, qui aurait enfanté Jésus à Bethléem. Par ailleurs, l'iconographie de la Basilique où se trouve l'image de la sainte est faite de figures de femmes martyres et de femmes de l'Ancient Testament comme Ruth, Rachel, Esther, Sarah, etc. Les autrices susmentionnées croient que ce culte au féminin se rapproche très fortement de celui des orixás, un culte où les femmes sont très présentes dans les religions de traditions africaines. De plus, les femmes adeptes du candomblé soutiennent que la Sainte de Nazaré est assimilée à « Oxum » (ou Oshun), la déesse de la beauté des eaux et des rivières (Araujo, Vergolina et Lucena, 2015).

Ces éléments indiquent que la participation des femmes aux pèlerinages que je propose de documenter dans ce mémoire a été très peu soulignée par les chercheurs. Nous espérons donc contribuer à combler un vide concernant d'une part la participation des femmes autochtones au pèlerinage à Sainte-Anne de Beaupré et d'autre part la participation des femmes amazoniennes non catholiques au Círio de Nazaré.

1.4 Questions et objectifs de recherche

La littérature insistant sur ces deux pèlerinages dévoile les dynamiques culturelles et religieuses de sociétés où plusieurs religions, spiritualités et traditions cohabitent dans un même espace. Dans ces deux contextes fortement marqués par le colonialisme (au Québec et en Amazonie Brésilienne), les pratiques religieuses catholiques sont parfois

¹² Le mot "féminin" dans cette étude est utilisé pour désigner les femmes et tout ce qui y est lié.

vues comme une perte des cultures et des cosmologies traditionnelles, innues dans un cas et amazoniennes dans l'autre. La littérature a par ailleurs peu insisté sur la participation des femmes dans ces pèlerinages, bien que ceux-ci montrent et valorisent deux figures religieuses féminines soit la vierge Marie et sa mère Sainte-Anne. La question centrale de ma recherche est donc la suivante: dans des contextes de rencontres et de déplacements culturels historiques fortement marqués par le colonialisme et la pluralité religieuse, comment les femmes construisent-elles leurs expériences et leurs relations spirituelles (parcours, adhésion, conversions) et identitaires (identité individuelle, collective) dans ces deux pèlerinages?

D'autres sous-questions découlent de cette question principale : comment comprendre la participation de femmes de différentes cultures et religions à des pèlerinages catholiques? Quels sont les éléments historiques et sociaux semblables et divergents entre les deux pèlerinages? Quel est le lien qu'entretiennent des participantes aux pèlerinages avec la figure de la Vierge Marie? Voici les questions que nous explorerons dans ce mémoire.

CHAPITRE II

CADRE THÉORIQUE

Qu'il s'agisse de la Mecque pour les musulmans, de la Terre sainte pour les Juifs, de Saint-Pierre de Rome pour les chrétiens, de Bénarès pour les hindous ou du voyage dans les terres sacrées pour les aborigènes de l'Australie (Coleman et Elsner, 1995) les pèlerinages font partie des pratiques rituelles de nombreuses religions et cultures. Cette pratique se caractérise par une dévotion pour une divinité et un voyage dans un lieu sacré lié à cette divinité, mais aussi un temps de préparation vécu par les participants (Turner et Turner, 1978).

De nombreuses études sur ce phénomène (Hertz, 1970 ; Turner et Turner, 1978 ; Moore, 1980 ; Cohn, 1982 ; Eade et Sallnow, 1991 ; Morinis, 1992) ont ouvert la porte à une meilleure compréhension des pèlerinages. Pendant longtemps, ils n'ont pas été considérés comme objet anthropologique, plutôt vus comme des phénomènes passagers et non récurrents dans les sociétés (Morinis, 1992). L'anthropologie du pèlerinage permet d'en dépasser la dimension religieuse pour également explorer les aspects historiques, culturels, psychologiques, sociaux et, plus récemment, touristiques et économiques (Coleman, 2002, 2014, 2015 ; Coleman et Eade, 2004 ; DiGiovine, 2013).

Dans ce chapitre, je présenterai brièvement l'évolution des études sur les pèlerinages jusqu'à nos jours et proposerai de nouvelles clés pour comprendre ce phénomène social. Ainsi, ce sera dans l'anthropologie des pèlerinages que je chercherai les premiers

concepts permettant de comprendre et d'interpréter la participation de femmes de diverses origines aux pèlerinages catholiques.

Cependant, puisque les études sur les pèlerinages se sont transformé, nous verrons qu'une compréhension plus globale de ce phénomène religieux et social complexe est nécessaire. En plus de l'anthropologie du pèlerinage, ce chapitre mobilisera d'autres concepts et approches issus de la « religion vécue », qui fait référence aux expériences et pratiques religieuses des individus dans leur quotidien. La religion est considérée comme un facteur influençant les différents aspects de la vie politique, sociale et économique en plus de considérer le religieux comme une pratique vécue par l'être social dans son entièreté, soit corporellement, matériellement et culturellement, afin d'extrapoler les catégories et les concepts qui limitent la définition de ce qu'on perçoit comme religieux (McGuire, 2008 ; Hall, 1997, Orsi, 1997 ; Le Page, 2015).

2.1 L'anthropologie du pèlerinage contemporain

Même s'il existait déjà quelques ethnographies sur les pèlerinages (Hertz, 1970), le travail d'Edith et Victor Turner (1978) marque un tournant important : il ouvre la porte à la compréhension des pèlerinages et ses richesses symboliques en plus de présenter le concept de *communitas*, désormais une référence dans l'étude des pèlerinages et du rituel. Les Turner (1978) sont influencés par la théorie rituelle d'Arnold Van Gennep (1909) et voient le pèlerinage comme un rituel de passage se déroulant en trois moments : retrait, *limen* (écart) et réintégration. Ce serait au moment de l'écart, instant de distanciation avec la vie quotidienne, que se produirait une nouvelle sociabilité appelée *communitas*.

Les auteurs définissent ce concept comme un moment temporaire durant lequel le pèlerin, s'éloignant des structures du monde et de ses dépendances sociales, se sent en « communauté » avec les autres pèlerins, créant ainsi temporairement un sentiment d'appartenance égalitaire, fraternel, libre de conflits social, économique ou politique, et où il y a effacement des structures sociales pour faire place à l'anti-structure (Turner et Turner, 1978).

Selon Coleman (2002), il y a une évolution dans la compréhension du phénomène du pèlerinage. Les Turner des années 60 sont d'accord : le concept de *communitas* était une nouveauté dans les théories et approches durkheimiennes en lien avec le fait religieux. Les études de pèlerinages après Turner offrent aujourd'hui de nouvelles perspectives. Selon Coleman, dans une société postmoderne, les discours dont les conflits sont mis en évidence semblent avoir plus de sens que le discours de *communitas*.

C'est pourquoi la grande critique que font Eade et Sallnow (1991) aux études des Turner est liée au concept de *communitas* qui, pour les premiers, est un discours idéalisant des pèlerinages qui ne tient pas compte des conflits mondains existant dans la société. Selon les auteurs de *Contesting the Sacred* (1991), les pèlerinages ne devraient pas être vus comme des lieux idéaux où les relations sociales sont toutes horizontales, mais comme des espaces communs où les différences sont vécues. Les auteurs poursuivant en ce sens :

A pilgrimage shrine is also- sometimes predominantly- an arena for the interplay of a variety of imported perceptions and understandings, in some cases finely differentiated from one another, in others radically polarized. (Eade et Sallnow, 1991, p. 10)

Ces compréhensions peuvent être directement reliées à la façon dont les pèlerins perçoivent le sacré où, dans notre cas, la figure de la Vierge Marie et sa mère. Dans cette optique, Eade et Sallnow affirment :

Many pilgrims do not appear to have the same notion of the vulnerability of the sacred, and they frequently attempt to break down the official boundary between secular and sacred space in order to be as close as possible to the transcendent. (Eade et Sallnow, 1991, p. 11)

Cependant, même si les travaux des Turner et d'Eade et Sallnow semblent contradictoires, Coleman (2002) croit que ces auteurs possèdent des similitudes: premièrement, la prise de conscience que les sanctuaires réunissent plusieurs discours et deuxièmement, le vide sociologique laissé dans leurs études. Dans le cas des Turner, ce vide est créé par la suppression des identités pour le remplir par le concept de *communitas*. Pour Eade et Sallnow, ce vide est généré par la compréhension du sanctuaire comme un espace vide d'un discours religieux homogène et rempli par diverses perceptions des pèlerins qui n'éliminent pas les conflits mondains (Coleman, 2002).

À cet égard, Coleman affirme qu'il est important que chaque recherche offre sa propre définition du pèlerinage et soit consciente qu'une définition globale du pèlerinage est impossible puisque des changements se produisent constamment. Ainsi, ce qu'un anthropologue définit aujourd'hui comme un pèlerinage pourrait dans l'avenir répondre à une autre définition :

The kinds of behaviours that make anthropologists (and travellers themselves) regard people as pilgrims will inevitably change over time as systems of transport, articulations of spirituality, secular ideologies, forms of syncretism and so on are transformed. (Coleman, 2002, p. 362)

Selon l'auteur, la grande majorité des recherches sur les pèlerinages est aujourd'hui unanime : les aspects politiques, économiques et sociaux affectent directement ce phénomène, non seulement dans les centres catholiques, mais dans tous les grands centres spirituels. Pour certains auteurs, les Turner confondaient une réalité sociologique avec un idéalisme théologique, pour lequel ces théories fonctionneraient mieux dans un contexte catholique (Coleman, 2002).

Dans cette optique, Coleman affirme que les pèlerinages ne doivent pas être traités comme le font généralement les chercheurs occidentaux, c'est-à-dire en considérant la catégorie du religieux comme dissociée et isolée des activités humaines. L'auteur affirme que lorsqu'il écrit sur le pèlerinage, il le fait en tant qu'anthropologue et, peut-être dans un deuxième temps, comme « anthropologue de la religion » (Coleman, 2002).

C'est pour cette raison que ce mémoire ne veut pas diluer les différents discours présentés, mais plutôt les placer de manière à ce que nous puissions observer leurs différences et discerner combien celles-ci sont directement liées ou non à la société où elles se trouvent, en plus de comprendre, du point de vue des pèlerins, les perceptions du religieux, du sacré et des pèlerinages. Il me semble important de souligner la perspective et la voix des interlocutrices qui ont participé à cette recherche.

2.2 *Larger histories* : pèlerin, touriste et migrant

Un autre aspect qui intéresse Coleman (2015) dans ses études du sanctuaire de Walsingham en Angleterre concerne le fait que, pour de nombreux pèlerins, ces sanctuaires et pèlerinages font partie de leurs traditions et leur mémoire. Contrairement aux Turner qui soulignent l'aspect « spécial » des pèlerinages, impliquant ainsi une dissociation des routines et des habitudes quotidiennes, Coleman est intéressé par l'incorporation de ces pèlerinages dans les habitudes des pèlerins, dont beaucoup vont même jusqu'à affirmer que les sanctuaires sont « leur deuxième maison » (Coleman, 2000).

De ce fait, l'auteur suggère d'observer les pèlerinages comme des voyages domestiques sur le territoire lui-même et donc de trouver un sens à ce détachement ou, en d'autres termes, d'essayer de comprendre la relation entre mouvement et mémoire, comme dans le cas des pèlerins se rendant au Sanctuaire chaque année (Coleman, 2000). C'est d'ailleurs le cas de nos deux pèlerines, qui font le pèlerinage annuellement depuis leur enfance.

Partant de l'hypothèse que les espaces sacrés pour les chrétiens sont devenus des centres touristiques très importants, l'auteur veut démontrer que le tourisme religieux partage le même espace que d'autres types de mobilités comme la migration, en particulier dans les centres urbains et religieux. Coleman essaie de comprendre comment ces trois phénomènes peuvent s'entrelacer de manière inattendue et accidentelle : le tourisme comme moment de loisir et de temps libre, le pèlerinage comme période caractérisée par la discipline, et le grand nombre de migrants dans les sanctuaires. En ce sens, Coleman propose une étude qui élargit l'horizon des pèlerinages contemporains et englobe ce qu'il définit comme « *larger histories* », où nous pouvons percevoir trois rôles différents dans les expériences du pèlerinage (pèlerin, touriste ou migrant) qui peuvent s'entrelacer étant donné que le pèlerinage est un espace d'un mélange plus complexe d'identités et de mobilités.

2.2.1 Pèlerin-pèlerin

Élisant l'Europe comme terrain d'étude, Coleman rappelle qu'une grande partie du patrimoine architectural et culturel y est chrétien. De nos jours, les lieux comme les cathédrales et les sanctuaires sont devenus de grands centres touristiques, sans que cela n'éclipse à leur aspect religieux. Cela est dû, entre autres, au fait que ces lieux soient encore et toujours entretenus par les autorités religieuses plutôt que touristiques. Ces lieux sont régis par des traditions religieuses, ce qui impose, comme nous l'avons déjà dit, une discipline religieuse qui rappelle au touriste ou au « pèlerin accidentel » qu'il se trouve dans un lieu de prière sacré.

Au contraire, les personnes qui font des pèlerinages en ayant conscience d'être pèlerins cherchent à profiter de toutes les activités religieuses proposées : moments de prières, célébrations, prédications, etc.

2.2.2 Pèlerin touriste

Pour l'auteur, les espaces religieux et les pèlerinages attirent de plus en plus de touristes. Chaque année, le nombre de visiteurs dans les basiliques et sanctuaires augmente en même temps que le nombre de fidèles diminue. C'est le cas du grand nombre de touristes sur le Camino de Santiago qui se rendent à Compostelle, et pas toujours pour des raisons religieuses (Coleman, 2015 ; Souza et Rosa, 2017). Ces lieux religieux sont devenus des espaces touristiques, intentionnellement ou par accident. Via l'exemple de Compostela, Coleman explique qu'au moment où l'Espagne entrait dans l'Union européenne dans les années 1980, le pays traversait une crise économique majeure. Le gouvernement avait invité les citoyens et les petites villes à trouver de nouveaux moyens économiques de se développer pour éviter de dépendre de l'industrie manufacturière ou du tourisme balnéaire. À cette époque, une grande campagne de marketing sur l'histoire et la culture du pays avait été montée, de telle manière que la route de Santiago est entrée dans la Route culturelle européenne pour devenir un patrimoine culturel de l'UNESCO, tout comme le *Círio de Nazaré* d'ailleurs.

Ce mélange entre religieux, économique et politique, augmenté d'une certaine flexibilité qui veut que chaque pèlerin puisse parcourir autant de kilomètres qu'il le souhaite a fait de ce pèlerinage un grand succès touristique. Les touristes ou pèlerins sont motivés soit par des intentions religieuses et spirituelles, soit par le plaisir de l'aventure, de la découverte culturelle et des paysages qu'offre le chemin de Compostelle.

Selon Di Giovine (2013), le tourisme et le pèlerinage ont certains aspects en commun comme le fait qu'il s'agisse d'activités volontaires et temporaires. Pour l'auteur,

n'importe qui peut passer pour un touriste pendant un certain temps. Ce qui change, c'est la perspective du pèlerin qui confère un sens aux choses qui l'entourent. Di Giovine donne l'exemple des pèlerins irlandais se rendant en Italie pour le pèlerinage de Padre Pio : ce sont les mêmes pèlerins qui prient, vont à la messe, confessent et ont à d'autres moments des attitudes qui pourraient être dites « non-catholiques » ou « non-pèlerines » comme les plaintes dans les hôtels au sujet de la nourriture. Pour l'auteur, la clé pour comprendre la relation entre le tourisme et le pèlerinage réside dans la perspective et la valeur données à chaque journée du voyage pèlerin, en fonction de chaque pèlerin (Di Giovine, 2013).

Selon certaines études (Aucort, 1990 ; Cárdenas, 2010), le tourisme spirituel servirait dès le départ un objectif principal le différenciant du pèlerinage. Selon Cárdenas (2010), un pèlerin a, à l'origine, des raisons religieuses pour justifier son déplacement. De plus, le pèlerin ne met pas de limites dans l'atteinte de son but, même si elles provoquent des sacrifices. Pour le touriste spirituel, la raison du voyage serait religieuse, mais aussi culturelle, artistique, historique et économique. En outre, il ne serait pas disposé à faire des sacrifices pour atteindre ses objectifs de touriste, lui qui « souhaite être bien et surtout découvrir des choses qu'il ne peut trouver dans son lieu d'origine et qui deviendront la raison pour laquelle il désirera séjourner plus longtemps dans le lieu visité » (Cárdenas, 2010, p. 225).

En somme, le sens conféré à chacun des moments du pèlerinage me semble important, et ce en regard de l'objectif de base du voyage, c'est-à-dire les motivations qui ont conduit ces femmes à entreprendre ce voyage. Également, il sera important de porter attention à tous les aspects du voyage sans se limiter à ceux qui sont considérés spirituels, invitant ainsi les moments de loisir et de tourisme.

2.2.3 Pèlerins migrants

Au cours de ses études, Coleman (2002, 2015) a observé un grand nombre de migrants pèlerins. Son choix peut être simplement le reflet de l'augmentation de l'immigration en Europe, où Coleman a fait ses recherches. Il parle de l'importance du sens que les pèlerinages ont pour les migrants, qui serait un moyen par lequel les migrants se familiarisent avec une région d'où ils sont absents. Leurs visites peuvent intégrer deux ressentis : retourner dans un endroit où ils sentent une véritable appartenance et parcourir de manière ritualisée ces endroits, ces terres où ils ne vivent plus (Coleman, 2015).

À cet égard, l'auteur donne l'exemple des pays d'Europe centrale qui, après avoir vécu des régimes communistes, ont revitalisé leurs espaces touristiques religieux. C'est le cas de Medjugorje qui, même s'il est un sanctuaire récent ne datant que de 1981, est énormément fréquenté. Ce lieu a plusieurs rôles : représentation de la résistance devant le communisme, lieu touristique, et symbole du discours nationaliste croate. Aujourd'hui, Medjugorje ¹³ est l'un des plus grands sanctuaires de pèlerinage catholique du monde, attirant environ un million de visiteurs par année. Il y a donc, selon l'auteur, un mélange des motivations lors des pèlerinages, ce qui témoigne des différentes dynamiques religieuses, sociales et économiques : les fidèles en visite en Europe et dans d'autres pays combinent pèlerinage, tourisme et visites dans le pays « source », d'où ils émigrent (Coleman, 2015).

Enfin, Coleman conclut que la participation des pèlerins aux pèlerinages ne peut pas être dissociée de leurs trajectoires de vie, qui peuvent aider à comprendre le sens et encadrer ces mobilités dynamiques qui se produisent pendant les pèlerinages, desquels

¹³ Concernant Medjugorje et ses transformations, Élisabeth Claverie a publié en 2003 *Les guerres de la Vierge : une anthropologie des apparitions*.

nous avons étudié la relation entre déplacement et souvenirs des pèlerins (Coleman, 2015).

Karen Wall (2009) observe elle aussi ces dynamiques entre mémoires et pèlerinages. Dans ses études sur le pèlerinage autochtone au lac Sainte-Anne dans le nord de l'Alberta, l'auteure observe que ces voyages annuels ramènent de nombreux souvenirs et traditions aux peuples autochtones. Ce lieu, qui s'appelait « le lac spirituel », était un point de rencontre saisonnier pour la chasse et les rituels. C'est l'un des innombrables lieux sacrés des peuples autochtones qui ont été transformés en lieu de pèlerinage catholique après l'arrivée des religieux catholiques. Wall (2009) observe que pour les autochtones qui font le pèlerinage, il n'y a pas de différence entre passé et présent, car la mémoire perpétue le passé dans le présent à travers les narratives, les traditions et les rencontres annuelles faites lors du pèlerinage au lac Sainte-Anne.

Jusqu'à présent, j'ai cherché dans l'anthropologie du pèlerinage quelques pistes de recherche pour cerner les motivations qui poussent les gens à participer à un pèlerinage. Plus précisément dans le cas de mon étude, ces différentes perspectives sur le pèlerinage me permettent d'identifier des pistes pour comprendre comment cette participation devient une tradition, un voyage se répétant chaque année. Il me semble important de souligner que pour avoir une meilleure vision de ce phénomène, celui-ci ne peut être dissocié de la trajectoire de vie de chaque pèlerin. Les origines sont en ce sens centrales. De la même manière, pour comprendre comment les pèlerins vivent leurs pèlerinages, il faut élargir nos horizons au-delà de ce que nous entendons par « religieux ». C'est donc dans la religion vécue et dans la religion populaire que je cherche d'autres clés de compréhension qui peuvent m'aider à bien mener mes recherches.

2.3 Approche selon la religion vécue

Partant de cette perspective de valorisation des expériences et des récits des pèlerins eux-mêmes, je privilégie dans ce travail l'approche de la « religion vécue ». Selon les chercheurs qui ont travaillé avec le concept de religion vécue (McGuire, 2008 ; Hall, 1997 ; Orsi, 1997 ; Le Page, 2015), les études sur les religions ont privilégié les récits religieux provenant des institutions religieuses ainsi que la définition de ce qui est religieux établi par ces grandes institutions comme l'église catholique et les églises protestantes, et ce, surtout en Occident. Selon McGuire (2007), ces définitions du religieux sont la conséquence de la longue période de la Réforme (1300-1700 après Jésus-Christ) pendant laquelle les catholiques et les réformés ont essayé de définir ce qui était religieux et ce qui ne l'était pas. Une des conséquences de cette période est la façon négative de voir la religion vécue dans la vie quotidienne des gens et, surtout, les pratiques religieuses impliquant le corps et les émotions. Selon l'auteure, les autorités religieuses ont perçu les prières comme des pratiques purement spirituelles, sans lien avec les besoins humains et la vie quotidienne des gens, distinguant ainsi ce qui serait purement religieux et tout le reste, dit mondain (McGuire, 2007).

Par exemple, McGuire explique que lorsqu'elle lit à ses étudiants les prières d'un sanctuaire populaire du Texas, son auditoire trouve cela drôle parce que les prières n'ont rien à voir avec ce qui est traditionnellement « religieux ». Il s'agit plutôt de demandes liées à de nombreuses choses concrètes et matérielles, comme réussir son permis de conduire, l'assistance de Marie dans la chirurgie d'un enfant, etc. Par conséquent, les étudiants en religion devraient selon l'auteure éviter de faire cette différence entre ce qui est purement religieux et ce qu'ils jugent ne pas l'être sur la base des critères établis par les institutions religieuses (McGuire, 2007).

Avec l'approche de la religion vécue, il est tout aussi important, sinon plus, que les chercheurs prêtent attention à la façon dont les gens racontent leurs histoires et leurs

expériences religieuses, bref, que chaque personne définisse ce qui est sacré pour elle (McGuire, 2016). Orsi (1997) souligne que les chercheurs doivent observer ce qui va au-delà de ce que la religion circonscrit. L'auteur a fait des recherches sur l'Église catholique Sainte-Lucie dans le Bronx, à New York. Cette Église est devenue célèbre, car elle est une réplique de la grotte de Lourdes, en France, où Notre-Dame serait apparue à la jeune Bernadette en 1846. Tout comme à Lourdes, l'Église Sainte-Lucie du Bronx est un endroit très populaire, en particulier pour les immigrants qui viennent y prier et se bénir à l'eau bénite, si bien que cette église est devenue un centre culturel.

Observant les pratiques religieuses dans cette église, en particulier l'importante utilisation d'eau bénite, l'auteure mentionne que l'approche des questions religieuses ne devrait pas être statique et limitée à certaines catégories telles que sacré et profane, matière et esprit, transcendant et immanent, etc. Les études du religieux doivent tenir compte de la complexité des pratiques religieuses. Pour cette raison, la religion ne devrait pas être définie que par rapport au profane, en ce sens où elle naît d'une dynamique pratique de la vie quotidienne. Selon Orsi, le concept de « religion vécue » est un néologisme approprié, car il rappelle « l'expérience vécue ». Selon lui, la religion ne peut pas être vue séparément de sa matérialité puisque chaque action religieuse est imaginée et ressentie à la manière dont cette religiosité est traitée. Selon McGuire (2007), si nous voulons comprendre la vie religieuse des gens au cœur de leur quotidien, il nous faut tenir compte de tous les aspects de cette religiosité.

2.3.1 Pratiques corporelles

Pour approfondir la perspective selon laquelle la religion vécue ne peut pas être réduite à des expériences cognitives, des croyances et des définitions théologiques, McGuire (2016), déclare que tous les facteurs culturels et corporels doivent être pris en considération dans les études religieuses. C'est pourquoi il est important de mettre l'accent sur les expériences sensorielles. Selon l'auteure, cette nouvelle approche du

religieux est importante pour qui veut comprendre les expressions religieuses débordant souvent des schémas cernant ce qui est entendu comme religieux.

McGuire constate que les pratiques corporelles sont importantes dans la réalisation de toutes les pratiques religieuses, même celles qui ne sont que mentales. Selon l'auteure, l'ensemble du corps est impliqué dans ces pratiques religieuses : la posture, les gestes, la respiration. Certaines spiritualités tendent à davantage valoriser les aspects corporels et les sens que sont la vue, l'ouïe, le goût, l'odorat et le toucher. Ceux-ci nous font approfondir nos expériences religieuses. Selon McGuire, si les religions occidentales ont tendance à être plus cognitives, les spiritualités autochtones sont quant à elles plus corporelles et convoquent tous les sens dans leurs rituels de danse, musicaux, de festins, de sudation, etc. (McGuire, 2007).

En ce sens, les expériences sensorielles et corporelles comme chanter, danser et manger font partie intégrante de certaines spiritualités et religions, faisant du rituel religieux un ensemble de pratiques matérialisées. Chacune de ces pratiques aurait le potentiel d'activer des émotions profondes et un sens de connexion sociale en plus de produire des significations spirituelles partagées à travers une mémoire collective. Ces pratiques sont intégrées dans l'esprit et le corps du participant en tant qu'unité. McGuire affirme que les études biologiques et anthropologiques suggèrent que notre mémoire se trouve dans l'ensemble du corps, dans toutes ses terminaisons nerveuses. Par conséquent, le sens du lien avec la communauté et les pratiques spirituelles passe par des expériences corporelles. Citant Connerton (1989), McGuire statue que ce sont les souvenirs liés à notre corporéité, comme nos émotions, qui nous lient et nous aident à nous identifier à notre groupe et nos communautés. Enfin, l'auteure souligne :

My basic point, however, is simple. Without the full involvement of the material body, religion is likely to be relegated to the realm of cognitions – beliefs, opinions, or theological ideas. Embodied practices, including mundane and seemingly unexceptional activities like singing and preparing a meal, link individuals' materiality as humans and their spirituality. For ethnographic

researchers, apprehending how the senses – including the social senses – are involved in such embodied practices is central to "seeing what people are actually doing" when engaged in lived religion. (McGuire, 2016, p. 160)

C'est pourquoi cette étude sur les pèlerinages considère et observe le religieux à différents moments des pèlerineries dans l'intention de mieux comprendre comment Anne-Marie et Mãe Bêta vivent leurs expériences religieuses sans limiter ce que je considère, en tant que chercheuse, comme religieux. Dans le premier cas, nous verrons que le pèlerinage d'Anne-Marie va bien au-delà des messes et prières du chapelet que proposent les organisateurs de la neuvaine à Sainte-Anne, mais implique aussi des souvenirs et des moments de loisirs et de repos. Concernant le Círio et Mãe Bêta, nous verrons qu'une partie importante de cette célébration relève de la fête et de la préparation de plats typiques, éléments tout aussi importants dans les cérémonies du candomblé, comme nous l'avons vu dans le chapitre précédent. En plus de la religion vécue, j'ai également trouvé dans le catholicisme populaire des éléments qui m'ont menée vers une compréhension plus vaste, dépassant ce qui est considéré comme religieux en Amazonie brésilienne.

2.4 Religion et catholicisme populaire

Pour McGuire (2008), la religion populaire est une forme dynamique de la religion vécue. Elle a pour caractéristique de ne pas suivre les règles imposées par les institutions religieuses, ainsi qu'une pratique quotidienne de la religion dans différentes activités, qu'elles soient domestiques, culturelles, festives, économiques ou politiques. Certains auteurs (Hall, 1997 ; Le Page, 2015) ont préféré utiliser le terme « religion vécue » que celui de religion populaire pour sortir des définitions établies par les institutions religieuses ou les études sur le religieux, qui ne tiennent tout simplement pas compte de la religion vécue en dehors des institutions.

Selon Possamai (2015), une première référence à la religion populaire utilisée dans les études religieuses est celle qui la définit comme une religion de superstition et vulgaire. Une autre définition de la religion populaire serait davantage liée à une dialectique qui fait référence aux classes subordonnées qui entrent en contradiction avec les classes dominantes, ou même de l'officiel en opposition au non officiel. L'auteur affirme également que le concept de religion populaire est utilisé dans certains contextes socioculturels spécifiques pour distinguer la religion pratiquée dans les zones rurales, liée à la nature et à l'animisme, de la religion pratiquée dans les centres urbains. Un autre contexte signalé par l'auteur est celui des coloniaux, où une distinction est faite entre la religion pratiquée par les colonisateurs et celle pratiquée par les colonisés. Pour Possamai, ces théories suivent une tradition liée à Gramsci et voient la religion populaire comme un moyen de s'opposer à la culture dominante (Possamai, 2015).

Pourtant, pour Maués (1995, 2008, 2009), le concept le plus approprié à utiliser dans un contexte amazonien est celui du catholicisme populaire. Celui-ci se caractérise par une grande dévotion aux saints, en particulier à Saint-Benoît-le-Maure, Saint-Antoine, l'enfant Jésus et, bien sûr, *Nossa Senhora de Nazaré*. Selon Maués, un saint est, pour les catholiques de cette région, une personne qui a vécu dans ce monde, qui a fait du bien au cours de sa vie, qui a beaucoup souffert d'une manière ou d'une autre, qui est décédée d'une mort tragique et se trouve maintenant au ciel.

Une autre caractéristique importante des saints est la différence entre les puissants, qui ont accompli des miracles, et les dangereux, qui peuvent punir. Les saints sont traités comme des êtres vivants : les narratives parlent d'eux comme de personnes très proches, avec qui on s'identifie, et cette relation est médiatisée via des images et des statues. Généralement, les gens ont un petit autel chez eux pour honorer leur saint préféré ou tous les saints possibles (Maués, 1995).

Le point culminant de cette dévotion pour les saints est la fête patronale. Ces fêtes ont lieu le jour du saint et suivent le calendrier catholique sans se limiter aux rituels imposés par l'église comme la messe, les sacrements et la prière du chapelet, mais impliquent aussi d'autres éléments tels que les matchs de soccer, les moments de danses, les jeux, les fêtes et une grande abondance de nourriture et de boissons alcoolisées. Ces fêtes sont plus ou moins grandes en fonction du saint. En effet, certains sont connus comme étant fêtards alors que d'autres sont plus sérieux. Généralement, ces fêtes sont organisées non seulement par l'église, mais par toute la communauté : c'est pourquoi elles sortaient du contrôle ecclésiastique pour devenir un moment d'expression religieuse typique amazonienne (Maués, 1995).

Un autre élément important de la religiosité amazonienne est l'existence d'éléments de la *pajelança cabocla*¹⁴, en particulier les références aux *encatados* (littéralement les "enchantés"). Selon Maués, les enchantés sont des êtres humains qui ne sont pas morts, mais qui ont été « enchantés » et qui restent donc sur terre dans différents habitats comme le fond des rivières ou des forêts. Selon l'auteur, cette définition de l'habitat « profond » provient de la tradition indigène ou des concepts d'entités africaines (Maués, 2009). Les enchantés sont des êtres invisibles qui peuvent se manifester de trois manières différentes : à travers des animaux des bas-fonds riverains comme les serpents, les *botos* et les alligators qui sont considérés comme dangereux. Les enchantés peuvent également se manifester sous formes humaines, généralement des personnes ou des amis connus, qui sont alors appelés des *oiaras*. Dans ce cas, ils cherchent à emmener les gens au fond, que ce soit dans la forêt ou les rivières. La troisième manière de se

¹⁴ Maués (1995) définit la *pajelança cabocla* comme « une forme de culte médiumnique, constituée par un ensemble de croyances et de pratiques très répandues en Amazonie [...] originaire, selon Galvão (1976) de la *pajelança* des groupes tupis, ce culte qui aujourd'hui s'intègre dans un nouveau système de relations sociales, incorporant les croyances et pratiques catholiques, kardécistes et africaines et qui actuellement ont une forte influence de l'Umbanda. Ses pratiquants, cependant, ne se considèrent pas comme des adeptes d'une religion différente, se considérant comme de « bons catholiques », y compris les chamans » (Maués, *ibidem*, p. 18) [notre traduction].

manifeste se produit par incorporation, c'est-à-dire que les enchantés restent invisibles et « entrent » dans le corps des gens qui ont une propension pour le chamanisme, formé pour les recevoir. Dans ce dernier cas, l'enchanté vient pour faire le bien et, surtout, pour guérir les malades (Maués, 1995).

Le catholicisme populaire, que l'on retrouve non seulement dans la région amazonienne, mais également dans toute l'Amérique latine, ainsi que d'autres éléments plus ou moins similaires à ceux de l'Amazonie, n'a été officiellement reconnu par l'Église catholique qu'en 2007 lorsque le pape Benoît XVI, dans son discours d'ouverture à la VI^{ème} Conférence Générale de l'épiscopat latino-américain et des Caraïbes de mai 2007, énonça :

Cette religiosité s'exprime également dans la dévotion aux saints avec leurs fêtes patronales, dans l'amour pour le Pape et pour les autres Pasteurs, dans l'amour pour l'Église universelle comme grande famille de Dieu qui ne peut ni ne doit jamais laisser seuls ou dans la misère ses propres fils. Tout cela forme la grande mosaïque de la religiosité populaire qui constitue le précieux trésor de l'Église catholique qui est en Amérique latine, et qu'elle doit protéger, promouvoir et, lorsque cela est nécessaire, purifier également. (Santuaire de *Nossa Senhora Aparecida*, 13 mai 2007)¹⁵

Dans cette entreprise de « purification » de la religion, l'Église catholique de la région amazonienne a entamé, dans les années 1821, un processus appelé romanisation, qui laisse ses traces jusqu'à aujourd'hui. Il s'agit d'un processus de « discipline » de la religiosité populaire à travers la création de diocèses et de paroisses, d'une meilleure formation des séminaires et de l'arrivée d'ordres religieux européens pour contrôler les sanctuaires. Selon Maués, la romanisation a deux piliers : le premier se base sur l'idée qu'il existe une ignorance religieuse instituée dans le peuple et le second, sur le fait que

¹⁵ Disponible sur : vatican.ca/content/benedict-xvi/fr/speeches/2007/may/documents/hf_ben-xvi_spe_20070513_conference-aparecida.html

toutes les initiatives émanant des laïcs au sujet de la religion doivent être combattues (Maués, 1995).

Cette politique de romanisation est une tentative d'endoctrinement des catholiques selon les lois institutionnelles de l'église officielle, c'est-à-dire celle qui est reconnue comme spécialiste du sacré. C'est pourquoi Maués parle du catholicisme populaire comme d'une « opposition à l'officiel », qui est détenu par l'église institutionnalisée. Selon Maués, le catholicisme populaire regroupe les pratiques socialement reconnues comme catholiques et partagées par les non-spécialistes du sacré (Maués, 1995). L'auteur poursuit en expliquant qu'en ce sens, même si les non-spécialistes ne font pas partie de la classe dominante, ils « ne restent pas passifs face à ces spécialistes (de l'église officielle) et agissent souvent ensemble (annulant ainsi provisoirement les différences de classe) lorsque leurs intérêts communs sont contredits [notre traduction]» (Maués, 1995, p. 18).

Par conséquent, le concept de catholicisme populaire de Maués me sera utile pour comprendre certaines dynamiques de pouvoir se produisant lors du pèlerinage du Círio. Je considérerai aussi d'autres caractéristiques de la religiosité citées ici, comme la grande dévotion pour les saints, qui est médiatisée par des images ou des statues et qui se manifeste fortement lors des fêtes patronales.

Enfin, dans ce chapitre j'ai présenté les éléments du cadre théorique qui ont été utilisés à la fois dans la recherche de terrain et lors de l'analyse de données. L'observation des pèlerinages et de leurs caractéristiques sociales, culturelles, politiques et religieuses m'aide à mieux saisir les différents discours présents lors des pèlerinages. De plus, un regard plus subjectif sera offert par les pèlerines elles-mêmes dans le but de bien cerner leurs expériences personnelles quant au pèlerinage et au religieux. Pour cette raison, il a été nécessaire de puiser dans différentes théories les éléments qui me guident dans cette démarche, et c'est dans la religion vécue et populaire que j'ai trouvé des concepts

qui intègrent les aspects sensoriels et corporels dans les différentes manières de prier et de se rapporter au sacré.

CHAPITRE III

CADRE MÉTHODOLOGIQUE

Pour réaliser ce travail, j'ai fait le choix d'utiliser une méthodologie qualitative. Cette méthode me semble être le moyen le plus approprié de répondre aux questions posées dès le début de ma recherche et pour atteindre son objectif : en apprendre davantage sur la manière dont les femmes d'origine non occidentale construisent leurs expériences de vie, leurs relations rituelles, spirituelles et identitaires (individuelle et collective) dans les pèlerinages catholiques à Sainte-Anne et au Círio de Nazaré. Dans ce chapitre, j'expliquerai donc comment s'est construit mon objet d'étude, comment s'est fait le choix des participantes, les enjeux de la recherche comparative en sciences sociales ainsi que les outils de collecte de donnée et la manière dont elles seront analysées.

3.1 Début de la recherche : le choix du sujet

L'idée de réaliser une étude comparative n'est pas apparue dès le début de ce mémoire. Au contraire, en tant que Brésilienne ayant récemment immigré au Québec, je voulais approfondir les cosmologies des communautés autochtones du Canada. Comme « étrangère », certains éléments de l'histoire des Premières Nations, comme l'existence des pensionnats par exemple, m'ont surprise et choquée. J'ai alors voulu prendre le temps de bien connaître tous les éléments pour m'assurer une meilleure compréhension des événements et réalités du Québec. L'idée de choisir un objet que je pourrais placer

en corrélation avec mon pays, le Brésil, est née plus tard quand, au cours de mon parcours académique, j'ai pu participer au programme court « Au rythme des eaux » dont l'objectif principal était une étude anthropologique comparative entre les cosmologies autochtones de l'Amazonie et du Québec dans le but de « mieux comprendre comment différentes sociétés sont perçues et vivent leurs relations avec leurs milieux¹⁶ ». Comme le dernier séminaire proposé dans le cadre de ce programme se déroulait sur le terrain en Amazonie brésilienne, précisément dans l'État de Pará, j'ai pensé au Círio de Nazaré, ce pèlerinage important, mais si peu connu, y compris des Brésiliens. J'ai donc d'une certaine manière voulu creuser encore plus loin mes propres racines et, surtout, faire connaître ce patrimoine de la culture brésilienne.

En ce qui concerne le Québec, je possédais déjà certaines connaissances autour du pèlerinage de Sainte-Anne-de-Beaupré et de la participation des Innus. L'idée a donc germé de poursuivre l'exercice de comparaison proposé pendant le séminaire « Au rythme des eaux », pour éventuellement découvrir qu'une corrélation entre ces deux pèlerinages de l'Amazonie et du Québec semblait être réalisable, même si certains collègues avaient souligné qu'une étude comparative représente un grand défi dans le cadre d'une maîtrise.

Je me suis vraiment lancé un grand défi, d'autant plus que le parcours à la maîtrise n'était que d'une durée de deux ans, délai ne me permettant pas de réaliser de nombreuses périodes de recherche sur le terrain. Dans le cas de tels pèlerinages se déroulant ponctuellement à une date précise chaque l'année, je n'ai pu faire qu'une seule visite sur le terrain pour chaque pèlerinage. J'avais bien pensé réaliser une deuxième recherche de terrain au Québec en juillet 2020 pour mener d'autres entrevues

¹⁶ Description du cours disponible sur :
https://religions.uqam.ca/wpcontent/uploads/sites/74/2018/02/2018_Amazonie_info.pdf

et faire d'autres observations, mais la situation avec la présente crise sanitaire de la Covid-19 ainsi que le confinement en vigueur ont fait achopper mes intentions.

3.2 Le choix des participantes

3.2.1 Au Brésil : Mãe Bête

Le choix des participants a été un autre défi auquel j'ai dû faire face. J'avais d'abord pensé comparer les récits de vie entre les femmes autochtones des deux pays. Au Brésil, toutefois, la question de l'identité autochtone et *quilombola*¹⁷ soulève de nombreux préjugés. La situation au Canada est bien différente puisque l'identité autochtone y est conférée par le sang, c'est-à-dire dans le cas où « au moins un de[s] parents est ou était inscrit ou avait le droit de l'être en vertu du paragraphe 6 (1) de la Loi sur les Indiens » (Gouvernement du Canada¹⁸). Au Brésil, ce qui compte, c'est l'autodéclaration et la reconnaissance du groupe conformément au Statut indien (loi 6.001 / 73) qui, dans son article 3, définit les autochtones comme un « individu d'origine et ascendance précolombienne qui s'identifie et est identifiée comme appartenant à un groupe ethnique dont les caractéristiques culturelles le distinguent de la société nationale » (FUNAI)¹⁹.

¹⁷ Qui vivent ou ont vécu dans les *quilombos*, un endroit caché dans les bois ou les forêts qui servait d'abri aux esclaves qui ont réussi à échapper à leurs « propriétaires ». Beaucoup de ces lieux sont devenus, après l'abolition des esclaves, des communautés où les traditions africaines sont maintenues par des descendants d'esclaves.

¹⁸ Disponible sur : <https://www.rcaanc-cirnac.gc.ca/fra/1540405608208/1568898474141>

¹⁹ Funai : <http://www.funai.gov.br/index.php/todos-ouvidoria/23-perguntas-frequentes/97-pergunta-3>

C'est donc dire que les peuples autochtones du Brésil doivent s'autoreconnaître en tant que tels et, comme nous l'avons dit, cette population souffre toujours d'une grande discrimination au sein de la société brésilienne. Dans ce contexte, beaucoup craignent de se déclarer autochtone et préfèrent cacher leurs origines de peur de souffrir de discrimination. Interviewer une Afro-Brésilienne dont les origines et les traditions ne sont pas occidentales m'a semblé plus envisageable et accessible dans le contexte urbain de la ville de Belém, où je me trouvais.

À cet égard, le choix d'une femme d'origine *quilombola* ne me déviait pas de mon objectif initial, c'est-à-dire comprendre comment les femmes issues de cosmologies et de traditions non catholiques construisent leurs expériences dans des pèlerinages catholiques dont le contexte social et culturel est marqué par le colonialisme et l'évangélisation. De plus, comme nous l'avons vu dans le premier chapitre sur le contexte historique de Pará, il existe un "mythe du vide" sur la présence des Noirs dans la région amazonienne. En choisissant une femme d'origine africaine, mon travail peut contribuer à combler ce vide sur la présence noire dans cette région et renforcer la contribution d'autres religions²⁰ à la construction de la grande diversité qui fait du Círio de Nazaré un espace riche culturellement et où la présence des différentes voix reflète la société de Pará .

J'ai rencontré Mãe Bêta via la professeure Anaiza²¹, une grande spécialiste des religions afro-brésilienne et amie de Mãe Bêta. Elle a décrit celle-ci comme une leader du candomblé. C'était déjà clair lors de l'entretien : Mãe Bêta est habituée à parler au public ou à donner des interviews. Les premiers contacts que j'ai eus avec elle se sont

²⁰ Au sujet de la présence évangélique au Círio de Nazaré, voir : Pantoja, V. (2011) ; Santos, R. (2018).

²¹ Je parlerai davantage dans la section suivante de la professeure Anaiza ainsi que des autres professeurs rencontrés lors de mon travail sur le terrain à Belém.

déroulés via *WhatsApp*, un moyen de communication largement utilisé au Brésil, notamment parce qu'au lieu d'écrire des messages, les gens peuvent enregistrer et envoyer de petits audios. Ainsi s'est donc produit mon premier échange avec Mãe Bête : je lui ai écrit et elle m'a répondu avec des audios pour que nous fixions un rendez-vous pour l'entrevue. Nous nous sommes alors mis d'accord sur le jour et l'endroit, c'est-à-dire sa maison.

En prenant connaissance de son adresse, j'ai compris qu'elle habitait dans le quartier devant l'Université Fédérale du Pará. Pendant mon séjour à Belém, j'ai visité l'université à quelques reprises et connaissais donc bien la région. Cependant, mes collègues m'avaient prévenue qu'il s'agissait d'un quartier dangereux et que je ne devrais pas m'y rendre seule après le coucher du soleil. Quand j'ai fait le lien entre les avertissements de mes collègues et l'endroit où je devais me rendre pour l'entretien, j'ai commencé à redouter le danger. J'ai donc choisi de prendre un *Uber* qui me mènerait de porte à porte. C'est ainsi que je suis arrivée dans ce quartier séparé de l'université par une seule rue²². La plupart des maisons y sont en bois, d'autres en briques. Celle de Mãe Bête était en brique et son garage était recouvert d'un tissu.

J'ai été accueillie très gentiment par son mari. Il m'a offert de m'asseoir et m'a invité à attendre Mãe Bête sur place, dans le garage. Il y avait des photos d'elle, de tambours et de différents orixás. Quelques minutes plus tard, elle est arrivée coiffée de son turban. Elle m'a tout de suite paru très sympathique et accueillante. Quand j'ai commencé à me présenter, elle m'a dit qu'elle savait déjà que je venais du Canada. J'ai précisé que j'étais une Brésilienne vivant au Canada depuis quelques années. Je reconnais que le fait d'être

²² Ceux qui connaissent le Brésil savent que les inégalités sociales y sont visibles et souvent séparées que par une seule rue. C'est le cas de la région de Belém, où se dresse d'un côté le campus universitaire moderne avec toute sa technologie (hôpital universitaire, grands bâtiments, bibliothèques, transports en commun, etc.) et, de l'autre côté de la rue, un quartier construit principalement composé de cabanes parfois sans égoût et considéré « dangereux ».

étudiante dans une université canadienne m'a donné un certain privilège, non seulement dans cette relation avec Mãe Bête, mais également pendant toute la période où j'étais au Brésil. En effet, même si l'accueil est une caractéristique des Brésiliens, lorsque leurs visiteurs viennent de plus loin et d'autres pays, il y a un plus grand désir de leur faire plaisir de telle sorte qu'ils, les visiteurs, se sentent chez eux.

3.2.2 Au Québec : Anne-Marie

J'ai d'abord rencontré, madame Florence dans la communauté d'Uashat mak Mani-utenam. Elle y avait été invitée par Mgr Lacroix pour offrir son témoignage de foi lors de la neuvaine de Sainte-Anne du 22 juillet. Voulant approfondir certains aspects de son partage public à la basilique de Sainte-Anne, j'ai pris rendez-vous avec elle. Je prévoyais la rencontrer au motel où elle logeait avec d'autres aînés de la communauté d'Uashat mak Mani-utenam. Quand je suis arrivé, le 23 juillet, elle n'était pas là. J'ai attendu quelques minutes, mais ne la voyant pas, j'ai commencé à demander aux aînés sur place si quelqu'un était disponible pour m'aider dans mes recherches. C'est à ce moment que Marylou m'a dit que sa mère serait disponible pour parler de son expérience sur les pèlerinages. Je me suis sentie très bien accueillie par Anne-Marie, Marylou et sa sœur, qui était également présente. Comme pour tout travail de terrain, adaptation et flexibilité font partie du quotidien du chercheur. Être ouvert à ces changements nous amène à faire de nouvelles rencontres.

Je suis entrée dans la chambre de motel, qui était constituée d'une petite cuisine et d'un salon. Anne-Marie était assise à la table de la cuisine et finissait son café. Là, j'ai aussi rencontré une autre des filles d'Anne-Marie ainsi que son mari, qui m'ont dit que leur fille étudiait, tout comme moi, mais en travail social, et qu'elle devait elle aussi mener des entretiens avec les aînés. Cette information m'a aidée à ne pas me sentir totalement étrangère et mal à l'aise. C'est aussi ainsi que j'ai compris qu'ils étaient habitués à être sollicités pour des entrevues, ce qu'a confirmé l'oncle de Marylou, que j'ai rencontré

sur mon départ. Les aînés ont l'habitude de raconter leur histoire aux étudiants et enseignants visitant leur communauté.

Ce commentaire de l'oncle de Marylou m'a fait réfléchir à deux choses : il est possible qu'en tant que chercheurs, nous en demandions beaucoup aux personnes âgées des communautés, à tel point que de telles rencontres deviennent habituelles pour elles. Elles savent quoi répondre aux chercheurs. D'un autre côté, je pense qu'il est important que leurs histoires et leurs souvenirs soient documentés. Ces personnes sont témoins des changements historiques et sociaux, comme me l'a d'ailleurs dit Anne-Marie, et si ce processus n'est pas documenté, il sera peut-être oublié.

3.3 Étude comparative en sciences sociales

Selon Vigor (2005), les récits de voyage ont été les premiers permettant une comparaison en sciences sociales. Le voyageur rencontre réalités différentes de celles auxquelles il est habitué, comme ce fut le cas de Marco Polo dans son *Livre des merveilles du monde* ou *Carnets de voyage de James Cook* (1728-1779). Si, à l'origine des études anthropologiques, la comparaison a été faite précisément pour mettre en évidence les cultures dites « exotiques » du point de vue du chercheur occidental, cette méthode sert aussi aujourd'hui à observer des sociétés contemporaines appartenant à même localité (Vigor, 2005). La comparaison, dans ma compréhension et dans l'étude que je présente ici, ne souhaite pas à tirer des conclusions binaires près du bien / mal, traditionnel / moderne, exotique / naturel, mais plutôt générer une meilleure compréhension des pèlerinages et contribuer à la construction d'expériences spirituelles des deux femmes à l'étude. Pour cette raison, certaines précautions ont été prises afin d'éviter de tomber dans les pièges typiques des études comparatives.

Selon Paquin (2019), une comparaison doit être faite entre des phénomènes similaires. Dans notre cas, il s'agit de l'expérience de femmes issues de cosmologies non occidentales participant à un pèlerinage catholique de dévotion mariale. Selon l'auteur, la comparaison nous offre la possibilité d'approfondir les aspects historiques et descriptifs. L'aspect historique a été présenté dans le premier chapitre. Quant aux descriptions, elles seront faites au chapitre IV, suite à l'analyse des données. Toujours selon Paquin, certaines précautions doivent être prises afin de ne pas tomber dans ce qu'il appelle « le problème de la transculturalité des concepts » (Paquin, 2019, p. 65). Selon l'auteur, ce problème survient lorsqu'un chercheur trouve des concepts « universels » s'appliquant à toutes les sociétés à tout moment. Pour Paquin, cela peut être un problème en ce qu'il implique que :

[L]es différences culturelles et les trajectoires historiques ne laisseraient pas de traces dans les phénomènes sociaux, ces derniers seraient *aculturels*. Ils ne marqueraient pas de façon significative les objets historiques pour qu'il faille différencier les concepts en fonction des sociétés et des pratiques historiques. (Paquin, 2019, p. 65)

Par conséquent, et pour le dire avec Paquin, l'approche comparative développée dans ce travail est très circonscrite dans le temps et l'espace tout comme au niveau des éléments comparés et des concepts mobilisés. Premièrement, j'ai choisi de ne comparer que deux pèlerinages, qui ont en plus eu lieu la même année, soit entre l'été et l'automne 2019. Deuxièmement, la comparaison sera faite sur un aspect très précis : la construction des expériences spirituelles et identitaires de deux femmes qui participent aux pèlerinages catholiques. Troisièmement, les concepts utilisés tels que religion vécue et les « *larger histories* » m'aident à céder la parole aux participantes tout en m'enjoignant à faire un exercice de réflexivité et de confrontation constante avec ma propre trajectoire de vie et de culture afin de ne pas tomber, en tant que chercheure, dans le déterminisme :

La comparaison conduit donc à relativiser et à exclure de sa réflexion certaines théories universelles et les déterminismes historiques. Il n'y a pas de déterminisme universel, car les trajectoires historiques sont trop indépendantes, trop nombreuses

et trop complexes pour être identiques. Le chercheur doit ainsi être sur ses gardes, car l'histoire est remplie d'exemples qui peuvent démontrer une chose et son contraire. (Paquin, 2019, p. 71)

3.4 Problèmes éthiques : la posture comme chercheure

Comme je l'ai déjà mentionné, mes recherches s'inscrivent dans un contexte marqué par le colonialisme. Cet événement historico-social est toujours présent dans les relations entre autochtones et allochtones, entre les Noirs et les Blancs. Même si mon intention était de donner la parole à ces femmes afin qu'elles puissent s'exprimer librement, je ne peux nier mes origines, moi qui suis une femme blanche ayant grandi dans un environnement privilégié. Cette reconnaissance de moi-même et de ma représentation sociale n'a pas été un obstacle dans le dialogue et la rencontre avec Anne-Marie et Mãe Bêta. Au contraire, exposer mes origines a généré l'intérêt de ces deux femmes pour le fait que j'étais étrangère, provenant d'un autre pays.

Dans le premier cas, à Sainte-Anne, cela était évident. Brésilienne en territoire canadien n'ayant pas le français comme langue maternelle, mon accent et mes erreurs de français ont fait rire Anne-Marie, qui a avoué que cette langue n'était pas facile. De plus, sachant que je viens d'un autre pays, elle m'a invitée à visiter Sept-Îles, en décrivant fièrement le territoire, les rivières et le saumon de la rivière Moisie. J'ai retrouvé cette volonté de partager son territoire et son identité à une étrangère dans mon dialogue avec Mãe Bêta.

À mon arrivée à Belém, je ne pensais pas être vue comme une étrangère. C'est toutefois ce qui est arrivé, soit parce que je venais d'une autre région du Brésil (je suis originaire du Sud-Ouest alors que Belém se trouve au Nord), soit parce que j'étudiais dans un autre pays. Si, au Québec, me sentir étrangère était naturel, je ne peux dire de même pour le Brésil. En effet, ce statut d'étrangère dans mon propre pays était étrange, mais m'a en même temps fait comprendre qu'il était valable dans la mesure où il m'a fait

découvrir de nombreux éléments culturels de cette région qui m'étaient jusqu'alors inconnus.

De plus, connaître l'histoire de la région amazonienne brésilienne et des peuples autochtones du Québec a haussé ma sensibilité envers ces communautés souffrant de préjugés et d'une méconnaissance de la part des groupes dominants. De ce fait, l'importance de « s'informer des coutumes et des codes de pratique de la recherche pertinents qui s'appliquent à chacune des communautés visées par leur projet de recherche, et de les respecter » (Gouvernement du Canada, 2018).

Un premier défi est lié au fait qu'autochtones comme Afro-Brésiliens font partie des communautés stigmatisées par les médias et généralement méconnues dans les sociétés brésiliennes et québécoises. Au Brésil, selon une enquête de l'Institute Datafolha (2018) et depuis l'arrivée au pouvoir du gouvernement Bolsonaro en janvier 2019, on a enregistré une augmentation de plus de 20 % des délits de racisme. En conséquence, le vocabulaire utilisé dans notre recherche a été pensé pour éviter de perpétrer une image négative de ces communautés, mais plutôt contribuer à une meilleure connaissance de leur cosmologie et culture.

L'éthique de cette recherche a été une autre question importante dans cette étude. À cet effet, j'ai suivi la formation pour l'obtention du certificat en *Éthique de la recherche avec des êtres humains du Groupe consultatif interagences en éthique de la recherche* (Gouvernement du Canada et Groupe consultatif interagences en éthique de la recherche, 2019) et me suis familiarisée avec le *Protocole de recherche des Premières Nations au Québec et au Labrador* ainsi que les lignes directrices en matière de recherche avec les femmes autochtones. Un point non négligeable au sujet de l'utilisation de supports visuels comme des photos a été de m'assurer que les répondants donnent leur consentement et de faire en sorte de préserver leur identité.

Enfin, j'ai dû respecter les « mesures de protection de la vie privée des participants et de la confidentialité des données recueillies » (Gouvernement du Canada, 2018).

3.5 Les outils de collecte des données

3.5.1 L'enquête ethnographique

L'enquête ethnographique proposée est définie par Beaud et Weber (1999) comme une enquête réflexive où l'enquêteur soumet continuellement ses données à une réflexion et à une critique. De même, le chercheur propose une description ordonnée et cohérente comme résultat d'une méthode d'observation. Il reconnaît être face à une culture différente de la sienne sans que cela ne l'empêche d'établir une réelle relation avec ses interlocuteurs, la confiance entre les deux parties étant fondamentale pour réellement comprendre qui est l'autre plutôt que de se limiter à une représentation que je me fais de lui.

D'ailleurs Beaud et Weber (1999) insistent sur le fait que le terrain est un lieu de transformation, car « l'ethnographe est personnellement et fortement impliqué dans l'enquête » (Beaud et Weber, 1999, p.13). Ainsi, sans avoir peur d'être transformée et tout en conservant une distance pour arriver à une certaine objectivité scientifique, l'observation participante m'aidera à comprendre l'expérience des femmes pendant le pèlerinage en plus d'identifier les éléments matériels (objets, visuels, banquet) et immatériels (chant, danse) présents dans les pèlerinages.

Dans cette étude, la recherche sur le terrain a été menée à deux endroits : Sainte-Anne, au Québec, et Belém, au Brésil. Dans le premier cas, j'étais présente pour toute la durée du pèlerinage, c'est-à-dire du début de la neuvaine jusqu'à la fin, qui tombe le jour de la fête de Sainte-Anne, elle-même se déroulant du 17 au 26 juillet 2019. Pendant cette

période, j'ai habité chez un ami à l'Île-de-Orléans, à environ trente minutes de Sainte-Anne. Je pouvais donc me rendre à Sainte-Anne quotidiennement, généralement en début d'après-midi, afin de pouvoir observer toutes les activités proposées aux pèlerins. Au cours de mes voyages, j'ai pu rencontrer Anne-Marie et sa fille, Marylou, qui l'accompagnait. Les activités telles que le chapelet, les moments de prière, le chemin de croix ou la messe débutaient à 11 heures avec l'accueil des groupes de pèlerins et se terminaient à 20 heures 30 avec la procession aux flambeaux (voir le programme en Annexe A). Le moment le plus important de la neuvaine était la prédication quotidienne à 19 heures 30, soit l'enseignement de la neuvaine, guidée par l'archevêque de Québec, Mgr Gérald Cyprien Lacroix.

Dans le cas de Belém, je suis arrivée dans la ville brésilienne au début de septembre 2019. J'ai pu rencontrer des professeurs spécialistes du pèlerinage du Círio et de cette région amazonienne comme Anaíza Vergolino, Manoel Ribeiro, José Maria Ramos et Katia Mendonça, dont je parlerai davantage dans la section suivante. Le contact et les moments d'échanges avec ces professeurs et collègues ont été très importants pour me permettre de rapidement en apprendre plus sur ce phénomène religieux si complexe, riche et, j'insiste, peu connu au Brésil et dans le monde. Dans ce mémoire, je n'ai cependant pas l'intention d'étudier le Círio de Nazaré²³ : son pèlerinage me sert plutôt d'élément historique et de cadre pour mes observations qui s'en tiendront à l'expérience de vie de Mãe Bêta.

3.5.2 Journal de terrain, photos et autres données

Un journal de bord ou carnet de terrain était tenu en tout temps, permettant de recenser avec précision mes observations. Noter chaque jour les événements, lieux et noms des

²³ Certaines études sur Círio sont rassemblées dans la section IPHAN disponible sur http://portal.iphan.gov.br/uploads/publicacao/PatImDos_Cirio_m.pdf

personnes rencontrées m'a aidé à maintenir une cohérence entre les événements vécus (Beaud et Weber, 1999).

Chaque jour, j'ai essayé de consigner dans mon journal les événements importants ainsi que les nombreuses conversations avec mes interlocuteurs ou leurs proches. Ces notes m'ont aidée à reconstruire les faits et me souvenir des propos partagés, me permettant de mieux les comprendre à rebours. En suivant la méthodologie proposée par Beaud et Weber (1999), j'ai noté sur la page de gauche du carnet de terrain mes hypothèses, doutes, lectures et une série de questions nées sur le terrain. Sur la page de droite, j'ai inscrit le nom des personnes rencontrées, les endroits où je les ai rencontrées, la date, mes impressions, la description des lieux et les récits entendus (Beaud et Weber, 1999). Cette méthode utilisée dans la construction de mon carnet de terrain a été un exercice très utile, car, au moment de l'analyse des données, j'ai pu passer en revue toutes mes notes et ainsi me remémorer les faits qui se sont produits et que j'ai observés.

Par ailleurs, certaines photos ont été prises pour que ces éléments visuels m'aident ensuite à décrire les objets et les lieux étudiés, tel que je le démontre au chapitre V pour les basiliques de Sainte-Anne et *Nossa Senhora de Nazaré* et les références féminines qui s'y trouvent. D'autres photos ont été placées à la fin de ce mémoire ou dans le corpus du texte. En plus des photos, d'autres éléments visuels ont été collectés tels que des brochures, des affiches et le livre et le programme des neuvaines.

En plus du journal de bord, des photographies et des documents trouvés lors de la recherche sur le terrain, une recherche documentaire des articles de presse et des ethnographies préexistantes a constitué une première étape importante de mon travail. Retrouver des travaux déjà réalisés sur les pèlerinages m'a aidé à me concentrer sur mon objet d'étude et surtout à remarquer les changements survenus au cours de la dernière décennie. Comme nous le verrons au chapitre IV, les pèlerinages sont liés aux

réalités sociales qui les accueillent, et documenter ces changements sera utile pour de futures études sur les pèlerinages.

3.5.3 Entretiens informatifs et personnels

Au début de mon travail, mon intention était de réaliser des récits de vie auprès des participantes des pèlerinages. Un récit de vie vise à mettre en évidence le caractère unique d'une personne : il s'agit d'une méthodologie utilisée en sciences sociales pour conférer une grande importance au participant, reconnaissant son identité et lui donnant la parole sans restriction (Chaxel, Fiorelli, Moity-Maïzi, 2014). Amplifier la voix de l'autre « permet d'accéder aux motifs de l'action, aux ressorts de l'engagement, aux singularités de l'expérience vécue, enfin aux dimensions réflexives et créatives de la personne qui donnent aussi sens aux faits sociaux, historiques et actuels » (Chaxel, Fiorelli, Moity-Maïzi, 2014). De cette façon, le chercheur joue le rôle de médiateur entre l'acteur et la façon dont il a construit sa propre identité et sa relation à son entourage.

Selon Duchet (1987), avec le récit de vie, l'objectif du chercheur n'est pas de tout expliquer, mais plutôt de comprendre les motivations de chaque participant, ce qui ne peut s'opérer qu'en donnant directement la parole, d'où mon intérêt pour les récits de vie. Je suis consciente que l'élaboration d'un récit de vie implique souvent plusieurs heures d'enregistrement. Ce n'est toutefois pas notre cas puisque les entretiens duraient en moyenne cinquante minutes, enregistreuse allumée²⁴. J'utilise aussi les entretiens « informatifs » et davantage « personnels » (Beaud et Weber, 1999) pour mieux comprendre les pèlerinages et les expériences vécues par Anne Marie et Mâe Bête.

²⁴ Une fois l'enregistreuse éteinte, la conversation avec Marylou et Mâe Bête s'est poursuivie pendant plus de deux heures. Cela m'a fait réaliser que le magnétophone peut parfois représenter un obstacle à la confiance.

Au Québec j'ai réalisé trois entretiens informatifs et personnels. Philippe Vaillancourt est un journaliste expert en catholicisme qui a travaillé et vécu pendant quelques années à la basilique de Sainte-Anne. Il écrit aujourd'hui pour le magazine du Sanctuaire, *Revue Sainte-Anne*, et est rédacteur en chef de l'agence Présence-Informations religieuse. Philippe m'a aidée à comprendre l'évolution des dernières années à Sainte-Anne, qui a contribué aux changements que j'ai pu observer lors du pèlerinage à Sainte-Anne. Ces informations sur la géographie et l'histoire du lieu où se trouve la basilique de Sainte-Anne se sont avérées très importantes. Marylou Labelle est la fille d'Anne-Marie. Nous avons passé plus de deux heures ensemble, à parler de ses expériences liées au pèlerinage. Ses souvenirs et les histoires qu'elle m'a racontées m'ont aidée à comprendre certains épisodes évoqués par sa mère, Anne-Marie, lors de l'entretien. Dans mes conversations avec Marylou, l'enregistreuse n'était pas en marche et mon interlocutrice s'est donc sentie plus en confiance de partager certaines expériences de sa vie. Florence Fontaine, comme je l'ai mentionné plus haut, a été mon premier contact direct avec la communauté innue. Elle a gentiment accepté de passer une entrevue. En raison d'un contretemps, toutefois, elle n'a pas pu se présenter. Comme elle avait déjà rendu son témoignage public lors de la neuvaine de Sainte-Anne, j'ai utilisé mes notes et la vidéo disponible sur le site de la basilique de Sainte-Anne pour compléter quelques informations sur la participation des femmes innues au pèlerinage de Sainte-Anne.

À Belém, Manoel Ribeiro est professeur associé à l'Université d'État du Pará, où il dirige le Groupe de recherche sur les religions, les groupes culturels et ethniques en Amazonie (UEPA / CNPq). Il est aussi professeur dans le cursus en sciences des religions (UEPA), au programme d'études supérieures en sciences religieuses (Université d'État du Pará - PPGCR-UEPA) et au programme d'études supérieures en sociologie et anthropologie (PPGSA-UFPA). Professeur Manoel a été mon premier contact au Brésil. C'est lui qui m'a dirigé vers mes premières lectures sur Círio, grâce auxquelles j'ai pu me familiariser avec le sujet avant même de me rendre au Brésil. C'est aussi le professeur Manoel qui m'a mise en contact avec d'autres professeurs et

qui m'a guidée dans le processus du choix des cérémonies auxquelles participer pendant le Círio. Comme je l'explique plus en détail au chapitre IV, cette identification des éléments les plus importants pour ma recherche était essentielle pour maximiser mon temps sur place.

Anaíza Vergolino professeure et chercheuse sur les religions afro-brésiliennes au Pará, est professeure adjointe à la retraite à l'Institut de philosophie et des sciences humaines (IFCH / UFPA) et au Programme des cycles supérieurs Lato-Sensu (Spécialisation) en études culturelles de l'Amazonie au Centre for High Amazon Studies (NUMA / UFPA). J'ai déjà fait mention de la professeure Anaíza : c'est elle qui m'a présenté Mãe Bête. Ma rencontre avec la professeure Anaíza s'est avérée importante puisqu'elle m'a suggéré, par exemple, de ne pas interroger Mãe Bête sur son histoire de vie, mais plutôt de lui expliquer que je m'intéressais à sa religiosité, à sa relation de foi et à sa participation au Círio. Cela m'a aidée à limiter et contextualiser mon entretien et à approcher Mãe Bête de façon juste.

Katia Mendonça est une professeure associée en recherche membre du groupe *Fondements philosophiques de l'idée de solidarité : altérité, dialogue, barbarie* (Universidad Pontificia Comillas / Madrid). Elle est aussi membre du Programme d'études supérieures en sciences religieuses à l'Université d'État du Pará et du Programme d'études supérieures en sociologie et anthropologie à l'Université fédérale du Pará. J'ai pu la rencontrer à deux reprises, lors desquelles elle m'a gentiment accueillie. Elle m'a permis d'approfondir davantage la relation entre Paraense et *Nossa Senhora de Nazaré*, ainsi que le lien entre l'Église officielle et la religiosité populaire.

José Maria Ramos a un doctorat en sciences sociales et anthropologie (UFPA), où ses recherches à la maîtrise et au doctorat portent sur Círio de Nazaré. José Maria m'a généreusement partagé ses recherches, qui m'ont permis de mieux comprendre la structure de tout le pèlerinage de Círio de Nazaré.

Emanuel Matos est professeur retraité de sociologie de l'Université fédérale de Pará. Il travaille sur le thème de Círio depuis plus de quinze ans et a publié plusieurs articles sur la question. Il s'intéresse notamment à ses aspects artistiques comme la musique et la poésie. Son livre *Scènes de foi* a été publié en 2008. Avec le photographe Miguel Chikaoka, il y met en lumière, à travers la poésie et la photographie, la relation entre pèlerins, NSdN et Círio .

3.6 La méthode d'analyses de données

Afin de faciliter le travail d'analyse des deux pèlerinages, j'ai construit un premier tableau d'analyse résultant à la fois d'observations sur le terrain et de recherches historico-sociales. Ce tableau m'a beaucoup aidée à dresser un parallèle entre les deux pèlerinages et à répondre aux questions concernant les pèlerinages eux-mêmes en relevant leurs éléments similaires et divergents (Tableau 3.1).

Tableau 3.1 Comparaisons des éléments historiques à Sainte-Anne et au Círio

	Sainte-Anne	Círio de Nazaré
Début des pèlerinages	1658-1663	1700-1770
Origine	Naufrage des matelots bretons	La découverte de l'image pour Plácido
Lieux	Beaupré : rive nord du fleuve Saint-Laurent	Belém : <i>igarapé Murucutu</i>
Caractéristiques de la dévotion	<ul style="list-style-type: none"> • Patronne des marins • Miracles des guérissons 	<ul style="list-style-type: none"> • Protectrice des navigateurs et des rivières • Symbole d'espoir • Sainte pèlerine

Caractéristiques des pèlerins (2019)	<ul style="list-style-type: none"> • Autochtones • Immigrants (Italiens, Latinoaméricains, Américains, Haïtiens) • Québécois 	<ul style="list-style-type: none"> • La grande majorité des habitants du Pará (<i>Paraenses</i>) • <i>Paraenses</i> de la diaspora
Thème de la neuvaine 2019	« N'aie pas peur, avance au large »	« Marie, mère de l'Église »

Une autre technique utilisée pour l'analyse des données était la thématization continue (Paillé et Mucchielli, 2012). Après plusieurs lectures du matériel recueilli lors de mon étude de terrain, cette technique m'a été très utile. C'est une étude comparative en ce qu'à travers elle « il ne s'agit plus seulement de repérer des thèmes, mais également de vérifier s'ils se répètent d'un matériau à l'autre et comment ils se recourent, rejoignent, contredisent, complètent » (Paillé et Mucchielli, 2012, p. 4). Ainsi, sur la base de ma question centrale de recherche, trois grands thèmes ont été mis en lumière : les femmes et les références féminines, les expériences spirituelles et les références identitaires.

Le choix du premier thème a été fait au début de mes recherches, avec l'intention d'aider à combler le vide dans la littérature qui traite spécifiquement de l'expérience des femmes dans le pèlerinage du Círio et à Sainte-Anne. De plus, toute la symbolique faisant référence à l'univers des femmes, comme la dévotion pour Marie et Sainte-Anne ainsi que les images et figures représentant les femmes dans les basiliques et les sanctuaires qui ont été présentées au chapitre V, ont été rassemblées sur le terrain dans le but de mettre en évidence la force féminine dans ces pèlerinages.

Le deuxième thème a trait aux expériences spirituelles et est mis en évidence par le simple fait que mon terrain de recherche est celui des pèlerinages, qui sont avant tout une expérience liée au sacré ou à la foi, comme l'explique Mãe Bêta au chapitre V. Cependant, comme nous pouvons le voir dans le diagramme 3.2, si ces pèlerinages

renvoient dans un premier temps à un univers religieux, c'est en donnant la parole à ces femmes que j'ai pu constater un autre aspect des pèlerinages, davantage lié à l'identité à la fois individuelle et collective de ces femmes. Ces trois thèmes demeurent interconnectés, comme le diagramme suivant en fait foi.

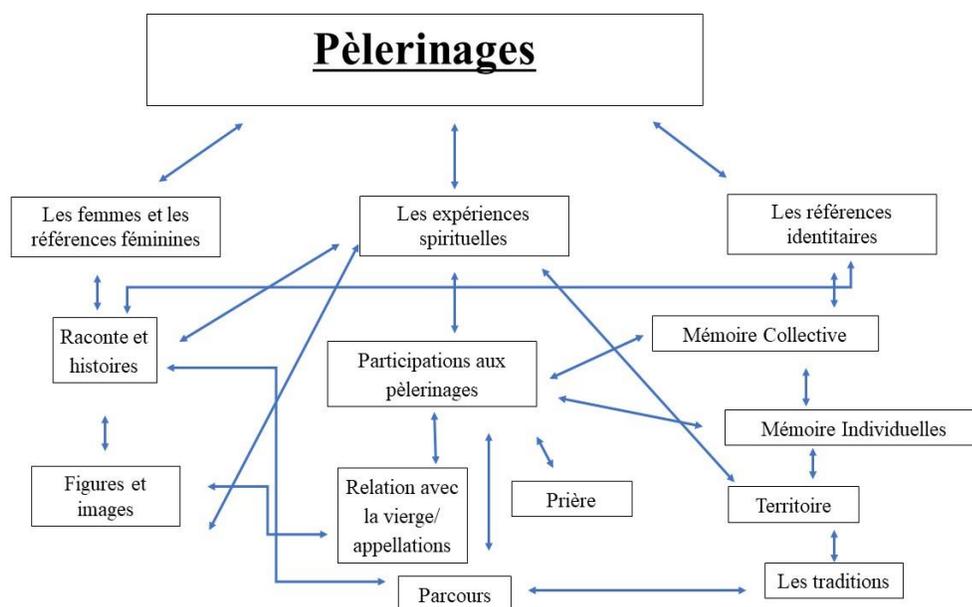


Figure 3.2 Diagramme thématique continu

Dans ce chapitre, j'ai présenté mes orientations et choix méthodologiques. J'ai montré de quelles manières mon objet d'étude s'était construit, modifié et amélioré tout au long de mon parcours académique, notamment grâce à la possibilité d'un voyage sur le terrain, au Brésil. De même, j'ai présenté le défi que suppose la recherche comparative et mis en lumière la nécessité de limiter et de bien définir mes objectifs de recherche. La limite d'un récit d'expérience pour chaque pèlerinage et a été combinée à d'autres outils de collecte de données comme les échanges informels, les entrevues avec des professeur.es au Brésil, la documentation historique et sociale, le journal de terrain, les observations et les photographies. L'ensemble de ces outils a permis une meilleure compréhension de mon objet d'étude ainsi qu'une reconstitution des étapes vécues lors de la recherche sur le terrain. Enfin, la méthodologie d'analyse des données à travers la thématique continue s'est dans mon cas avérée très efficace, car l'identification des

thèmes principaux révèle que ceux-ci discutent entre eux et ne peuvent être séparés l'un de l'autre.

CHAPITRE IV

CONTEXTE DES PÈLERINAGES DE 2019

À l'occasion des pèlerinages annuels à Sainte-Anne-de-Beaupré et au Círio de Nazaré, certaines pratiques se répètent année après année. C'est le cas de la neuvaine, soit les neuf jours précédant le grand jour de fête, la célébration de la messe, le parcours du pèlerinage dans le cas de Círio et la marche aux flambeaux à Sainte-Anne. Cependant, bien que certains éléments soient repris annuellement, chaque année a sa spécificité, comme par exemple un nouveau thème de neuvaine, qui consiste en une phrase développée à travers prières et prédications au courant de la neuvaine.

Dans ce chapitre, je m'intéresserai aux pèlerinages de l'année 2019. En m'appuyant sur les observations effectuées pendant mon étude sur le terrain et à travers mes lectures sur les études déjà réalisées au sujet de ces pèlerinages (Gagnon, 2003 ; Rodrigue, 2001 ; Alves, 1980 ; Maués, 2016 ; Institut du patrimoine historique artistique national du Brésil, 2006), je mettrai en évidence quelques transformations s'étant produites au fil des ans et les particularités des pèlerinages de 2019. Ces changements me semblent importants à documenter, car ils démontrent que les pèlerinages sont partie intégrante de leur société et n'échappent pas aux transformations sociales comme le vieillissement de la population et l'immigration, dans le cas du Québec, ou des diasporas, dans celui de Belém. Ces observations pourront servir à de futures études sur les pèlerinages pour continuer à observer les divers changements, en particulier dans une période post-COVID-19.

4.1 Sainte-Anne-de-Beaupré

4.1.1 Des eaux aux collines

Dans le premier chapitre, j'ai expliqué que la position géographique du sanctuaire de Sainte-Anne-de-Beaupré est étroitement liée à la légende des matelots bretons. Au cours de mes recherches sur le terrain, j'ai pu discuter de manière informelle avec des pèlerins qui fréquentent les sanctuaires depuis de nombreuses années. Une dame m'a avoué se rappeler de sa jeunesse, quand des pèlerins débarquaient de leurs bateaux et canots sur les berges du fleuve Saint-Laurent pour célébrer la fête de Sainte-Anne. Anne-Marie, que nous rencontrerons au chapitre V, fait l'association entre Sainte-Anne et la mer, voyant la sainte comme protectrice des marins à laquelle elle demande d'ailleurs de protéger ses petits-enfants lorsqu'ils partent à la pêche. Même si certaines personnes relatent des souvenirs maritimes liés à ce pèlerinage, cela ne corrobore pas la réalité que j'ai observée lors de mes recherches.

Comme me l'expliquait le journaliste Philippe Vaillancourt, de nombreux changements dans la géographie du lieu du pèlerinage ont contribué à supprimer l'aspect maritime qui marque la mémoire de certains pèlerins :

Pour comprendre l'évolution des pratiques pèlerines à Sainte-Anne par-delà le rapport des gens à la foi, il faut aussi considérer le lieu physique. Les premiers pèlerinages par bateau à vapeur datent de 1844. Le train arrive à Sainte-Anne en 1889. La nouveauté que cela crée, c'est de changer le sens du déplacement : on quitte le fleuve pour se diriger vers le coteau. Alors que depuis sa fondation, c'était surtout un lieu qu'on descendait voir à partir des hauteurs du coteau. L'endroit avait ainsi conservé un caractère maritime (les terrains inondables se rendaient pratiquement jusqu'à la Basilique). Avec le développement des pèlerinages en voiture, l'avenue Royale devient très centrale. Des hôtels s'y développent, dont le gigantesque Hôtel Saint-Laurent, aujourd'hui démolé. Les voitures se garaient sur le côté nord de la Basilique. La création du boulevard Sainte-Anne vient marquer la domination des pèlerinages par autocar et par voiture. Le boulevard arrête dans le gigantesque stationnement de la Basilique, où les pères font aussi construire le musée. À partir de ce moment, on oublie progressivement le fleuve. Selon ce que me racontaient les pères Rodrigue Théberge et Samuel Baillargeon, le sanctuaire connaît une forte fréquentation jusqu'au début des années 90. À partir de ce moment-là, on voit qu'il plafonne. La visite de Jean-Paul II en 1984 a bien entendu été un moment couru. Mais jusqu'au début des années 2010, on disait encore que le sanctuaire attirait environ 1,5 million

de personnes par année, ce qui était devenu faux. Tu as sans doute vu passer les chiffres, mais on parle plutôt qu'environ 800 000 personnes par année. Ce qui est quand même pratiquement



deux fois plus que Notre-Dame-du-Cap, à titre comparatif. (Philippe Vaillancourt, 18 février 2020). Figure 4.1 Photo datant d'environ 1905, Sainte-Anne © Philippe Vaillancourt, archive personnelle



Figure 4.2 Photo prise d'un bateau vers 1900-1905. Les pèlerins viennent faire leur pèlerinage par voie maritime. © Philippe Vaillancourt, archive personnelle

Ces jours-ci, les pèlerins arrivent à Sainte-Anne par autocar, en voiture, et parfois dans leurs roulottes qu'ils garent dans le terrain de camping devant le sanctuaire. Le lien direct avec le fleuve n'existe plus, car le sanctuaire est désormais de l'autre côté de la Route-134 et n'est accessible qu'à certaines personnes choisissant de s'installer sur le terrain de camping. Si ce souvenir maritime existe encore chez certains pèlerins plus âgés, il risque de se perdre avec les nouvelles générations fréquentant le sanctuaire.

Un autre élément important que Vaillancourt met en lumière est la nette diminution du nombre de pèlerins. Comme le souligne le journaliste, après la visite du Pape Jean-Paul II en 1984, le sanctuaire a connu son apogée sur le plan des fréquentations, avant de considérablement diminuer au cours des dernières décennies. Pendant la neuvaine, j'ai certes pu noter la présence de pèlerins, mais je peux affirmer qu'il s'agissait plutôt de centaines de personnes que de milliers. De plus, lors de la « soirée de la neuvaine », qui est le moment le plus attendu de l'événement, la Basilique n'était pas remplie à

pleine capacité. Dans les premiers jours de la neuvaine, nous étions si peu nombreux que la marche aux flambeaux, qui suit habituellement un parcours autour de la Basilique, s'est contentée d'encercler les perrons.

En effet, le 26 juillet 2019, bien qu'il y ait eu beaucoup de circulation et la présence de plusieurs autocars, la présence humaine n'était pas aussi dense que ce qui est suggéré dans les exemples dont j'avais eu vent, qui décrivait une foule si immense qu'il était impossible de marcher ou de trouver une place où se garer. En 2019, on pouvait se déplacer sans problème, les aires de stationnement n'étaient pas comblées et, même si pour certaines messes du 26 juillet, la Basilique était effectivement pleine, restait toujours une petite place pour y entrer.

L'une des causes possibles de cette diminution du nombre de pèlerins à Sainte-Anne est sans doute le vieillissement de la population catholique fréquentant habituellement le sanctuaire. Cette situation affecte également le nombre de pèlerins innus venus faire le pèlerinage. Si, en 2001, Rodrigue avait observé l'arrivée de trois autobus en provenance de la Côte-Nord, il n'y en avait qu'un seul en 2019. De plus, plusieurs pèlerins, en raison de la difficulté de se rendre au sanctuaire, préfèrent regarder la neuvaine à la télévision, comme ce fut le cas de Nicole, qui m'a accueillie au moment de mes recherches sur le terrain. Même si elle vit à l'Île d'Orléans, elle préférerait suivre la neuvaine de chez elle.

Dans un article rédigé en juillet 2017, le journaliste Vaillancourt signale d'autres raisons occasionnant la diminution du nombre de pèlerins comme la fermeture des activités du Domaine Sainte-Anne (et du terrain de camping des Rédemptoristes au long du fleuve), qui accueillait de nombreux pèlerins lors de la neuvaine, ainsi que le service de cafétéria de l'Auberge de la Basilique. La même année, soit en 2017, le musée dédié à Sainte-Anne a également mis fin à ses activités.

Malgré les importants changements et le plus faible nombre de pèlerins, les organisateurs de la neuvaine et de la fête de Sainte-Anne, en particulier les prêtres Rédemptoristes, cherchent à s'ajuster aux nouvelles exigences des pèlerins. Un de ces changements s'est opéré en 2019 : afin de rejoindre un plus grand nombre de personnes, le format de la neuvaine a changé de façon à mettre l'accent sur les témoignages de vie de personnes de différents horizons et non plus uniquement sur la célébration de la messe.

4.1.2 Neuvaine de 2019 : témoignages de vie

Dans la tradition catholique, les neuvaines sont souvent utilisées comme des temps de préparation, des prières précédant une fête, ou simplement des moyens d'obtenir une grâce spéciale d'un saint ou de la Vierge Marie (Lima, 2019). La principale caractéristique de la neuvaine réside dans les prières récitées neuf jours consécutifs. Selon Lima, « la durée différenciée de cette prière serait symboliquement liée aux neuf jours que les apôtres et les premiers disciples auraient, suivant le commandement de Jésus-Christ, attendu dans le souvenir et la prière la venue du Saint-Esprit » (2019).

À Sainte-Anne-de-Beaupré, la neuvaine commence le 17 juillet. Un programme spécial est proposé aux pèlerins, qui passent leur journée au sanctuaire. Dans ce programme, on retrouve la célébration de la messe, la prière du rosaire, le chemin de croix et le moment culminant, soit la prédication de la neuvaine, qui se clôt par la marche aux flambeaux (voir Annexe 1). Le format du pèlerinage du 2019 a différé de celui des années précédentes : la prédication de la neuvaine n'a pas eu lieu pendant la messe, mais plutôt pendant les « soirées de la neuvaine », tel que le prévoyait l'archevêque de Québec, Mgr Cyprien Lacroix. Ces soirées étaient constituées d'un chant d'ouverture, de prières, de la lecture d'un passage biblique, de la prédication de l'archevêque et d'un témoignage.

Ces témoignages sont considérés par Mgr Lacroix comme la grande nouveauté de cette neuvaine 2019. Chaque jour, des personnes d'âges, de professions et de religions différentes étaient invitées à offrir le témoignage de leur conversion, de leur rencontre avec le Christ ou de leur vie. Parmi les sept invités de Mgr Lacroix, je souligne brièvement trois d'entre eux : Boufeldja Benabdallah, Florence Fontaine et le Père Maurice Belemsigri, présentés ci-bas par ordre chronologique.

4.1.3 20 juillet 2019 : Boufeldja Benabdallah, musulman

Avant d'inviter les invités à témoigner, Mgr Lacroix lisait un passage de la Bible et faisait une courte prédication afin d'introduire le témoignage qui allait suivre. Le passage biblique choisi en ce 20 juillet parlait de la rencontre entre Jésus et le Centurion (Luc 7 : 1-10). Dans son message, Mgr Lacroix a souligné que même si Jésus était juif et le centurion païen et étranger, Jésus l'a accueilli. Mgr Lacroix invitait ainsi l'assistance à accueillir les étrangers, spécialement les immigrants au Québec.

C'est dans ce contexte qu'il a invité Boufeldja Benabdallah, le musulman cofondateur du Centre culturel islamique de Québec, qui a subi un attentat terroriste en 2017. Mgr Lacroix a présenté monsieur Benabdallah comme son premier ami musulman et a souligné que cette amitié est née juste après l'attentat de 2017. Mgr Lacroix avait alors senti la nécessité de renforcer les liens de solidarité avec la communauté musulmane de Québec. Boufeldja Benabdallah s'est ensuite rappelé le discours d'accueil qu'il a reçu à son arrivée au Québec, il y a plus de cinquante ans. Il a insisté sur le fait que malgré cette grande tragédie survenue le 29 janvier 2017 et au cours de laquelle six personnes ont été tuées, il croit en la construction d'un pays « où tous les gens ont leur place et tous les gens s'y respectaient [sic] » (Boufeldja Benabdallah, 20 juillet, Sainte-Anne-de-Beaupré).

Ce rêve ou défi consistant à construire un pays où différentes nations et cultures peuvent vivre en harmonie n'est pas un problème contemporain au Québec, mais bien

un enjeu ayant débuté avec la colonisation. C'est ce que j'ai d'ailleurs pu observer dans le témoignage de Florence Fontaine.

4.1.4 22 juillet 2019 : Florence Fontaine, membre de la communauté innue de Maniutneam

Le passage biblique choisi pour introduire Florence Fontaine traite également de la rencontre de Jésus avec un étranger. Il est tiré de l'Évangile de Luc, chapitre 8 et verset 22. Mgr Lacroix a expliqué que ce passage raconte le premier voyage de Jésus en « pays étranger ». Là, il a rencontré un homme possédé, c'est-à-dire, selon l'archevêque, « quelqu'un qui perd son identité, qui ne se reconnaît plus » (Mgr Lacroix, 22 juillet, Sainte-Anne-de-Beaupré). Après sa prédication, il a invité Florence Fontaine à témoigner.

Je parlerai plus en détail du témoignage de Florence au chapitre V, mais je présente déjà ici l'introduction faite par l'archevêque. Le point central de sa prédication étant la rencontre de Jésus avec un étranger, nous constatons que cette analogie fait référence aux autochtones. Lors du témoignage de Florence Fontaine, qui prenait la forme d'un entretien, la curiosité de Mgr Lacroix pour les croyances et le peuple de madame Fontaine était évidente. J'ai eu la nette impression que les autochtones étaient perçus par le public alors présent dans la Basilique comme des « étrangers », ce qui est très intéressant quand on sait que les Innus habitent les terres du sanctuaire depuis des milliers d'années.

Ce dialogue entre l'archevêque et Florence Fontaine a montré que, malgré le fait qu'Innus et Québécois partagent le territoire, il y a une méconnaissance de ces derniers quant aux traditions et au mode de vie autochtones. En même temps, j'ai vu positivement l'intérêt porté non seulement à la personne de Florence Fontaine, mais à l'ensemble de sa communauté. Cet espace laissé aux individus pour exprimer leurs propres expériences de vie et de foi est nécessaire dans une église de plus en plus

confrontée à l'accueil des « étrangers », comme nous le verrons dans le prochain témoignage.

4.1.5 23 juillet : Père Maurice Belemsigri

Originaire du Burkina Faso, le Père Maurice est venu au Canada à la demande du diocèse de Montréal qui, manquant de prêtres et séminaristes, a lancé un appel aux pays africains, notamment francophones, à envoyer leurs prêtres missionnaires pour une période de service à Montréal. Comme Mgr Lacroix l'a lui-même souligné en présentant le Père Maurice, il s'agit d'une nouvelle réalité pour l'Église du Québec. Selon lui, dans les années 1950, le Québec avait lui-même envoyé plus de cinq mille missionnaires à travers le monde, dont des religieux, des religieuses et des prêtres. Cela montre à quel point la situation a radicalement changé. Comme l'a illustré l'archevêque, « nous avons été tellement habitués d'envoyer des missionnaires partout dans le monde, maintenant nous avons besoin d'en accueillir » (Mgr Lacroix, 23 juillet, Sainte-Anne-de-Beaupré).

Le fait de se tourner vers l'étranger pour combler le manque de main-d'œuvre au Canada est une réalité du Québec contemporain qui n'épargne pas l'église. Cela confirme les propos de Coleman (2002) : le religieux doit être inséré dans et compris en regard des activités humaines de la société locale dans laquelle il se vit. De plus, il est clair que les aspects politiques et sociaux affectent directement la prise de parole non seulement de l'archevêque, mais aussi des invités amenés à témoigner : le radicalisme religieux engendre des événements tragiques, une méconnaissance des communautés autochtones et un accueil approprié des nouveaux immigrants, qui sont tous essentiels au développement de l'Église elle-même comme à celui de la société dans laquelle elle s'érige.

Les trois personnes susmentionnées viennent de différents horizons et sont inconnues de la communauté québécoise et de l'Église qu'ils fréquentent. Cette réalité ne change

pas même s'ils vivent sur le territoire québécois depuis cinq, cinquante ou des milliers d'années. En donnant la chance à chacune de ces personnes de raconter sa propre trajectoire de vie, Mgr Lacroix met son temps et son autorité au profit de la transmission d'un message d'une église ouverte ou, du moins, curieuse des réalités qui l'entourent.

Un autre élément observé est sans aucun doute la grande présence d'immigrants dans le sanctuaire, point déjà observé par Coleman (2015) sur les pèlerins-migrants. Ceci a été particulièrement remarquable le 26 juillet, lorsque de plusieurs autobus sont débarqués les membres de différentes communautés culturelles : des Latino-Américains, des Italiens, des Haïtiens, etc. Les messes sont d'ailleurs célébrées en différentes langues telles que l'espagnol, l'italien, l'anglais et l'innu, comme nous le verrons au chapitre V.

Belém, au Brésil, devient également lieu de rassemblement au cours du mois d'octobre. Cependant, ce ne sont pas des immigrants, mais bien des Paraense vivant dans d'autres États et régions du Brésil qui rentrent à Belém pour le Círio. En fait, il est presque impossible et très coûteux de trouver des billets d'avion pendant cette période, la demande étant très grande tant pour les hôtels que les restaurants, les taxis, etc.

Ce retour annuel des pèlerins sur leurs terres d'origine pour la fête de *Nossa Senhora de Nazaré* s'inscrit dans cette relation étroite entre mouvement et mémoire, qui ne peut être détachée des trajectoires de vie. Si, pour des raisons économiques, politiques ou académiques, ces Paraenses sont obligés d'aller à la recherche de nouvelles opportunités dans d'autres parties de leur pays, ils n'oublient pas cette dévotion à NSdN, leur mère.

Le thème choisi pour la neuvaine du Círio en 2019 était "Marie, mère de l'église". Ce thème est étroitement lié à deux autres événements marquant l'année 2019 : le 300e

anniversaire de la création du diocèse de Belém et le Synode sur l'Amazonie, qui s'est déroulé pendant la même période à Rome²⁵.

4.2 Belém do Pará

4.2.1 Neuvaine de Círio : la sainte pèlerine

Comme à Sainte-Anne, la neuvaine est un événement de préparation très important pour le Círio de Nazaré. Dans le deuxième cas, un élément particulier est marquant : ce ne sont pas les fidèles qui se déplacent, mais bien la Sainte, comme on appelle la petite statue de NSdN. En fait, la neuvaine a lieu à l'intérieur des maisons, et non dans la Basilique. Les participants sont regroupés par paroisse et quartier et tirent au sort celui qui aura l'honneur de recevoir la Sainte. Cette organisation par communautés permet à ceux qui ne fréquentent pas l'église de participer à parts égales à la neuvaine, comme nous le verrons dans l'entretien avec Mãe Bêta au chapitre V.

J'ai pu participer à une journée de cette neuvaine chez mes amies, qui m'ont hébergée pendant mon séjour à Belém. La veille de la neuvaine, ma collègue avait préparé un petit « autel » où la Sainte serait placée. Une petite table a été installée au centre de la pièce et garnie d'une petite serviette blanche et de quelques fleurs. Un autre élément important de cette préparation est le choix des offrandes à manger et boire après les prières de la neuvaine. Tel qu'évoqué par Mãe Bêta lors de son entretien dans le chapitre V, le moment où l'on mange ensemble est aussi important que les prières : c'est

²⁵ Définition d'un synode : « Assemblée réunie pour l'examen des problèmes de la vie ecclésiale à tous les niveaux » (Dictionnaire Larousse en ligne, article synode, récupéré de <https://www.larousse.fr/dictionnaires/francais/synode/76191>). En 2019, le thème du Synode était l'Amazonie et comment continuer l'évangélisation dans cette région.

le temps de fraterniser avec les voisins et de discuter de faits divers, créant ainsi un espace d'écoute et de rencontre mutuelles.

La neuvaine a toujours lieu en fin d'après-midi, lorsque les gens reviennent du travail. La maison est alors prête, la grande table mise et les bougies allumées sur l'autel de la Sainte. Lors de mon passage, les voisines ont commencé à arriver vers 18 heures. C'est la personne qui a accueilli la Sainte la veille qui l'apportait à présent. Remarquant nous n'étions que des femmes, j'ai voulu savoir si c'était toujours le cas. Les femmes m'ont répondu qu'il y avait parfois un homme, mais que la majorité est toujours féminine. Araujo, Vergolino et Lucena (2015) ont d'ailleurs souligné l'importance de la neuvaine pour les femmes, qui voient ce moment de prière à la maison comme un temps de purification où elles préparent la grande fête sacrée du deuxième dimanche d'octobre.

Nous avons débuté par une chanson proposée dans le « livre des pèlerinages ». Il s'agit d'un livret préparé annuellement pour guider la neuvaine, contenant diverses lectures et réflexions élaborant le thème de la neuvaine. Après le chant, une prière, une lecture de la Bible, une réflexion, d'autres prières à la Vierge, un moment de partage, la prière du chapelet et une prière finale sont proposés. Ce moment dure en moyenne une heure, dépendamment du nombre de personnes et du temps de prise de parole de chacune. Généralement, c'est le responsable de la maison hébergeant la neuvaine qui dirige les lectures et les prières.

Une fois les prières complétées, nous sommes toutes passées à table. Chacune a été invitée à se servir et de nombreuses conversations ont pu être initiées. En apprenant que j'en étais à ma toute première participation au Círio, bon nombre de participantes ont évoqué « l'émotion » qu'elles ressentent pendant la fête. De plus, elles ont souligné combien elles avaient attendu toute l'année de pouvoir célébrer et vivre le Círio. Un échange de recettes se déroulait simultanément, et une des participantes a souligné qu'on prend du poids pendant le Círio. Par la suite, les femmes sont revenues sur le

sujet de NSdN et ont rappelé à quel point elle est mère. Peu de temps après, une grand-mère nous a partagé que sa petite-fille avait réussi l'examen de l'université grâce NSdN. Puis, quelqu'un a commenté qu'un poteau n'avait pas de lumière et qu'il fallait appeler la ville pour le réparer. Dans tous les cas, on note un roulement dans les sujets de conversations, sautant des relations religieuses aux relations politiques, personnelles et familiales, sans pouvoir dire qu'une ou l'autre est exclue de la neuvaine puisque cet échange entre convives fait partie intégrante des pratiques religieuses.

Je reviens donc au concept de « religion vécue » élaboré par McGuire, surtout en ce qui a trait aux pratiques corporelles comme manger, chanter et danser qu'évoque l'auteure et qui font partie intégrante des expériences religieuses de certaines personnes. Comme je l'ai mentionné, je ne voyais aucune différence d'importance entre le moment de la prière, le temps de manger et le partage sur différents sujets. De plus, l'accent mis sur la préparation des plats et des boissons montre à quel point il s'agit d'un moment fondamental de la neuvaine. Cela rappelle Maués (2009) qui décrit que, pour le catholicisme populaire en Amazonie, le point culminant des dévotions pour les saints réside dans les fêtes patronales qui, en plus des célébrations proposées par l'église, se caractérisent par la grande fête et le banquet accompagnant ces célébrations. La neuvaine est en quelque sorte l'apéritif du banquet du Círio, qui a lieu le dimanche suivant la messe et la procession du Círio.

4.2.2 Le Círio de Nazaré et le banquet

Pendant mes recherches sur le terrain, j'ai mis un certain temps à comprendre la complexité des composantes du Círio de Nazaré. Des centaines d'événements et de célébrations ont lieu avant, pendant et après le grand festival Círio, qui prend place le deuxième dimanche d'octobre (voir le programme de l'Annexe B). Je n'ai pas pu participer à toutes les activités, pour la simple raison que c'est humainement impossible et c'est ainsi pour les propres pèlerins qui habituellement choisissent les célébrations auxquelles ils souhaitent participer. Chaque célébration rassemble des millions de

personnes : pour s'y tailler une place, il faut arriver plusieurs heures à l'avance. En outre, le facteur climatique a aussi une influence : dans cette région très chaude et humide, durant cette période où les températures atteignent les 35 ou 40 degrés Celsius, il est très facile de se déshydrater. Il m'était donc essentiel de minutieusement choisir les événements auxquels je souhaitais participer. Je décrirai donc brièvement quelques moments du Círio auxquels j'ai pu participer.

4.2.3 10 octobre 2019 : présentation du manteau de Marie

Chaque année, un manteau est fabriqué à l'occasion du Círio. Cette petite couverture entourant la statue de NSdN est réalisée par un styliste élu par les organisateurs du Círio. Cette année de 2019, le manteau a été conçu par Celeste Heitmann et fabriqué par la styliste Káthia Novelino. Les créateurs du manteau se sont inspirés du thème choisi à l'occasion du Círio 2019, soit « Marie mère de l'Église » (voir Figure 4.3).

La cérémonie de présentation du manteau, célébrée dans la basilique NSdN, gravitait autour des thèmes de Marie et de l'Amazonie. Sachant qu'il y aurait beaucoup de personnes sur place, j'y suis arrivée deux heures à l'avance. À ma surprise, la Basilique était déjà presque comble. Cependant, j'ai réussi à me faire une brèche pour entrer, ce que beaucoup de gens arrivés quelques minutes après moi n'ont pas pu faire. Après une célébration rapide de la messe, la cérémonie du manteau a commencé. Un maître de cérémonie (MC) spécialement invité pour l'occasion a tout d'abord partagé la longue liste de commanditaires et a tout particulièrement souligné que les coûts de fabrication du manteau avaient été assumés par un donateur anonyme. Ensuite, il a lu la description du manteau :

Sur le manteau de NSdN de 2019, la figure de « Marie, Mère de l'Église s'exprime d'une manière simple et belle ... L'arbre *samaumeira*, au sens de l'arbre de vie pour les peuples de notre région amazonienne reine des autres arbres, nous rappelle la vie qui circule parmi nous. Dans la fleur, la délicatesse de Marie, dans l'arbre, la forteresse, une vertu vécue par Marie au pied de la Croix. La broche du manteau 2019 rend hommage aux trois cents ans du diocèse de Belém, avec l'Église mère, la cathédrale, sur un bateau ». (Círio de Nazaré, 2019)



Figure 4.3 Manteau de NSdN 2019 © Diretoria da Festa de Nazaré

Après que la description du manteau eut été lue par le MC, toutes les lumières de la Basilique se sont éteintes et un éclairage vert foncé a pris leur place de chaque côté, créant ainsi un environnement rappelant la forêt amazonienne. La musique choisie nous rappelle également cette atmosphère : avec ses chants des oiseaux et les bruits de la forêt, la chanson de Vicente Paiva et Jaime Redondo intitulée « Ave Maria » est également connue sous le nom d'Ave Maria des Papillons, car elle évoque la protection de la vierge pour ses « terres brunes, ses rivières, ses champs et ses nuits sereines. Bénissez [Marie], les cascades et les papillons qui ornent les forêts » (Ave Maria, Vicente Paiva et Jaime Redondo, 1950).

Le thème de Marie est encore une fois exploité, la donnant cette fois à voir comme protectrice des eaux et des forêts. Le manteau relaye cette idée via la présence du samauma vert, ce grand arbre symbole de la forêt amazonienne qui fait référence à un autre titre donné à NSdN, à savoir la reine de l'Amazonie.

Bien que la Basilique accueillait des milliers de personnes, le silence s'est établi au moment où les lumières se sont éteintes et que la musique a commencé. Plusieurs pèlerins préparaient leurs téléphones portables pour enregistrer l'entrée de la Sainte dans la Basilique. Lorsque les portes se sont ouvertes et qu'elle est finalement apparue, de nombreuses personnes ont commencé à pleurer en la voyant alors que d'autres s'écriaient "viva la mère de Jésus", "viva notre mère". C'est alors que j'ai pu confirmer ce dont beaucoup m'avaient préalablement fait part : il y avait une grande « émotion » au Círio, et elle était bien visible chez tous les participants, enfants comme personnes âgées ou adultes. Tous avaient attendu le moment de voir la Sainte revêtue de son nouveau manteau.

C'est le lendemain suivant la remise du manteau que le pèlerinage de la Sainte commence. La statue NSdN est placée sur une voiture ouverte qui quitte la basilique de Nazaré, à Belém, en direction de la ville voisine d'Ananindeua. Pendant son voyage, la NSdN reçoit plusieurs hommages. Les gens décoorent leurs maisons, préparent des feux d'artifice, lancent des fleurs, chantent (Figure 4.4). Il existe même une application téléphonique où les fidèles peuvent suivre l'itinéraire de la Sainte pour savoir exactement quand elle passera près de leur maison ou de leur lieu de travail puisqu'au moment où la Sainte passe, tout s'arrête pour la voir et la saluer.



Figure 4.4 Façade d'un immeuble, Círio 2019 © Maria L S Rita

Après son arrivée dans la municipalité d'Ananindeua, la statue passe la nuit dans l'église principale de la ville. Le lendemain, à six heures du matin, on l'amène au port d'Icoaraci, où commence son pèlerinage fluvial. Ce pèlerinage a été créé en 1986 par Carlos Rocque, alors président de la Companhia Paraense do Turismo. Dans un premier temps, cette procession sur les rivières devait permettre aux riverains de rendre hommage à NSdN (Dossier Iphan, 2001). Mais l'intention de développer le tourisme religieux dans la région était déjà claire, et ce pèlerinage fluvial deviendrait un événement unique au Círio. De fait, ce pèlerinage est aujourd'hui devenu une attraction touristique majeure. La statue de la Sainte, placée sur la proue du navire de la Marine Guarnier Sampaio, traverse la baie de Guajara en route vers le port de Belém, escortée de centaines de bateaux, canots et yachts.

Ce pèlerinage fluvial fait état de la proximité et la relation entre les rivières et la Sainte. Lorsque le bateau de NSdN passe, beaucoup jettent des fleurs dans l'eau et prient la

Sainte. On ne peut nier le fort intérêt touristique pour l'événement, qui se manifeste d'une part dans la présence de pèlerins touristiques en quête d'une expérience de foi et d'autre part par la participation des touristes qui veulent en savoir plus sur cette tradition régionale bien ancrée qu'est le Círio de Nazaré.

4.2.4 12 octobre 2019 : *transladação* (transferência)

Une fois la statue arrivée au port de Belém, elle est accompagnée par des milliers de motards jusqu'à l'école Gentil Bittencourt, où elle sera exposée jusqu'au transfert du samedi suivant, à 18 heures. La *transladação* consiste en une procession retraçant à rebours l'itinéraire que la Sainte elle-même aurait emprunté lorsqu'elle a été retrouvée par Plácido. En fait, c'est précisément à l'école Gentil, située à quelques mètres de la basilique NSdN, que serait apparue la Sainte devant Plácido. Dans le mythe de la découverte de la statue de NSdN abordé au premier chapitre, il est dit qu'à un certain moment, le gouverneur aurait porté la statue au palais du gouvernement de l'époque, région de l'actuelle Cathédrale de Belém, et que cette statue aurait disparu pendant la nuit pour ensuite être retrouvée dans le même ruisseau où elle avait été découverte pour la première fois. Le transfert consiste donc à transporter la Sainte du collège vers la Cathédrale de Belém pour refaire, le lendemain, le chemin qu'elle aurait pris de retour vers la basilique de NSdN (Figure 4.5).



Figure 4.5 Itinéraire Trasladação © KD a Berlinda 2019

Lors du transfert de la statue, des milliers de pèlerins accompagnent la Sainte entre autres parce que ce pèlerinage a lieu en fin d'après-midi, lorsque la chaleur est un peu moins intense. De nombreux pèlerins préfèrent ce trajet à celui du Círio, prévu pour le lendemain matin. J'ai moi-même choisi de participer à une partie du parcours de la *trasladação*. Bien que celui-ci ne parcoure qu'une distance de 3,5 kilomètres, il aura fallu plus de cinq heures pour le terminer, à la fois à cause du grand nombre de pèlerins suivant la sainte et à cause des nombreux arrêts de la voiture qui transporte la Sainte, que tous veulent célébrer.

Leurs hommages consistent à lancer des fleurs pour les habitants, à entonner des chants pour quelques artistes, à organiser des feux d'artifice pour des institutions comme des banques, etc. Le parcours est jalonné de tous ceux qui attendent le passage de NSdN.

À certains endroits, des gradins sont érigés pour offrir aux touristes une vue privilégiée sur la procession. Même s'il fait nuit, la chaleur ressentie au coeur de la foule est intense. De nombreux bénévoles distribuent donc de l'eau au long du parcours. Beaucoup ne peuvent plus tenir debout et s'évanouissent parmi la foule. Lorsque cela se produit, quelques volontaires de la Croix-Rouge débarquent pour transporter la personne affectée et lui venir en aide.

En faisant le parcours avec les pèlerins, j'ai pu toucher à l'aspect sacrificiel de ce pèlerinage : marcher collés aux gens, dans cette chaleur, avec peu d'espace pour respirer n'est pas une expérience agréable, réellement fatigante. J'ai vu des gens de tous âges qui, en plus de marcher au coeur de la foule, transportaient des objets pour payer leurs promesses, pleuraient, étaient transportés par l'émotion, priaient, chantaient et aidaient les autres. Tout cela a confirmé que la dévotion s'exprime à travers le corps : un corps qui pleure, qui continue de marcher, qui chante, qui prie, qui souffre, qui produit des émotions partagées par d'autres corps, formant ainsi une marée de personnes.

Pour soulager la douleur physique des pèlerins en 2010, la Casa de Plácido a été fondée par le Père Silvio et son groupe. Les pèlerins arrivant au Círio de Nazaré se dirigent vers cette maison qui se trouve à quelques mètres de la basilique NSdN et reçoivent des soins médicaux, des massages, de la nourriture. Un espace est réservé pour ceux et celles qui veulent dormir ou avoir des soins spirituels comme l'écoute ou la confession²⁶. L'un des services les plus recherchés par les pèlerins est le lavement des pieds : après avoir marché pendant des heures ou des jours, les pèlerins se font laver les pieds par

²⁶ Pour en savoir plus sur la Casa de Plácido, José Maria Ramos (2020) dans sa thèse de doctorat a la Casa de Plácido comme terrain d'étude. Sa thèse apporte les témoignages des pèlerins qui ont fréquenté la Casa de Plácido et vise à analyser l'imaginaire social des fidèles de la Vierge de Nazareth.

des bénévoles de la Casa de Plácido. En plus de se laver les pieds, ils proposent des bandages et des massages pour apaiser les blessures causées par la longue marche.

Comme McGuire (2016) l'a décrit à propos des expériences corporelles vécues lors de certains rituels ou pratiques spirituelles, nous ne pouvons pas dissocier ces pratiques corporelles du pèlerinage. En marchant tous ensemble, partageant le vécu et les émotions de l'autre auquel on se lie si intimement, nous créons la mémoire collective du Círio, cette émotion dont plusieurs personnes, y compris Mãe Bêta, m'avaient parlé, comme nous le verrons d'ailleurs au prochain chapitre.



Figure 4.6 Círio 2019 © Maria L S Rita

Ce sacrifice témoigne de la relation entre ces pèlerins et la NSdN qui, à chaque instant du trajet, invoquent la Sainte en lui faisant diverses demandes, lui confiant toutes leurs souffrances, espoirs et rêves. C'est là un des aspects déjà signalés par Maués (1995) à propos du catholicisme populaire : la médiation entre les fidèles et les saints se fait via des images, ce qui explique l'importance donnée à la statue de *Nossa Senhora de Nazaré*. Cinq heures et demie plus tard, le cortège transportant la Sainte arrive enfin à destination, soit la cathédrale de Belém. Elle y restera jusqu'au lendemain où, après la

messe de six heures du matin, elle entreprendra son voyage de retour vers la Basilique dans la procession connue sous le nom de Círio.

4.2.5 13 octobre 2019 : le Círio de Nazaré

Bien que pour la *transladação* j'ai voulu vivre l'expérience du pèlerin dans la foule, le lendemain, épuisée, j'ai préféré participer au Círio comme observatrice. J'ai été invitée par une amie employée d'une banque à regarder Círio depuis les gradins installés devant son institution, réservée à certains employés et invités spéciaux. J'ai donc pu avoir une autre vision du pèlerinage de Círio.

Une des premières choses que j'ai pu observer est une nette différence entre ceux ayant la chance de fréquenter les gradins, soit parce qu'elles ont payé leur place, soit parce qu'elles travaillent pour les institutions et entreprises qui offrent ce privilège à leurs employés. Contrairement à ceux qui sont sur les trottoirs et qui attendent le passage de la voiture de la Sainte, nous avons pu nous asseoir, utiliser les toilettes, avoir un petit-déjeuner et de l'eau à notre disposition, en plus d'avoir une vue privilégiée sur le spectacle, ces gradins s'élevant à quelques mètres au-dessus du trottoir.

En attendant que NSdN passe, j'observais le flux ininterrompu de personnes traverser les rues. Après quelques heures d'attente, la *berlinda*²⁷ s'est approchée et tout le monde s'est mis à chanter, prier et formuler ses demandes à NSdN. Par la suite, nous avons aperçu la corde attachée à la voiture de la sainte. En réalité, nous ne voyons pas la corde elle-même, mais plutôt les gens tenter de peine et de misère de rester noués à l'autel jusqu'à la fin du pèlerinage.

²⁷ Une sorte de voiture vitrée où l'image du Saint est déposée.

Le professeur Emanuel Matos m'a expliqué que par le passé, lorsque les rues de la ville n'étaient pas encore pavées et que la statue de la vierge était transportée par une charrette à bœufs, elle restait souvent coincée dans la boue, Belém étant une ville où il pleut chaque jour, parfois plusieurs fois par jour. Pour éviter d'embourber la charrette de la Sainte, les organisateurs de Círio avaient décidé de placer une corde qui aiderait à tirer le chariot. Cette corde, bien qu'elle ne soit plus nécessaire aujourd'hui, est devenue un élément symbolique important du pèlerinage. À un certain moment dans l'histoire, les organisateurs ont tenté de retirer la corde du cortège. Ils ont rencontré tant de remontrances, surtout parce que la corde est directement reliée à la voiture et connecte donc les pèlerins à la Sainte, que l'arrangement a été conservé tel quel.

Juste derrière la corde, le grand groupe des "gardes de la Sainte" entoure la voiture où se trouve la statue de NSdN, empêchant quiconque de s'approcher, permettant ainsi de poursuivre le trajet sans interruption majeure. Juste derrière la *berlinda*, une immense foule continue de circuler. Pendant des heures et des heures, cette véritable rivière de gens bouge dans les rues. Certains prient, d'autres chantent, d'autres encore forment leurs demandes et remercient leur mère NSdN. Certains pèlerins portent des objets représentant leurs requêtes : des petites maisons pour ceux qui ont réussi à obtenir leur propre maison, des livres pour les nombreux jeunes ayant décroché leur place à l'université, etc. Ainsi, chaque marcheur apporte son histoire, sa demande ou son remerciement.

Lorsque la sainte arrive enfin à la basilique de NSdN, une messe est célébrée sur la place du sanctuaire qui fait face à la Basilique. Une foule de pèlerins reste pour la messe alors que d'autres, épuisés, cherchent un endroit pour s'asseoir, se reposer, s'abreuver et se remettre du pèlerinage. Ils peuvent enfin rentrer chez eux et vivre le banquet tant attendu de Círio, forts du sentiment d'une mission accomplie.

4.2.6 Le grand banquet

Comme nous l'avons vu dans le chapitre II, le point culminant de la dévotion religieuse amazonienne est la fête patronale, généralement tenue le jour de la fête du saint. En plus des célébrations religieuses, ces fêtes se caractérisent par le moment festif qui les entoure, abondant en nourritures et boissons. Pour notre NSdN, le grand banquet a lieu au moment du Círio, c'est-à-dire une fois la messe et les pèlerinages conclu. Deux plats traditionnels à base de manioc sont alors préparés : le *maniçoba* et le canard au *tucupi*.

La *maniçoba* est un mets à base de feuilles de manioc cuites pendant une semaine ou plus. En effet, une semaine avant Círio, leur odeur tout à fait spéciale commence à embaumer les rues de Belém. Quand j'ai demandé à mes collègues de quoi il s'agissait, ils m'ont expliqué qu'il s'agissait du *maniçoba* : « on commence à sentir Círio ». Le Círio a donc son odeur caractéristique. Le *tucupi*, pour sa part, est une sauce jaune provenant du jus du manioc qu'on utilise pour assaisonner le canard. Le manioc est non seulement la base de ces deux plats régionaux de Pará, mais aussi la base alimentaire pour toute la région. Déjà cultivé par les peuples autochtones avant la colonisation, le manioc est un tubercule très riche en amidon, facile à cultiver et pouvant être utilisé de diverses manières : comme farine, en boisson, en tant que condiment, etc.

Sur la table préparée à l'occasion du Círio, aucun ingrédient ni aliment typique de la région n'est absent : l'*açaí*, le *cupuacau*, le *bacuri*, le *pirarucu* et la *cachaça* au *jambu*, une liqueur à base de canne à sucre et de manioc. Chaque famille s'organise différemment pour se retrouver lors du déjeuner de Círio : certains invitent des amis, des voisins et des parents vivant dans d'autres villes. L'important est de vivre ce moment entre amis et en famille.

Comme je l'ai mentionné plus tôt à propos de la fraternité "confraternisassions" qui est propre à la neuvaine, on parle alors un peu de tout : des expériences vécues pendant la pérégrination, de l'émotion de voir NSdN, des détails de son manteau en comparaison

avec les années précédentes, plus belles ou plus pauvres, du nombre de personnes présentes au pèlerinage, de la difficulté à trouver quelqu'un, des émotions ressenties, du bon goût du canard, du délice qu'est le *maniçoba*, du fait que NSdN est vraiment la mère. Ce mélange conversationnel qui ne distingue pas le religieux du reste est encore une fois présent. Tout est vécu sans différence quant à son importance, tout doit être partagé et coexister, et c'est précisément l'ensemble de ces éléments qui constituent Círio : la neuvaine, la messe, les pèlerinages et le banquet.

Dans ce chapitre, j'ai décrit les deux pèlerinages de manière plus générale ainsi que les changements qu'ils ont connus lors des dernières années. J'ai également évoqué ma propre participation à ces pèlerinages, qui se voulait un exercice d'observation participante me permettant de mieux comprendre l'expérience puis de la décrire. Dans le prochain chapitre, cependant, mon expérience participative au pèlerinage à Sainte-Anne et au Círio passera par le regard de deux femmes déjà mentionnées, Anne-Marie et Mãe Bête. Si certains éléments qu'elles évoquent sont présents dans ce chapitre, ils sont maintenant rapportés depuis un point de vue différent, à savoir leurs propres souvenirs et expériences.

CHAPITRE V

PÈLERINAGES AU FÉMININ

Le Círio de Nazaré et le pèlerinage à Sainte-Anne-de-Beaupré sont bien plus qu'un simple engagement religieux annuel. Comme présenté au chapitre IV, ces deux pèlerinages représentent un espace social, politique et identitaire qui construit les mémoires collectives et individuelles des participants et des sociétés où ils sont implantés, soit le Québec et l'Amazonie brésilienne. Dans ce chapitre, j'aborderai donc les différentes significations et interprétations des pèlerinages catholiques de Sainte-Anne et Círio de Nazaré telles que vécues respectivement par Anne-Marie et Mãe Bête, deux femmes dont les origines et traditions renvoient à des cosmologies et des traditions non occidentales, et ce, même si elles prennent régulièrement part à des pèlerinages catholiques depuis leur enfance.

Dans un premier temps, Anne-Marie et Mãe Bête évoquent des souvenirs de leurs pèlerinages, souvenirs qui remontent à plus de cinquante ans, ainsi que les changements qu'elles ont vus advenir au cours des années. Par ailleurs, j'évoque les éléments qui font des pèlerinages une composante de leurs identités, qu'elles soient individuelles ou collectives. Ces éléments se manifesteront notamment lors de la neuvaine et la soirée de clôture.

Dans un second temps, je présenterai les relations entre Anne-Marie et Sainte-Anne puis entre Mãe Bête et NSdN, ainsi que des moments vécus lors de leurs pèlerinages, par exemple le processus de conversion de Mãe Bête alors qu'elle participait au Círio. Les différents noms donnés à la vierge et à Sainte-Anne sont également présentés dans

cette section, notamment parce qu'ils témoignent de la relation entre ces femmes et les femmes sacrées.

Enfin, j'exposerai le côté féminin de ces pèlerinages à travers des images des représentations des femmes présentes dans la basilique de Sainte-Anne et celle de *Nossa Senhora de Nazaré* pour mettre en évidence la présence des femmes dans ces lieux de culte et leur redonner leur importance dans l'histoire du christianisme. En outre, comme je l'ai mentionné dans le premier chapitre, les femmes issues des cultures innue et afro-brésilienne tiennent le rôle central de transmettrices de la culture et éducatrices des enfants et des membres de leur communauté, là même où le catholicisme les relègue souvent au second plan (Roy, 1990).

5.1 Pèlerinages : mémoire et identités

5.1.1 Anne-Marie : des canots et des tentes

La participation des membres des communautés innues au pèlerinage de Sainte-Anne est bien connue et a d'ailleurs été documentée par Marie de l'Incarnation (1599-1672). Denis Gagnon (2003) et Julie Rodrigue (2001) ont fait porter leur recherche sur la participation innue au pèlerinage de Sainte-Anne. En effet, le pèlerinage à Sainte-Anne est une tradition vieille de plus de 300 ans parmi les familles des communautés de la Côte-Nord. Anne-Marie Labelle, Innue de la communauté d'Uashat mak Mani-Utenam, n'échappe pas à la tradition : elle participe aux pèlerinages à Sainte-Anne depuis son enfance. Cette *kukum*²⁸ de quatre-vingt-quatre ans, très sympathique et souriante, est malheureusement décédée au début de l'année 2020. Elle a fait son dernier pèlerinage

²⁸ "Grand-mère" en langue innue.

en 2019. Anne-Marie avait alors quitté Sept-Îles pour Sainte-Anne le 16 juillet 2019. Elle s'y est rendue avec sa fille, Marylou, ainsi que le groupe des aînés de Sept-Îles. Chaque voyage est organisé par le conseil de bande d'Uashat, qui embauche une personne responsable de trouver d'autres bénévoles aptes à accompagner les aînés tout au long du pèlerinage. Souvent, ces aides sont des jeunes de la communauté qui voient ce voyage comme une occasion d'avoir un emploi d'été.

Selon Anne-Marie, beaucoup a changé au cours des dix dernières années, comme elle l'a souligné à au moins deux reprises lors de son témoignage : « il y a beaucoup moins de monde maintenant » pour participer au pèlerinage. Cette baisse de participation des pèlerins innus avait déjà été signalée par Rodrigue en 2001 :

Au sujet de la fréquentation du site de Beaupré, nous voulions savoir si le nombre de participants innu était en augmentation, comme cela semble le cas chez l'ensemble des pèlerins qui fréquentent ce site. La plupart nous ont répondu qu'il y avait de moins en moins d'autochtones qui participaient au pèlerinage d'année en année, mais qu'ils étaient encore plusieurs à juger le voyage important. (Rodrigue, 2001, p. 52)

En 2019, un seul autobus transportant une vingtaine d'aînés et leurs accompagnateurs personnels a fait le voyage depuis Sept-Îles. Selon Anne-Marie, la situation était bien différente « dans le temps²⁹ [où] on avait dix, onze autobus qui accompagnaient tous les 16 ou 28 juillet, pendant la neuvaine, pour les différentes communautés ». Cette diminution du nombre de participants est un phénomène touchant non seulement les Innus et les autochtones, mais aussi tous les groupes, mis à part les nouveaux arrivants latino-américains, comme je l'ai mentionné au chapitre IV.

Un autre changement concerne l'hébergement. « Dans le temps », Anne-Marie remarquait de grandes tentes montées sur le terrain de camping adjacent à la Basilique.

²⁹ Il est toujours difficile de définir des dates exactes dans les traditions orales, comme cela a été expliqué par Vincent (1982).

En 2019, il y avait encore des familles pour camper sur le terrain au bord du fleuve, sans tente toutefois : elles étaient plutôt venues avec leurs roulottes. Les aînés d'Uashat ont été logés dans des motels à proximité de la Basilique. Chacun avait sa propre chambre, cuisine et parfois même petit salon, comme c'était le cas pour Anne-Marie.

C'est dans la chambre de ce motel que j'ai rencontré Anne-Marie et sa fille, Marylou. J'avais déjà vu Anne-Marie et sa fille lors de la neuvaine : tous les jours, vers 15 heures 30, Marylou accompagnait sa mère à la Basilique. Toutes deux arrivaient pour la messe de quatre heures suivie du chapelet et de la prédiction de la neuvaine par le cardinal Gérald Cyprien Lacroix, archevêque de Québec. La journée se terminait par la marche aux flambeaux dans l'esplanade de la Basilique³⁰. Depuis le début de l'événement, soit le 16 juillet, et comme tous les aînés de la communauté, elles n'ont manqué aucune journée de la neuvaine.

Anne-Marie m'a raconté ses souvenirs du pèlerinage à Sainte-Anne :

Avant, c'étaient nos grands-parents qui venaient en canot de Sept-Îles à Québec... Dans le temps, ça fait longtemps, mais je me rappelle toujours : de Sept-Îles à Sainte-Anne (en canot), je ne sais pas combien de temps... aujourd'hui, on vient en auto, autobus, mais je trouve qu'il y a moins de monde que les années passées... On venait avec ma mère, mon père dans le temps, en autobus... chaque année, mon mari faisait l'organisateur pour les autobus, mais après le décès de mon mari, on n'a pas pu continuer, nous autres, et puis c'était une autre dame qui a continué à faire ça (organiser les autobus)... Et avant ça, c'était des tentes que nous avions, ce n'était pas des roulottes. Aujourd'hui, maintenant, c'est les roulottes et les motels, pis dans le temps de mon mari, c'était des tentes qu'on faisait installer sur le terrain de camping. On était beaucoup de familles avec des enfants et des petits-enfants. On avait dix, onze autobus qui venaient tous les ans du 16 au 28 juillet, pendant la neuvaine, des différents. Je suis d'Uashat mak Mani-Utenam, à Sept-Îles nous autres, et pis y'en avait de Natashquan, Mingan, La Romaine, Schefferville, toute [sic] le monde venait en autobus pour descendre à Sept-Îles, de Schefferville en train, venait en train pour descendre à Sept-Îles, mêmes les Naskapis et les Montagnais de Schefferville [...] Mais aujourd'hui, ce n'est pas la même chose, aujourd'hui il y a madame Louise qui s'occupe de nous

³⁰ Voir annexe I avec la programmation de la neuvaine 2019.

autres, des aînés, on a un autobus qui voyage, on dort dans le motel, c'est plus confortable et moi j'ai l'apnée du sommeil, il faut de l'électricité. (Anne-Marie Labelle, 25 juillet 2019, Sainte-Anne)

Le nouvel aménagement des motels permet à certains aînés qui ont des problèmes de santé, comme Anne-Marie qui souffre de l'apnée du sommeil, de continuer à assister aux pèlerinages. D'ailleurs, une place pour les malades et les personnes à mobilité réduite est réservée à l'avant de la nef pour la durée des célébrations. Ils sont toujours accompagnés par des bénévoles et sont les premiers à sortir de l'autobus pour la procession finale. Marylou accompagne donc sa mère en fauteuil roulant jusqu'à l'entrée de la Basilique. De là, une bénévole prend le relais et conduit Anne-Marie jusqu'à la place réservée aux personnes en fauteuil roulant.

Les pèlerinages à Sainte-Anne étaient pour la famille d'Anne-Marie non seulement religieux, comme Anne-Marie nous l'a raconté, mais aussi une source de revenus pour son mari qui organisait les autobus pour les communautés de la Côte-Nord. Sa fille Marylou m'a expliqué que son père faisait du profit en organisant les excursions à Sainte-Anne. Elle se souvient elle-même que parfois, lorsqu'elle était plus jeune, elle profitait de cette période et du voyage à Sainte-Anne pour travailler à la récolte de fraises sur l'Île d'Orléans voisine.

En fait, les pèlerins ne passent pas leurs journées entières à prier dans le sanctuaire. Plusieurs en profitent pour magasiner, comme nous l'a spécifié Florence à l'occasion d'une des célébrations de la neuvaine. On lui avait demandé comment elle passait ses journées, ce à quoi elle a répondu : « Je regarde la télévision des fois, des fois on s'en va magasiner, mais pas longtemps, il faut qu'on soit ici pour la messe, les célébrations et les soirées, les témoignages » (Florence Fontaine, 22 juillet, Sainte-Anne-de-Beaupré). Anne-Marie et Marylou ont également partagé que, certains jours, elles allaient au restaurant, recevaient des membres de leur famille vivant à Québec et que,

pour célébrer l'anniversaire d'Anne-Marie qui tombait sur un jour de neuvaine, elles allaient passer l'après-midi au casino.

Les jours passés à Sainte-Anne sont en fait considérés comme des vacances puisqu'ils font partie de la période estivale : « Oui, oui, [on vient] tous les ans, ça tombe pendant les vacances » (Anne-Marie, 2019). En fait, Anne-Marie m'a confié qu'après le voyage à Sainte-Anne, eux, les aînés de la communauté, allaient directement à la rivière Moisie, où la réunion annuelle de la communauté avait lieu. Ensuite, « les vacances [étaient] finies » (Anne-Marie, 2019). Il n'y avait pas de distinction entre le religieux, le récréatif et le culturel, ni entre le voyage à Sainte-Anne et la rencontre avec les aînés.

Un autre point important évoqué par Anne-Marie concerne les petits-enfants, qui accompagnent généralement leurs grands-parents ou parents. En effet, il y a une grande présence d'enfants autochtones dans le sanctuaire. Si les adolescents et les jeunes sont moins nombreux, il n'est pas rare de voir un petit-fils pousser le fauteuil roulant d'un de ses grands-parents. Anne-Marie elle-même raconte que sa fille a commencé à venir à Sainte-Anne dès l'âge de deux ans, elle qui a maintenant 48 ans. M'intéressant à cette question, j'ai demandé à Marylou si elle continuait à fréquenter le pèlerinage chaque année. Elle m'a confié qu'elle n'était pas venue les années suivant la mort de son père, car ce voyage lui faisait beaucoup penser à lui, lui remémorant leur souvenir familial. Plusieurs années sont donc passées sans qu'elle ne vienne à Sainte-Anne. En 2019, toutefois, sa mère n'était pas en bonne santé et elle a décidé de l'accompagner. Sa sœur, également présente, a déclaré qu'elle était venue fêter l'anniversaire de sa mère.

Le souvenir des événements vécus étant enfant semble rester dans la mémoire des adultes ou des personnes âgées, comme c'est le cas pour Anne-Marie. Elle se rappelle être venue en canot enfant et avoir vu la tente érigée sur le terrain de camping de la Basilique. Ces souvenirs construisent la mémoire collective comme individuelle de ces pèlerinages, individuellement parce qu'ils font partie de l'histoire d'Anne-Marie et de

sa famille, et collectivement parce qu'ils sont liés à une tradition de la communauté innue, à savoir les rencontres printanières au bord de la rivière.

Selon Wall (2009), qui étudie le pèlerinage autochtone du lac Sainte-Anne dans le nord de l'Alberta, les rencontres d'été entre autochtones ont pris une autre forme, soit celle du pèlerinage. On peut en déduire que le pèlerinage innu à Sainte-Anne est l'actualisation des traditions dans un contexte de colonisation. Nous verrons d'ailleurs, dans la prochaine section, de quelle manière la tradition et l'identité innues se manifestent, tout particulièrement le jour de la fête de Sainte-Anne.

5.1.2 Le 26 juillet : fête et identités

Le moment le plus attendu pour Anne-Marie, comme pour tous les Innus d'ailleurs, est sans doute la messe du 26 juillet. Elle est célébrée en langue innue depuis plus de vingt ans et s'avère le seul moment où les prières et chants sont tenus dans leur langue maternelle. Le prêtre Gérard Tsatselam, qui a célébré la messe de 2019, est un missionnaire camerounais qui a déménagé dans la région de la Côte-Nord en 2012³¹. Tout comme celle récitée en innu le jour de la fête de Sainte-Anne, d'autres messes sont célébrées dans d'autres langues telles que l'italien et l'espagnol. En effet, de nombreux pèlerins sont des immigrants qui, même après de nombreuses années au Canada, comme c'est le cas pour les Italiens, préfèrent prier dans leur langue maternelle.

La langue fait sans aucun doute partie intégrante de l'identité de chaque peuple et le fait que la messe soit célébrée en innu démontre que la présence de cette communauté est assidue et notoire lors du pèlerinage de Sainte-Anne. De nombreuses autres

³¹ Pour en savoir plus sur les prêtres africains en mission sur la Côte-Nord, voir le reportage d'ICI Côte-Nord « Tshimait : des prêtres africains au cœur des communautés innues » disponible sur : <https://ici.radio-canada.ca/nouvelle/1351950/eglise-premieres-nations-autochtones-mingan-religion-ekuanitshit>.

communautés autochtones sont présentes, notamment les Mohawks, les Atikamekw et les Cris. Seuls les Innus peuvent toutefois suivre la messe dans leur propre langue, ce qui est sans aucun doute dû aux efforts des prêtres missionnaires qui veillent à apprendre la langue innue dans les communautés où ils se trouvent.

Un autre moment important de la fête est le dîner suivant la messe du 26 juillet. Il s'agit de la dernière occasion de se retrouver avant les préparatifs du retour. Avant ce repas, et tel que Rodrigue l'a documenté :

Le 26 juillet, plusieurs contribuent à la préparation du grand festin. Non seulement ceux et celles qui travaillent à l'organisation des activités cuisinent, mais également tous les autres qui veulent y ajouter un mets. On se dépêche, car le repas est tout de même long à préparer. Outardes, caribous, saumons, salades, bannique, desserts et plusieurs autres mets sont au menu. (Rodrigue, 2001, p. 68)

Dîner ensemble constitue un moment très important du pèlerinage, même s'il est de nos jours devenu bien différent. Marylou me disait qu'en 2019, chaque famille avait reçu les ingrédients nécessaires pour préparer le repas, que chacun a cuisiné pour soi. Pour l'occasion, chaque aîné a reçu un gros saumon de la rivière Moisie, qui coule sur la Côte-Nord. Louissette, l'organisatrice de la distribution des ingrédients et de la gestion du voyage, avait apporté les saumons congelés qui allaient ensuite être distribués à chacun. Anne-Marie était alors très fière de pouvoir parler de son territoire, expliquant à quel point la rivière Moisie fourmillait de saumon. J'ai noté chez Anne-Marie une grande joie et une réelle fierté lorsqu'elle parlait de la pêche. Pour elle, c'était comme pouvoir apporter une partie de son territoire à Sainte-Anne. Il convient de se rappeler que la pêche est, dans les traditions innues, une activité pratiquée par les femmes alors que la chasse est plutôt réservée aux hommes (Savard, 2005). En outre, la rivière Moisie représente une lutte pour les droits ancestraux des Innus d'Uashat mak Mani-Utenam qu'on a, des années durant, empêchés de pêcher librement. Ce n'est qu'en 2003 qu'un accord entre les Innus et la Société de la faune et des parcs du Québec a été conclu. Cette période reste d'ailleurs connue comme la « guerre du saumon » (Rondon, 2013).

En fait, chaque communauté innue est très fière de sa participation à la neuvaine et au pèlerinage. Tout au long de la semaine, chaque communauté présente une bannière à son nom, qu'elle expose dans la Basilique. En soirée, au moment de la marche aux flambeaux, les diverses communautés défilent avec leur bannière.



Figure 5.1 Bannière de la communauté de la Romaine © Maria L. S. Rita

En m'entretenant avec Anne-Marie, j'ai pu constater qu'elle considère ce pèlerinage à Sainte-Anne comme une activité récurrente dans son agenda annuel. Considérer ce pèlerinage en regard du concept de « *larger histories* » proposé par Coleman (2015) m'a permis l'ouverture d'esprit nécessaire pour mieux comprendre les différentes significations de ce voyage pour Anne-Marie. Elle le vit d'abord en tant que pèlerine-pèlerine, surtout au moment de la messe, la récitation du chapelet, la marche aux flambeaux, etc. Ces événements sont spéciaux et elle n'en a manqué aucun. De plus,

chaque jour, lorsqu'elle entrait dans la Basilique, elle faisait d'abord ses prières devant la grande statue de Sainte-Anne, moment toujours très solennel et silencieux.



Figure 5.2 Marche aux flambeaux 2019- Marylou et Anne-Marie © Maria L.S.Rita

La deuxième signification qu'on peut relever dans l'expérience d'Anne-Marie concerne la pèlerine-touriste. Elle ne s'est pas privée, lors de la neuvaine, de petites sorties au restaurant et au casino ainsi que de retrouvailles en famille. Cependant, cela ne signifie pas qu'elle pratique le tourisme spirituel tel que défini par Cardenas (2010). En effet, son objectif demeure le pèlerinage, et sa présence à la neuvaine est de fait assidue. Comme madame Florence l'a souligné dans son propre témoignage, « il faut qu'on soit ici pour la messe, les célébrations et les soirées ici, les témoignages » (Florence Fontaine, 22 juillet, Sainte-Anne-de-Beaupré). Le terme « il faut que » indique que ces moments de prières pendant la neuvaine ne sont pas négociables. Pendant la journée, cependant, et tant que les célébrations n'ont pas commencé, les activités de loisirs et le magasinage sont fréquents.

Enfin, le dernier et troisième aspect concerne la pèlerine-migrant. Je peux dire que le terme « migrant » est dans cette étude compris dans son sens symbolique. Le terme « migrant » ne convient en effet pas à un membre des Premières Nations : même s'ils sont souvent traités comme des étrangers, ceux-ci se trouvent sur leur propre territoire. J'utilise le mot « migrant » en référence à un retour vers un lieu unique qui rappelle de nombreux souvenirs affectifs et qui remémore certainement les manières de faire et d'être sur le territoire. Comme nous l'avons vu précédemment au sujet des traditions innues, qui se fondent sur le nomadisme, ces voyages estivaux servent des rencontres entre communautés, familles et aînés via le pèlerinage.

D'un autre côté, la réactualisation de ces souvenirs et la fréquentation des pèlerinages sont de plus en plus susceptibles de disparaître puisque, comme nous l'avons vu, le nombre des participants diminue année après année. Même si beaucoup de jeunes et d'adultes continuent de joindre le pèlerinage pour accompagner leurs aînés, comme c'est le cas de Marylou, il est difficile de prédire si cette nouvelle génération poursuivra sa participation une fois les aînés décédés. Il s'agit là d'une question à considérer dans les études futures, surtout en envisageant un renouveau et un retour des jeunes autochtones vers leurs traditions rituelles (Jérôme, 2010 ; Labrecque, 2015).

5.1.3 Mãe Bêta : l'émotion et les jouets de « *miriti*³² »

Elisabete Pantoja, familièrement nommée Mãe Bêta, est née dans un *quilombo*³³ de la municipalité d'Acará, dans l'État du Pará. Sa famille a déménagé dans la ville de Belém

³² Le *miriti* provient du palmier *miriti* (ou *buriti*), qui pousse dans la plaine inondable. Sa fibre, considérée comme le « polystyrène naturel » d'Amazonie, est très utilisée dans la fabrication d'objets artisanaux comme les jouets ou les poupées pour enfants.

³³ Endroit caché des bois ou des forêts qui servait d'abri aux esclaves ayant réussi à échapper à leurs « propriétaires ». Beaucoup de ces lieux sont devenus, après l'abolition des esclaves, des communautés où les traditions africaines étaient maintenues en vie par des descendants d'esclaves.

alors qu'elle n'avait que huit ans. Les problèmes de santé de sa mère l'ont amenée à fréquenter Belém, où elle était soignée par un « père de saint³⁴ ». Mãe Bêta a déclaré que sa mère se rétablissait alors qu'elle était à Belém, mais retombait malade de retour au *quilombo*. Afin de s'épargner les allées et venues, son père décida de déménager avec toute la famille. Même si la famille tenait un kiosque de vente à Vero Peso, un grand marché public à Belém, où ils vendaient des fruits, des noix et des aliments typiques de la région, Mãe Bêta m'a confié qu'ils menaient une vie très simple et qu'elle travaillait comme femme de ménage depuis son adolescence pour aider sa famille.

Pour cette raison, ses souvenirs liés à Círio la ramènent en enfance, plus précisément à ses huit ans, moment où elle a déménagé à Belém et a commencé à participer au Círio. Toutes les années suivantes l'ont vue participer au pèlerinage, excepté trois d'entre elles, où elle a connu une perte de foi. J'aborderai ce moment de sa vie dans le prochain sous-chapitre, où il sera question de l'expérience spirituelle. D'ores et déjà, Mãe Bêta m'explique :

Ma participation au Círio est depuis que je suis enfant, et j'ai vu ce mouvement grandir et grandir chaque année, c'est une monstruosité, le Círio de Nazaré est la plus grande procession du monde... Quand j'étais petite, j'y allais parfois, mais quand nous sommes enfant, quand nous sommes jeunes, il n'y avait pas la foi, même les jeunes habitués à l'intérieur de l'église vont juste pour regarder ... parce qu'ils pensent que c'est beau, tout ça, une admiration, les petits jouets qui sont de *miriti*, alors on était contents quand on avait un ballon, un tout petit cadeau qui était acheté ce jour-là. *Nossa Senhora de Nazaré* avait une grande signification pour nous, mais tout comme un enfant et même à quinze, seize ans, je trouvais que c'était beau, j'étais émue, mais ce n'est pas la reconnaissance que j'ai aujourd'hui. [notre traduction] (Mãe Bêta, 29 octobre 2019, Belém)

³⁴ « Père de saint » est le masculin de « mère de sainte », soit la prêtre(esse) ou chef(fe) d'une communauté dans le candomblé.



Figure 5.3 Jouets de Miriti ©Maria L. S. Rita

Tout comme pour Anne-Marie à Sainte-Anne, le Círio ramène Mãe Bêta à ses souvenirs d'enfance et d'adolescence, par exemple à travers les jouets *miriti*, typiques de cette période de l'année. Certains chercheurs (Alves, 2005; Maués, 2016) définissent même le Círio comme le Noël des Paraenses, celui-ci représentant un important moment de réunion familiale que personne ne peut manquer et où les jouets *miriti* sont offerts aux enfants. En fait, pendant la période du Círio, de nombreuses personnes originaires du Pará vivant dans d'autres États ou pays insistent pour retourner à Belém et vivre ce moment en famille, comme évoqué au chapitre IV.

Dans le discours de Mãe Bêta, on observe une différence entre sa participation à l'événement en tant qu'enfant et adulte. Comme elle l'a souligné, cette fête où tout est

« beau » étant enfant devient un choix participatif à l'âge adulte. Mãe Bêta laisse la liberté à ses filles de suivre leur propre chemin de foi. Comme Anne-Marie, elle a toujours emmené ses filles à Círio pour dès leur plus jeune âge leur « enseigner la foi » :

J'ai six filles, trois sont miennes avec mon mari, trois autres que j'ai élevées³⁵ et elles sont toutes très fidèles. Je leur ai appris à avoir la foi pour croire qu'il y en a (quelque chose) ... Maintenant, chacune en tant qu'adulte voulait prendre d'autres dénominations religieuses, mais nous sommes là avec des chemins ouverts, mais je leur ai appris, je les ai guidées, je les ai emmenées au Círio pour voir les images. J'ai une fille qui suit, certaines qui regardent à la télévision parce qu'elles ne peuvent pas y aller, mais toujours suivre avec cette foi parce qu'elle nous fortifie, comme je dis que Dieu est dans toutes les religions, ce sont des cultes différents pour lui, mais il est partout et je crois en ce Dieu. [notre traduction] (Mãe Bêta, 29 octobre 2020, Belém)

À l'instar de Sainte-Anne, la participation des enfants est très importante au Círio de Nazaré. Lors de la procession, il n'est pas rare de voir des parents accompagnés de leurs enfants déguisés en anges soit pour payer une promesse, soit parce qu'ils sont nés avec un problème de santé dont ils ont obtenu guérison, soit à cause de difficultés vécues pendant la grossesse. Dans tous les cas, les parents attribuent toujours la bonne santé de leurs enfants à une grâce obtenue de la *Nossa Senhora de Nazaré*. Comme pour Mãe Bêta et ses filles, les enfants participent au Círio tout comme ils participent à toute autre fête traditionnelle et culturelle du Pará, la *festa junina*³⁶ ou le carnaval³⁷ par exemple. Cependant, cette participation ne sert pas toujours des raisons religieuses. Je me

³⁵ Le terme "filles de la création" signifie que Mãe Bêta les a élevées sans les avoir adoptées légalement et officiellement.

³⁶ La *festa junina* est célébrée à travers le Brésil au mois de juin. Cette fête se caractérise par ses plats, ses boissons, ses vêtements et ses danses typiques de la période hivernale brésilienne.

³⁷ Le carnaval est la fête la plus populaire au Brésil. Elle est connue dans le monde entier, notamment grâce au carnaval de Rio de Janeiro. Cette fête a lieu la fin de semaine précédant le mercredi des Cendres et se caractérise notamment par le fait que ses participants sont invités à se déguiser. Roberto da Matta (1979) a défini le carnaval "non seulement comme une fête, mais comme un rituel, qui exprime une inversion des rôles".

souviens d'une grand-mère qui m'avait confié que son fils, qui ne pratiquait aucune religion, insistait pour emmener ses enfants à la procession du Círio et ainsi leur permettre d'expérimenter « l'émotion » du Círio dès l'enfance.

Par ailleurs, pendant la période de la neuvaine du Círio, de nombreuses écoles, qu'elles soient catholiques, privées ou publiques, tiennent des activités liées au Círio comme des concours de poésie, des exposés ou des représentations théâtrales et musicales. Le Círio est ainsi un événement récurrent dans le calendrier social comme scolaire.

C'est dire que le Círio est véritablement un événement que tous les citoyens, quelle que soit leur religion, vivent depuis l'enfance, que ce soit à l'école, avec leur famille ou au travail. Tout comme l'image de la Sainte visite les écoles durant la semaine de la fête du Círio, elle passe également dans des bâtiments publics tels que le ministère du Travail, la mairie, la Banque d'État et les hôpitaux. Quiconque se trouve à Belém dans les semaines suivant le Círio ne peut ignorer cette fête, qui ne passe pour le moins pas inaperçue.

La neuvaine constitue un élément très important du pèlerinage de Círio. Il s'agit d'un moyen pour les pèlerins de se préparer à la grande fête, comme nous l'avons expliqué au chapitre précédent. Mãe Bêta participe elle aussi à la neuvaine avec ses voisins :

Regardez ici à la maison, c'est une maison d'origine africaine, candomblé Angola, mais elle [la Sainte] vient toujours, car il y a NSdN pèlerine... Ici, dans la rue, elle vient et toute la communauté vient chez moi et nous disons le chapelet. Je réponds, on discute ensemble... ils parlent de certaines choses du christianisme et je parle aussi de la nôtre [religion]. Je dis que nous adorons un seul Dieu, je dis que celui qu'ils appellent Dieu tout-puissant créateur du monde, tu comprends, celle-ci est supérieure, personne n'est plus grand, ni la terre ni les eaux ne sont plus grandes que lui, il est plus grand ... quand elle vient ici [la Sainte] et je la reçois parce que c'est une communauté, alors je ne dirai pas non... nous faisons de petits gâteaux, servons un café, une boisson gazeuse, disons sa prière, tout le monde est le bienvenu... (Mãe Bêta, 29 octobre 2020, Belém)

Pour Mãe Bête, ce moment de prière et de visite de l'image de NSdN est aussi l'occasion de parler de sa propre religion. Comme avancé au deuxième chapitre, il y a un grand manque d'informations et beaucoup de préjugés quant aux religions afro-brésiliennes au Brésil. C'est pourquoi il est important, pour Mãe Bête, de recevoir des invités à qui expliquer comment elle vit sa religion et ses cultes. En ce sens, quand Mãe Bête m'a demandé en fin d'entrevue quel cours je suivais et que j'ai répondu qu'il s'agissait des sciences des religions, elle a rétorqué qu'elle « aim[ait] vraiment ça, parce que nous avons besoin de mieux connaître et étudier les différentes croyances pour mettre fin à tant de préjugés » (Mãe Bête, Belém, 2019).

En même temps, et tel que nous l'avons vu avec le catholicisme populaire, la présence d'éléments d'autres religions et rituels, comme la *pajelança cabocla*, est caractéristique et constitutive de la religiosité de cette région amazonienne, tout comme la participation de membres d'autres religions d'ailleurs, par exemple Mãe Bête elle-même. Je traiterai de cette question plus en détail dans le sous-chapitre suivant.

5.1.4 Le Círio : fête et identités

La fête du Círio est liée à l'identité Paraense. À son occasion, toute la ville de Belém s'apprête à accueillir la Sainte Pèlerine qui déambulera dans les rues et les quartiers. Cette préparation à Círio se fait à la fois dans la sphère publique via l'aménagement et la décoration des rues ainsi que la mise en place d'arcades sur le chemin de pèlerinage, à la fois dans la sphère privée, comme le raconte Mãe Bête :

Alors, permettez-moi de revenir à vous [à propos de la préparation à Círio] ... Nous achetons de nouveaux vêtements, généralement, nous préparons des plats spéciaux, typiquement Paraense, comme la *maniçoba*, canard dans le *tucupi*. Nous dressons la table différente, cette journée est spéciale dans toutes les maisons. Même ici à la maison, on allume la bougie avec l'image de *Nossa Senhora*... Il y a toute une préparation, le cœur est déjà là, nous respirons déjà profondément en attendant ce moment du Círio de Nazaré, il y a cette préparation spirituelle ... Mais nous sommes comme ça, octobre émane déjà de foi, je suis avec mon petit cœur excité en attendant le moment de NSdN. [notre traduction] (Mãe Bête, 29 octobre 2020, Belém)

Cette préparation spirituelle n'implique pas seulement des prières pendant la neuvaine et le moment de la procession elle-même, mais a aussi ses aspects corporels et matériels comme l'achat et le port de nouveaux vêtements, la préparation de la nourriture, la décoration de la maison, etc. Pour comprendre Círio en tant qu'« expérience vécue » dans sa totalité, je ne peux faire abstraction de la préparation préalable à la journée de célébration : les odeurs de *maniçoba* dans les rues, les maisons décorées, la construction d'autels dans les garages, l'affiche de la Sainte dans tous les lieux publics ou privés, le trafic qui augmente dans la ville avec l'arrivée des pèlerins, les pèlerins eux-mêmes déambulant dans les rues, le grand magasinage des petites images de NSdN, de chapelets d'eau bénite et de gilets à l'image de la Sainte. Chaque pèlerin a son propre tee-shirt de NSdN. J'ai d'ailleurs reçu le mien d'un de mes amis qui m'a spécifié qu'il était très important de participer au Círio vêtu du tee-shirt de *Nossa Senhora de Nazaré*.

Impossible de rester indifférent à cet environnement et cette émotion qui s'installent. L'excitation dont fait mention Mãe Bêta est sans aucun doute l'attente qui se recrée chaque année avant ce moment privilégié avec NSdN, la Sainte, la mère, qui vient rendre visite à ses enfants. Ce pèlerinage et la fête du Círio embrasse toute la ville, l'État du Pará et chacun des Paraense, donnant ainsi l'impression qu'il n'y a pas de Pará sans Círio et pas d'octobre sans *Nossa Senhora de Nazaré*. Dans le sous-chapitre suivant, nous aborderons l'importance du lien personnel, intime et solidaire créé entre les femmes : d'Anne-Marie à Anne, entre Mãe Bêta et NSdN.

5.2 Pèlerinages : relation avec les femmes sacrées

Dans la tradition chrétienne, l'expérience du sacré se réalise à travers le dialogue de Dieu avec l'homme et la femme : depuis sa création, et selon l'Ancien Testament, Dieu adresse la parole à l'humanité soit directement, soit par l'intermédiaire de ses

prophètes (Ramos, 2008). L'apogée de ce dialogue entre Dieu et l'être humain est la venue de Jésus de Nazareth, fils de Dieu et Dieu lui-même. Dans la tradition chrétienne, la vie de Jésus est racontée dans les quatre évangiles, qui en grec signifient « bonnes nouvelles » et sont écrits par Marc, Matthieu, Luc et Jean. Très peu est dit sur Marie, mère de Jésus, et presque rien sur Anne, sa grand-mère. En fait, tout ce que nous savons d'Anne se trouve dans les apocryphes, des évangiles non reconnus par l'Église catholique. Même si Marie et Anne sont peu présentes dans les écrits officiels de l'Église catholique, c'est à travers la figure de Marie que les dévotions mariales sont données à voir, et ce, dès les débuts de la tradition chrétienne. Elles se matérialisent également par le dialogue constant de Marie avec ses fidèles.

5.2.1 Anne-Marie : prière et relation avec la grand-mère Sainte-Anne et Saint Kateri Tekakwitha

Dans le premier chapitre, nous avons vu que la création de pensionnats avait servi, entre autres, à l'évangélisation des enfants autochtones. Les premiers pensionnats furent établis aux Escoumins en 1852 puis, dix ans plus tard, en 1862 dans la réserve Betsiamites (Charest, 2019). Avec l'établissement de ces missions sur le territoire innu, il était plus facile pour les missionnaires d'entrer en contact avec les communautés innues et d'ainsi prêcher l'Évangile et convertir les Innus au christianisme. Anne-Marie, comme presque toute sa génération, a été baptisée bébé et a grandi dans les pratiques catholiques : aller à la messe le dimanche, prier, réciter le chapelet et faire le pèlerinage annuel à Sainte-Anne-de-Beaupré :

[...] je prie le soir avant de me coucher et le matin avant mon déjeuner. Je suis catholique, beaucoup, je prie les malades, je pense aux autres, mes petits-enfants qui sont à la mer à Sept-Îles, mes enfants qui sont à Sept-Îles. Je vais à la messe les dimanches ... chaque fois qu'on [sic] va à Québec on arrête dans l'Église pour aller prier, j'ai beaucoup de dévotion à [sic] Sainte-Anne. Quelquefois on vient en ville [et] on visite l'église, à Montréal à Kateri Tekakwitha (...) (Anne-Marie Labelle, 25 juillet 2019, Sainte-Anne-de-Beaupré)

La relation entre Anne-Marie et Sainte-Anne est vécue quotidiennement à travers les prières du matin et du soir. Cette relation se construit à travers des prières de confiance à Sainte-Anne pour ce qui est le plus cher à Anne-Marie : sa famille et ses petits-enfants. À cet égard, Doran (1989), qui a réalisé des entretiens avec les pèlerins de Sainte-Anne-de-Beaupré, met en évidence la relation étroite qui existe entre les fidèles et Sainte-Anne, déclarant que la relation avec la sainte s'opère de manière très concrète : il s'agit d'une relation avec quelqu'un qui reconnaît la spécificité de chaque personne (Doran, 1989, p. 225). Les demandes adressées à grand-mère Anne, la grande amie, la grande sœur ou simplement la bonne Sainte-Anne, sont toutes liées à des problèmes familiaux : la santé d'un oncle ou d'une tante, une demande de travail pour un fils ou un petit-fils, etc. Ces requêtes forment une dévotion construite en communauté plutôt qu'individuellement, les demandes étant collectives. De plus, selon l'auteure, une affinité se crée entre la bonne Sainte-Anne et ses fidèles, une relation de confiance, celle-ci étant une femme qui vivait au sein d'une famille, comme tout autre pèlerin, où elle tenait les rôles de mère, épouse et grand-mère.

C'est ce que l'on peut constater dans les prières d'Anne-Marie, qui confie ses petits-enfants à Sainte-Anne, eux qui se trouvent à la mer. Qui de mieux que la patronne des marins elle-même pour les protéger ? Elle prie pour et pense également aux malades de sa famille et de sa communauté. Cette nature collective revient dans les discours de toutes femmes rencontrées, c'est-à-dire que leurs demandes et prières sont faites non seulement pour la pieuse et sa famille, mais aussi pour le reste de la communauté et surtout les malades, comme Doran l'avait déjà souligné. Sainte-Anne est connue pour ses miracles de guérison : on sait qu'elle peut aider en cas de maladie, ce qui ajoute à la force du lien avec la Sainte.

Quand j'ai demandé à Anne-Marie si elle avait été gréée d'un miracle par Sainte-Anne dans sa vie, elle a répondu par la négative. Elle a cependant ajouté que d'autres

personnes ont vécu les miracles de Sainte-Anne et peuvent en témoigner, comme par exemple madame Florence lors de la neuvaine 2019 :

Je suis venue ici en action de grâce pour Sainte-Anne, car j'avais un fils qui, à l'âge de 12 ans, ils diagnostiquent [sic] qu'il y avait une maladie ... Le médecin de l'hôpital Sainte-Justine il me dit que j'allais perdre mon fils à 20 ans. J'étais découragée et j'étais en dépression. J'ai dit, moi j'ai un autre recours, j'ai demandé à la mère Sainte-Anne de demander à son petit-fils que je voulais que mon fils vive. Maintenant, mon fils a 52 ans et je suis fière qu'il est [sic] encore en vie. Moi et mon fils quelquefois nous chantons pour les funérailles, je suis fière de lui... (Florence Fontaine, 22 juillet, Sainte-Anne-de-Beaupré)³⁸

À travers ce témoignage, Sainte-Anne apparaît comme une véritable médiatrice. C'est elle qui demande à Jésus, son petit-fils, la guérison du fils de Florence. Une autre grande médiatrice entre le catholicisme et les peuples autochtones, d'ailleurs citée par Anne-Marie, est Kateri Tekakwitha. Cette jeune femme mohawk devenue orpheline à l'âge de quatre ans a choisi de ne pas se marier. Elle préférait se faire baptiser et se consacrer à la vie religieuse (Cyr, 2013). C'est ainsi qu'elle obtint le nom de Kateri, en l'honneur de Sainte-Catherine de Sienne. Trois ans après son arrivée à la Mission Saint-François Xavier à Kahnawake, elle décède au jeune âge de vingt-quatre ans. Sa béatification par le pape Jean-Paul II n'aura lieu qu'en 1980, mais la dévotion à la sainte iroquoise commencera bien avant, dès le milieu du XIX^e siècle. Elle était alors déjà considérée comme un exemple à suivre sur le chemin de la conversion à la nouvelle religion.

Katerina est décrite dans les livres des missionnaires jésuites comme une femme fragile, obéissante et solitaire. Roussel (2016) rappelle toutefois que l'histoire de Kateri telle qu'écrite par les missionnaires jésuites diffère de celle évoquée par certains historiens et membres de sa propre nation. Par exemple, Kateri était considérée par certains Kanien'kehá:ka comme une « enfant perdue » parce qu'elle avait renié la spiritualité de

³⁸ Vidéo de la neuvaine disponible sur <https://vimeo.com/349556214>.

son peuple. De plus, Kateri aurait été soutenue par des femmes ayant tenu un rôle important dans sa vie, mais qui ont été complètement occultées par les écrits et histoires jésuites :

Autant de femmes marginalisées dans l'histoire courante de sainte Kateri Tekakwitha. Or, une conception forte du féminin imprègne toute la vie mohawk, de la famille à la politique ; en passant par la langue elle-même, où le féminin est accentué par rapport au masculin. Je soutiens qu'il y a en Kateri beaucoup moins de soumission et beaucoup plus de liberté que ce que les missionnaires ont laissé voir, et c'est ainsi, entre autres raisons, parce qu'elle est une femme. (Roussel, 2016, p. 5)

De la même manière, l'historien Darren Bonaparte (2009), originaire d'Ahkwesáhsne, affirme que l'histoire de Kateri dépasse la simple conversion. Selon Bonaparte, les missionnaires qui étaient censés évangéliser les Kanien'kehá:ka se sont appropriés des concepts de la cosmologie mohawk pour leur enseigner leur histoire :

They [les jésuites] borrowed names and concepts from our creation story to teach us their story. Karonhià:ke, the Mohawk name for Sky World, became the Mohawk word for heaven in the Lord's Prayer. This was not just a linguistic shortcut, but a conceptual bridge from one cosmology to another. [...] We had something else in common : the belief that it was possible for a human female to unite with a powerful, unseen spirit, and to produce children with mystical powers from this union. This is found not only in our creation epic, but in the story of the Peacemaker and the legend of Thunder Boy. Hearing the story in Mohawk, Mary and her "fatherless boy" must have sounded like one of our own tales. Did Káteri Tekahkwí:tha see herself in that light, as an earthly woman uniting with a Sky Dweller? Or had she been a Sky Dweller all along? (Bonaparte, 2009, p. 3)

De ce fait, il y a un processus de réappropriation de la figure de Kateri par les autochtones eux-mêmes, qui la voient comme une :

figure who helps Indigenous peoples decolonize their minds, spiritualities, and lives... Saint Kateri inspires all of her devotees to acknowledge the wisdom of Indigenous cultural traditions and reaffirm the importance of Native women as sacred beings. (Jacob, 2016, p. 7)

Si pour l'Église catholique, Kateri représente un exemple de conversion à suivre, elle devient pour les autochtones un symbole et une alliée dans les mouvements de protection de la Terre mère et de la reconnaissance du féminin autochtone comme sacré

(Jacob, 2016). Par conséquent, et comme en témoigne Anne-Marie, le sanctuaire de Sainte Kateri Tekakwitha à Kahnawake est un passage incontournable dans ses voyages à Montréal. C'est aussi le cas du Sanctuaire de Sainte-Anne lorsqu'elle se rend à Québec depuis sa communauté de la Côte-Nord. Ces arrêts lui permettent d'entretenir sa relation et de poursuivre son dialogue avec Sainte-Anne et Sainte Kateri Tekakwitha.

5.2.2 Mãe Bête : parcours et relations avec *Nossa Senhora de Nazaré*

Mãe Bête s'identifie comme femme noire, *quilombola* et militante. Elle siège sur plusieurs conseils municipaux défendant les droits humains, la liberté d'expression religieuse et l'égalité raciale. Elle se reconnaît également en tant que femme pratiquante et leader du candomblé, faisant de sa propre maison un lieu de culte. C'est pourquoi, parmi les diverses causes pour lesquelles elle milite, la prise de conscience et la déconstruction des préjugés entourant les religions afro-brésiliennes est peut-être la plus importante. Pour cette raison, elle a voulu m'expliquer en quoi consiste son culte et ce qu'elle fait lors de la neuvaine de Círio, lorsque ses voisins viennent chez elle.

J'ai mon culte qui est différent. J'adore la nature et nous avons nos déesses et nos dieux, nos reines que nous adorons, mais *Nossa Senhora de Nazaré* est pour le Paraense la plus grande fête... C'est une congrégation, un partage, une union qui a lieu quand c'est Círio de Nazaré... Je crois en Zambi. Dans ma langue africaine, Zambi, c'est Dieu. Jésus-Christ se résume pour moi en un Dieu qui est le même que toute autre dénomination religieuse... et Jésus-Christ est Oxalá. [notre traduction] (Mãe Bête, 29 octobre 2020, Belém)

Cette identification des orixás (Zambi, Oxalá) aux Dieu et Christ du christianisme est très présente dans les religions afro-brésiliennes. Concernant *Nossa Senhora de Nazaré*, le parallèle est plutôt fait avec la déesse Oxum. Selon Araújo, Vergolino et Lucena (2015), cette dernière symbolise l'amour, l'unité et le mariage. Elle serait donc le prototype de la femme. Déesse féminine du candomblé, elle est propriétaire des eaux douces et protectrice des femmes enceintes lors des accouchements. Ses couleurs sont le jaune et le blanc et correspondent aux couleurs du Círio. C'est pourquoi certains affirment que NSdN est Oxum elle-même (Araujo, Vergolino et Lucena, 2015).

Ainsi, dans le culte du candomblé et le pèlerinage du Círio de Nazaré, NSdN est tout naturellement adoptée par les religions afro-brésiliennes en tant que femme avec des pouvoirs. Cela va dans le sens des sociétés matrilineaires, celles-là mêmes qui ont donné naissance au candomblé. Là réside toute l'importance de comprendre le sens que Mãe Bête donne à son culte et son expérience religieuse du Círio de Nazaré. Elle explique elle-même que son culte diffère du catholicisme, même si la fête du Círio est très importante pour la Paraense qu'elle est : il s'agit d'un moment de partage avec ses voisins, un espace de fraternité et égalité. Cependant, elle avoue elle-même qu'il n'en a pas toujours été ainsi, au contraire. En raison de Círio, elle a même perdu la foi en NSdN :

J'ai déjà eu un moment où j'ai perdu ma foi, y compris pour Círio, pour NSdN, pour beaucoup de choses... car il y a des moments dans notre vie où on perd la foi, en quelque sorte. Je n'ai jamais perdu ma foi dans les orixás... mais il fut un temps où j'ai perdu cette foi surtout pour NSdN... J'ai passé trois ans sans y aller [au Círio]. Mon mari était très dévoué, il y allait toujours et il m'a demandé "ma chérie, tu ne viens ou pas?" et je disais "non, je ne viens pas". J'ai passé la première année, la deuxième année sans y aller... La deuxième année, j'ai regardé le Círio à la télévision, puis j'ai regardé, observé, cette immense quantité de personnes... Des enfants habillés en anges, des adultes, des gens marchant à genoux et une chose qui nous émeut beaucoup est d'être là à regarder. Si à la télévision vous ressentez l'émotion qui se transmet pendant le pèlerinages du Círio, être là, c'est une autre très grande émotion. Quand il [mon mari] est arrivé du Círio... tout mouillé de la tête aux pieds, les pieds meurtris, brûlés, je m'assois là, je lui ai servi le dîner et je le regardais, cette belle foi. Puis, la troisième année, j'ai dit à mon mari "je viens avec toi". Quand j'arrive au Círio Maria, j'ai vu ces premiers gens marcher depuis le début... C'était une émotion si grande que j'ai tant pleuré, tellement, tellement à ressentir tu sais, on se sent comme un grain de sable dans le désert... Parce que je suis si petite, une personne, un être humain, je n'ai pas cru que j'ai passé deux ans avec une foi ébranlée... Voir tant de gens croire, tant de gens avec foi et j'étais secouée [pleurs]. Je me sentais très mal à ce sujet, mais en même temps je me sentais forte et restaurée à nouveau. J'ai demandé beaucoup de pardon à elle (NSdN) et ma foi n'a augmenté qu'après avoir vu toutes ces personnes derrière cette image... Alors cela m'a donné tant de force, beaucoup d'énergie... Je mourrai, mais tant que j'aurai la force d'aller revoir cette image, en passant avec tous les gens qui la suivent, je serai là... C'est une question de foi, une question œcuménique, ce n'est pas parce que je suis [une femme] d'origine africaine qui croit en mes déesses, en mes dieux, que je ne croirai pas au dieu des autres, car c'est la foi, l'énergie, parce que la nature, NSdN est une femme et une femme ne cessera jamais d'avoir foi en une autre femme, qui est-elle. [notre traduction] (Mãe Bête, 29 octobre 2020, Belém)

Dans les propos de Mãe Bêta, on voit que la relation avec NSdN en est avant tout une entre femmes, qui dépasse les barrières religieuses et les divisions imposées par les théories et les doctrines. Mãe Bêta est elle-même consciente d'appartenir à une autre religion, sans que cela ne l'empêche de croire en l'image de NSdN qui, comme on l'a vu pour toute forme de catholicisme populaire, sert de médiation entre la Sainte et les fidèles. Cette dévotion pour cette image fait se déplacer des milliers de personnes chaque année à travers les pèlerinages du Círio de Nazaré et nourrit un sentiment communautaire qui génère cette « émotion » propre aux pratiques corporelles et dont résultent des significations spirituelles partagées par une mémoire collective.

Poursuivant cette logique d'appartenance à un collectif, tous les pèlerins se sentent enfants de NSdN. Cela explique les nombreuses dénominations affectueuses que lui donnent ses fidèles : Naza, Nazinha ou Nazica sont tous des diminutifs de *Nazaré*. C'est la démonstration d'une relation intime des dévots avec celle qui, pour eux, n'est pas seulement la mère du Christ, mais aussi la « *mãe amorosa* » qui entend et répond aux demandes de chacun de ses enfants. Rappelons que dans un pays où 37 % des familles sont formées de femmes monoparentales, les mères jouent un rôle central dans la société brésilienne : ce sont principalement elles qui soutiennent, nourrissent et éduquent les enfants (IBGE, 2018).

En somme, Anne, Marie, Kateri et Oxum sont toutes des femmes sacrées qui entretiennent un lien intime et étroit avec leurs fidèles, elles-mêmes femmes. À travers cette identification de mère à mère, les femmes lèguent à Maria et à Sainte-Anne leurs plus grandes préoccupations. Les femmes étaient et sont toujours présentes dans la tradition chrétienne, dans l'Ancien comme le Nouveau Testament, dans les ordres de religieuses, etc. Les femmes ont généré de nouvelles manières de vivre le christianisme, qui n'ont pas toujours été bien accueillies par une Église fondée sur un système patriarcal. Ce n'est qu'avec le consensus de Vatican II en 1961 que les portes du catholicisme se sont davantage ouvertes aux femmes. Ceci étant dit, la prochaine

section s'attardera à mettre en lumière la présence des femmes dans les lieux de culte catholique que sont la basilique de Sainte-Anne-de-Beaupré et la basilique de NSdN à Belém dans le but de mettre de l'avant la présence des femmes dans l'histoire du christianisme.

5.3 Les basiliques et leurs références aux femmes

Le mot "basilique" vient du grec, où il signifie "réel". La basilique est ainsi considérée comme une maison royale (Baillargeon, 2000). Le pape est la seule personne du Vatican qui puisse conférer ce titre à une église, qui lui est accordé quand elle revêt une grande importance dans le culte catholique. Les quatre basiliques de Rome, qui portent le titre de « basilique majeure » (Saint-Pierre du Vatican, Saint-Jean-de-Latran, Saint-Paul-hors-les-murs et Sainte-Marie-Majeure), diffèrent des quelque 1800 basiliques autrement réparties dans le monde³⁹, plutôt appelées « basiliques mineures ».

5.3.1 La basilique mineure de Sainte-Anne-de-Beaupré

L'église de Sainte-Anne est devenue une basilique le 7 mai 1887 lorsque le pape Léon XIII lui a accordé ce titre. Cette basilique fait partie des six sanctuaires nationaux du Canada, selon la Conférence épiscopale canadienne⁴⁰, et est celle qui accueille le plus de pèlerins au Québec. Les travaux de construction de la Basilique telle que nous la

³⁹ Pour voir le nombre de basiliques mineures par continent, voir : https://fr.wikipedia.org/wiki/Basilique_mineure

⁴⁰ Sanctuaires nationaux du Canada : <https://www.cccb.ca/fr/leglise-catholique-au-canada/sanctuaires-nationaux-du-canada/>

connaissances aujourd'hui ont débuté en 1923 suite à l'incendie de mars 1922 qui avait détruit l'ancienne basilique.

L'un des éléments ayant survécu à cet incendie est la statue de Sainte-Anne, trônant actuellement au sommet de la façade de la Basilique (voir Figures 5.4 et 5.5). Cette statue, réalisée en Belgique en 1885, a pu être sauvée des flammes même si elle était faite de bois et légèrement revêtue de bronze. Selon les récits des anciens paroissiens, tous ont été surpris que la statue ne demeure en place même une fois le toit effondré (Baillargeon, 2000).



Figure 5.4 Façade de la basilique de Sainte Anne-de-Beaupré © Maria L.S.Rita



Figure 5.5 Statue de Sainte-Anne placée au sommet de la façade © Maria L.S.Rita

Au sein de la figure d'Immaculée Conception, Marie est également présente sur la place de la Basilique (voir Figure 5.6). Sa statue de fonte est située près de celle de Sainte-Anne et constitue une étape importante pour les pèlerins qui visitent la Basilique et s'arrêtent devant la Vierge Marie pour réciter le chapelet. Une autre référence pour les pèlerins est « l'ange des pèlerins », placé sur la façade de la Basilique près de dix autres statues dont quatre sont des figures féminines : Marie de l'Incarnation, Maria de Nazareth (ou la vierge Marie), Sainte Kateri Tekakwitha et Sainte Marie-Marguerite d'Youville⁴¹.

⁴¹ Pour en savoir plus sur les autres statues et bien d'autres détails, voir le guide de Samuel de Baillargeon, *Votre visite au Sanctuaire de Sainte-Anne-de-Beaupré* (2000).



Figure 5.6 Immaculée Conception © Maria L.S.Rita

Deux de ces femmes sont des figures importantes non seulement dans l'histoire du catholicisme québécois, mais grâce à leur rôle dans l'évangélisation des autochtones : ce sont Kateri Tekakwitha (abordée dans la section précédente, voir Figure 5.7) et Marie de l'Incarnation.



Figure 5.7 Toile de Kateri Tekakwitha - basilique de Sainte-Anne-de-Beaupré © Maria L.S.Rita

Marie de l'Incarnation (voir Figure 5.8) est une religieuse ursuline de Tours qui fonda le premier couvent d'Ursulines au Québec, en 1639, plus ancien institut d'éducation des femmes du Québec (Robinaud, 2015). Leur mission était de convertir et civiliser les jeunes femmes autochtones qui vivaient dans les pensions des Ursulines pour en faire « de bonnes catholiques françaises » (Gourdeau, 1995). L'enseignement du catéchisme et la participation à la messe étaient fondamentaux dans l'apprentissage de la nouvelle religion. Les religieuses s'engagent donc à s'occuper de leur éducation dans les pensionnats, à leur apprendre le français, la cuisine, la couture et à être de « bonnes mères de famille » (Bousquet, 2019 ; Glasman, 2017).



Figure 5.8 Toile de Marie de l'Incarnation - basilique de Sainte-Anne-de-Baupré © Maria L.S.Rita

D'autres femmes sont représentées dans différents endroits de la Basilique, notamment les vitraux, où l'on fait allusion aux femmes sanctifiées que sont Sainte-Thérèse-d'Avila, Sainte-Françoise-Cabrini et Sainte-Catherine-de-Sienne. C'est aussi à travers la figure d'une femme que les quatre saisons sont représentées dans la mosaïque à l'entrée de la Basilique (voir Figure 5.9).

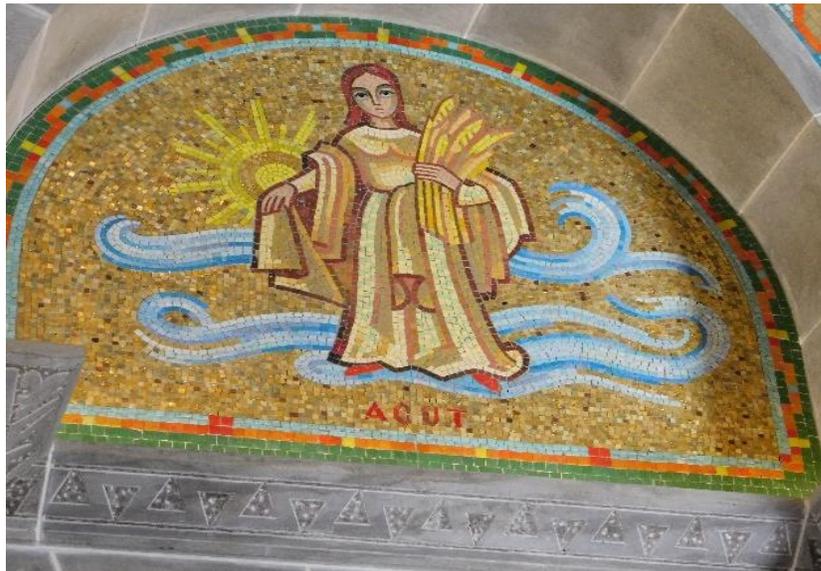


Figure 5.9 Mosaïque basilique de Sainte-Anne-de-Beaupré © Maria L.S.Rita

La vie entière de Sainte-Anne, de sa naissance à sa mort, est bien représentée. Si les femmes sont dépeintes de diverses manières à travers les statues, les bas-reliefs et les mosaïques s'étendant du plafond jusqu'au vaisseau central (voir Figure 5.10).



Figure 5.10 Mosaïques du plafond du vaisseau central, basilique de Sainte-Anne-de-Beaupré © Maria L.S.Rita

En visitant la basilique à Sainte-Anne-de-Beaupré, on note que ces femmes se trouvent parmi d'autres figures masculines représentant 30% du total des images et des statues. Les références aux femmes représentent 30% du total des statues et images dans la basilique. De toutes les figures, statues et mosaïques, la plus importante est sans aucun doute la statue miraculeuse de Sainte-Anne, située tout à côté de l'autel (voir Figure 5.11). Comme nous le verrons bientôt pour la basilique de NSdN à Belém, une particularité réside justement dans l'endroit où est posée la petite statue de NSdN, à savoir au-dessus du tabernacle, qui est un lieu privilégié dans cette basilique.



Figure 5.11 Statue miraculeuse de Sainte-Anne basilique de Sainte-Anne-de-Beaupré
© Maria L.S.Rita

5.3.2 La basilique mineure *Nossa Senhora de Nazaré*

L'église de *Nossa Senhora de Nazaré* à Belém a reçu le titre de basilique mineure le 19 juillet 1923 pour deux raisons : elle était déjà un centre de pèlerinage populaire et sa grande richesse artistique et architecturale était bien reconnue dans toute l'Amérique (Costa, 2019). L'érection de la basilique du sanctuaire de *Nossa Senhora de Nazaré* a commencé en 1909, précisément à l'endroit où la statue de *Nossa Senhora de Nazaré* avait été trouvée par Plácido sur les rives du *igarapé murutucu*, tel que nous l'avons décrit dans le premier chapitre. Tout comme la basilique de Sainte-Anne, celle de NSdN abrite une grande richesse de vitraux, sculptures et peintures reconstituant l'histoire de NSdN et sa présence sur les terres portugaises et brésiliennes. Comme je l'ai fait pour la Sainte-Anne, je concentrerai ici mon étude sur les figures de femmes présentes dans cette basilique dédiée à NSdN.

Sitée sur la *Praça do Santuário*, ancien site de Plácido, nous retrouvons sur la façade de la Basilique (soit le tympan), une mosaïque intitulée « La Vierge, le fleuve Amazone et les représentants du peuple pieux » (voir Figures 5.12 et 5.13). Notons que dans cette mosaïque, la Vierge est au centre du fleuve Amazone. À sa droite se trouvent les autochtones et les esclaves évangélisés par des religieux jésuites et capucins, et à sa gauche sont représentés les Portugais et des figures importantes de l'église locale telles que Plácido D. Bartolomeu, le premier évêque du Pará. Dans cette illustration, le rôle donné à la vierge est clair : elle est depuis toujours la médiatrice d'une société dont les classes sociales sont bien définies et différenciées par leurs inégalités.



Figure 5.12 Mosaïque « La Vierge, le fleuve Amazone et les représentants du peuple pieux » © Maria L.S.Rita



Figure 5.13 La Vierge, le fleuve Amazone et les représentants du peuple pieux © Maria L.S.Rita

Toujours à l'extérieur de la Basilique, la porte de droite représente Marie Étoile du matin, le Refuge des pécheurs, la Consolatrice des affligés et la Vierge puissante. Sur la porte de gauche, on peut voir quelques saintes ainsi que d'autres noms donnés à la Vierge : Notre-Dame-des-Carmes, Notre-Dame-du-Rosaire, Sainte-Catherine, Marie Rose Mystique, Notre-Dame-de-Lourdes avec Bernadette et Notre-Dame-de-Fatima accompagnée de ses trois bergers. Dans le portail central, qui s'élève sur plus de cinq mètres et pèse plus de cinq tonnes, trône tout en haut l'emblème de la Basilique (*Salve Regina Mater Misericordiae*) ainsi que Marie représentée comme reine de tous les saints, vierges, apôtres, anges, prophètes et de la paix.

En entrant dans la basilique, qui est une reproduction plus petite de la basilique majeure de Saint-Paul à Rome, nous trouvons sur le côté gauche une mosaïque appelée "autel des saintes" où sont représentées les figures de Sainte-Thérèse, Sainte-Lucie, Sainte-Philomène, Sainte-Catherine et Sainte-Rita de Cascia (voir Figure 5.14).



Figure 5.14 Mosaïque "autel des saintes", basilique NSdN © Maria L.S.Rita

Toutes les lignes architecturales tendent vers le centre, où se trouve le gloria. C'est là où est exposée tout au long de l'année la statue originale de *Nossa Senhora de Nazaré*. Le gloria est situé juste au-dessus du tabernacle, soit le contenant des hosties consacrées qui, pour les catholiques, représentent le corps du Christ. Visuellement, en plus d'être au-dessus du Christ, le gloria impressionne par l'importance de sa taille en comparaison à celle du tabernacle. Cela témoigne de l'importante place offerte par cette basilique à NSdN, plus grande que celle du Christ lui-même (voir Figure 5.15).



Figure 5.15 Le gloria, basilique NSdN © Maria L.S.Rita

Des femmes de l'Ancien Testament sont également représentées dans la Basilique sous la forme d'icônes faisant référence à certains moments de la vie de Naomi (Ruth, 1 : 1-22), Ruth (Livre de Ruth, 1/4), Anne (Samuel, 1 : 12-27), Bethsabée (Samuel, 2 : 11-22), Judith (Livre de Judith, 1/16), Rachel (Genèse, 29 : 1-32), Sarah (Genèse, 17 : 15-19), Esther (Livre de Esther, 1/10), Déborah (Juges 4 : 1-24) et Suzanna (Daniel 13 : 1-64) (voir Figure 5.16).

Chacune de ces femmes a sa propre histoire et occupe un rôle différent dans la préparation de la venue du Christ et dans l'histoire du peuple juif. Naomi, par exemple, deviendra l'arrière-arrière-grand-mère du roi David et Ruth, l'arrière-grand-mère du roi David. Anne est la mère de Samuel, prophète et dernier juge d'Israël. Bethsabée est pour sa part l'épouse du roi David et la mère de Salomon. Judith est l'héroïne juive du livre biblique qui porte son nom, soit le Livre de Judith. Elle écarte la menace d'une invasion assyrienne en décapitant le général ennemi, Holopherne. Rachel et Sarah sont présentes dans la Genèse : la première est la cousine et seconde femme de Jacob alors que la deuxième est mariée à Abraham et mère d'Isaac. Esther est un personnage du Livre d'Esther et l'épouse du roi de Perse, Assuérus. Débora est l'unique femme parmi les Juges : elle verra sa prédiction accomplie par une autre femme et s'avère l'une des rares prophétesses de la Bible. De Suzanne, on raconte qu'elle est observée alors qu'elle prend son bain, refusant les propositions malhonnêtes de deux vieillards. Pour se venger, ceux-ci l'accusent alors d'adultère et la font condamner à mort. Le prophète Daniel, encore adolescent, intervient pour prouver son innocence et faire condamner les vieillards.



Figure 5.16 Les femmes de l'Ancien Testament, basilique NSdN © Maria L.S.Rita

D'autres statues dépeignent d'autres figures féminines de l'univers catholique comme Sainte-Jeanne-d'Arc, Sainte Rose de Lima et, à droite de la chapelle principale, Notre-Dame-du-Brésil sous la forme d'une immense mosaïque. Les différentes étapes de la vie de Marie sont illustrées sur l'autel, entre autres l'annonce de l'ange et la visite de Marie à sa cousine Elizabeth (voir les Figure 5.17).



Figure 5.17 L'annonce de l'ange et la visite de Marie à sa cousine Elizabeth, basilique NSdN © Maria L.S.Rita

Un autre petit autel, très fréquenté en particulier par les jeunes étudiants, est dédié à la bienheureuse Chiara Luce Badano, une jeune Italienne décédée dans les années 1990 à l'âge tendre de dix-huit ans. Les jeunes viennent vers la bienheureuse Chiara Luce Badano pour lui demander la grâce d'être acceptés à l'université.

Effectivement, bien des jeunes participant à ce pèlerinage fréquentent le lycée, l'étape précédant l'université. Comme je l'ai déjà mentionné au sujet des problèmes d'inégalités sociales au Brésil, l'enseignement supérieur n'est pas accessible pour tous les jeunes, en particulier ceux qui sont issus de classes sociales défavorisées. Puisque les meilleures universités appartiennent à l'État ou au gouvernement fédéral et sont gratuites, les étudiants qui veulent les intégrer doivent réussir un test extrêmement difficile où la concurrence est énorme. En 2019, par exemple, chaque poste vacant du cours de médecine de l'Université fédérale du Pará comptait 52 candidats. Pour ces

jeunes, toute aide est bienvenue et nécessaire dans la réalisation de leur rêve d'étudier dans une université publique. Sur les lieux de culte, on note d'ailleurs une grande présence de jeunes ayant obtenu la « grâce » d'entrer à l'université et faisant le pèlerinage avec des livres sur la tête en guise de remerciement à NSdN. Cette basilique tout comme le pèlerinage au Brésil est en effet très populaire chez les adolescents et les jeunes, réalité très différente de celle que j'ai pu constater au Québec.

Selon Araujo, Vergolino et Lucena (2015), le culte du féminin à Belém dépasse les murs de la Basilique : il reflète la société locale paraense. Comme nous l'avons vu, les religions afrobrésiliennes accordent une place importante au culte du féminin, notamment à travers ses cultes des déesses féminines. Ainsi, les auteurs expliquent que NSdN est très facilement associée à toutes ces religions. Cette dévotion pour la mère et la femme est très présente dans la religiosité populaire catholique brésilienne, au point d'engendrer des conflits entre le clergé et les fidèles, ce que nous avons abordé dans le deuxième chapitre sur la religiosité populaire.

Contrairement à la basilique de Sainte-Anne-de-Beaupré où sont représentées certaines femmes ayant fait l'histoire du Québec comme Marie de l'Incarnation et Kateri Tekakwitha, je n'ai vu aucune Brésilienne dans la basilique de Belém. Une explication possible serait que les femmes représentées sont celles qui ont été officiellement reconnues par l'Église catholique en tant que saintes ou personnages historiques de la Bible. Le Brésil, bien qu'il soit un pays de tradition catholique depuis sa colonisation, a dû attendre 2019 pour qu'une première sainte brésilienne ne soit reconnue par le Vatican, à savoir Santa Dulce dos Pobres, ou Sainte Douce des Pauvres. Ce phénomène peut s'expliquer de différentes manières, par exemple la non-reconnaissance officielle des saints populaires brésiliens et le coût exorbitant, la longueur et la lourdeur bureaucratique des processus de canonisation (Jurkevics, 2004). D'autres chercheurs (Oliveira, 2008 ; Souza, 2007) préfèrent mettre en cause le conservatisme et la résistance de l'Église catholique au Brésil, laquelle voyait en certains des saints

populaires des opposants à l'Église officielle. Une phrase emblématique de D. Helder Câmara, évêque décédé en 1975 et reconnu comme étant un des grands saints populaires au Brésil, l'illustre ainsi : « Quand je donne à manger aux pauvres, ils m'appellent saint. Quand je leur demande pourquoi ils sont pauvres, ils m'appellent communiste » (notre traduction) (D. Helder Câmara). De même, Sainte Dulce n'a pas toujours été considérée positivement par l'église officielle : son travail social auprès des pauvres et des pratiquants d'autres religions était considéré comme un danger pour l'église, et c'est pourquoi son processus de béatification a mis plus de vingt ans. Dans la religion vécue comme dans le catholicisme populaire, c'est la religion dans la vie quotidienne qui est mise en relief et que j'ai pu observer dans les deux basiliques de Sainte-Anne-de-Beaupré et de *Nossa Senhora de Nazaré*. Les pèlerins qui viennent y offrir leurs prières, demandes ou remerciements semblent avoir une relation directe et intime avec les saintes qui, comme l'explique Maués (2009), sont considérées comme des personnes ayant vécu dans ce monde, qui ont beaucoup souffert et sont désormais au ciel. Le fait d'avoir marché sur cette terre et vécu les difficultés humaines rend leur identification plus réelle pour les jeunes qui viennent à la jeune béate Chiara Luce, les grands-parents qui vont vers Sainte-Anne et tous ceux qui se présentent à NSdN comme ses enfants. À travers la place et la grandeur des images et des statues dans ces basiliques, on peut mesurer l'importance accordée à Sainte-Anne à Beaupré et à *Nossa Senhora de Nazaré* à Belém. De plus, à Beaupré, des femmes qui ont marqué l'histoire du Québec sont représentées de différentes manières, soulignant ainsi une certaine appréciation et reconnaissance de l'Église à leur égard, ce que je n'ai malheureusement pas retrouvé à Belém.

CONCLUSION

Le but de ce mémoire était de mener une recherche comparative entre deux pèlerinages catholiques, Sainte-Anne-de-Beaupré et Círio de Nazaré, auxquels participent des personnes de traditions et cosmologies non occidentales. Plus précisément, j'ai voulu donner à voir et entendre la voix et le point de vue de deux femmes dont l'histoire du peuple a été marquée par le colonialisme et l'évangélisation, à savoir les autochtones au Québec et les descendants des esclaves au Brésil. La question de départ cherchait donc à comprendre comment ces femmes construisaient leur expérience spirituelle et identitaire à travers deux pèlerinages auxquels elles participent depuis l'enfance.

Une brève lecture historique nous a fait prendre conscience que la dévotion à Sainte-Anne et Maria de Nazaré était un héritage missionnaire des jésuites français au Québec et portugais au Brésil. Les pèlerinages sont pour leur part fondés sur des événements historiques mêlés à des récits mythiques, ce qui donne naissance à des histoires miraculeuses encore racontées de nos jours par les pèlerins et ancrées dans l'imaginaire populaire de leurs sociétés. On note dans les deux récits la présence des eaux et des terres comme symboles de salut et de renaissance. Au Québec, les marins bretons voyaient les terres de Beaupré comme un signe de salut post-naufage. Au Brésil, Belém devient cette terre où Marie a voulu rencontrer le peuple amazonien en apparaissant dans un ruisseau, lieu à l'époque prestigieux, sous-tendu par toute une symbolologie des eaux génératrices de vie.

De plus, le territoire est essentiel dans les cosmologies innue comme candomblé. Les Innus, autrefois nomades, ont une relation très étroite avec le territoire, qui façonne leur vision du monde et leur mode de vie. Pour les pratiquants du candomblé, cette

nouvelle religion était la voie que les esclaves avaient amenée au Brésil pour perpétuer les traditions de leur Terre-Mère, l'Afrique. Enfin, malgré le processus de colonisation, ces deux peuples ont trouvé de nouvelles manières de s'adapter et d'actualiser leurs traditions dans de nouveaux contextes sociaux colonialistes.

Pour collecter les données nécessaires à la réalisation de cette étude, et en plus de la recherche documentaire ayant permis de retracer les éléments historiques, sociaux, religieux des pèlerinages, deux séjours sur le terrain ont été réalisés au cours de l'année 2019. Le premier se déroulait à Sainte-Anne-de-Beaupré, où j'ai pris part à toute la neuvaine jusqu'à son terme, soit la fête de Sainte-Anne du 26 juillet. Au cours de ce séjour, j'ai pu observer le quotidien d'Anne-Marie, qui a généreusement participé à mon étude. Ma présence à cette neuvaine était essentielle pour documenter les changements survenus en 2019 et décrits au chapitre IV. À Belém, j'ai pu m'entretenir avec des professeurs spécialistes de la religiosité amazonienne et du *Círio*, ce qui était nécessaire pour mieux comprendre les différentes composantes de ce pèlerinage, notamment les célébrations, la neuvaine, etc.

Afin de ne pas perdre de vue l'ensemble des éléments constitutifs des pèlerinages, c'est dans l'anthropologie des pèlerinages (Eade et Sallnow, 1991 ; Morinis, 1992 ; Coleman, 2002) que j'ai trouvé les premiers concepts qui m'ont aidée à comprendre que les pèlerinages ne sont pas à l'abri des changements sociaux survenus dans les sociétés décrites au chapitre IV, dans la diminution du nombre de pèlerins à Sainte-Anne-de-Beaupré ou dans les diasporas de Belém. Ainsi, d'autres études (Coleman, 2015 ; DiGiovine, 2013 ; Cárdenas, 2010) font état de l'étroite relation qui unit mouvement et mémoire et m'ont permis de voir les pèlerinages comme une composante des identités et des souvenirs des femmes qui y participent depuis plus de cinquante ans.

De plus, suivant l'idée de *larger histories* (Coleman, 2002), les pèlerinages ont été étudiés afin d'évoquer plusieurs éléments constitutifs qui auraient pu passer inaperçus,

puisque qu'apparemment pas religieux, notamment la fête de clôture des pèlerinages, la préparation des repas ou même les moments de loisir des pèlerines pendant la neuvaine.

En ce sens, et pour valoriser les pratiques religieuses dans leurs dimensions tant spirituelle, cognitive, corporelle qu'émotionnelle, le concept de religion vécue (McGuire, 2008 ; Hall, 1997 ; Orsi, 1997 ; Le Page, 2015) et de catholicisme populaire (Maués, 1995, 2008, 2009) ont été essentiels dans cette recherche. D'une part, la religion vécue met en lumière les pratiques religieuses vécues dans la vie quotidienne. Selon McGuire (2008), l'aspect théorique et cognitif des pratiques religieuses est en Occident plus valorisé que les activités corporelles dans certains rites comme la danse, le chant ou l'alimentation. Pour cette raison, l'auteure met au défi les chercheurs de laisser les interlocuteurs donner leur propre définition de ce qui est religieux, considérant ainsi tous les éléments construisant l'expérience religieuse et spirituelle d'un individu, qu'ils soient mentaux ou corporels. C'est ce que j'ai pu observer dans les deux pèlerinages : les moments de prière, de messe, de neuvaine et de célébrations sont tout aussi importants que les moments de préparation à la fête, de repos, de repas, en famille, etc. Ces éléments sont d'ailleurs constitutifs de la religiosité amazonienne de la région, marquée par une importante dévotion pour les saints (Maués, 2008) qui s'exprime notamment lors des fêtes patronales comme le Círio de Nazaré.

Cette relation intime avec les saints a été observée dans les cas de Sainte-Anne et NSdN. Les pèlerins viennent vers ces deux figures religieuses comme si elles étaient des proches en qui ils pouvaient confier des secrets, préoccupations et rêves : Sainte-Anne et NSdN comprennent et aident tout le monde. Au chapitre V, j'ai ensuite expliqué que la relation avec Anne-Marie et Sainte-Anne se construit à travers des prières quotidiennes et des visites à la basilique de Beupré chaque fois où c'est possible. Dans le cas de Mãe Bêta et NSdN, cette relation s'est renforcée après un moment de perte de

foi, qui a été "guéri" par une participation au Círio et un contact avec la foi de milliers de pèlerins, qui a fait renaître la foi envers et le lien avec NSdN.

Ainsi, j'ai pu comprendre que les pèlerinages et les expériences vécus par Anne-Marie et Mãe Bêta sont très complexes et doivent être appréhendés sous différents angles. C'est ce que nous avons fait, adoptant d'abord un point de vue englobant différents aspects constitutifs des expériences de pérégrination : le voyage, la neuvaine, la préparation, les messes, les prières, la fête, etc., sans nier ou donner davantage d'importance à un moment ou un autre. C'est véritablement l'ensemble qui définit et construit le pèlerinage des participantes, leurs émotions et leurs souvenirs. Deuxièmement, et si toutes deux vivent d'abord ces expériences personnellement, l'aspect communautaire ne peut pas être passé sous silence. La participation de ces femmes est étroitement liée à leurs communautés. Si, dans le cas d'Anne-Marie, le pèlerinage à Sainte-Anne est devenu une tradition des communautés de la Côte-Nord, le Círio est une caractéristique identitaire de tout Paraense. Cette expérience communautaire du pèlerinage se construisant dès l'enfance, les souvenirs d'Anne-Marie et Mãe Bêta remontent donc à l'époque de leur enfance. De fait, la participation des enfants aux deux pèlerinages est notoire. Reste à voir combien de temps ces traditions perdureront et de quelle manière elles le feront, surtout en sachant que les pèlerinages accompagnent les changements sociaux et en sont directement affectés.

ANNEXE A
PROGRAMMATION DE LA NEUVAIN
DE SAINTE-ANNE-DE-BEAUPRÉ 2019



SERVICES AU SANCTUAIRE

Les Rédemptoristes

Les Rédemptoristes et leurs collaborateurs sont les gardiens du Sanctuaire depuis 1878. Tous les jours, des prêtres sont disponibles pour des confessions, des consultations pastorales et des bénédictions.

Bureau d'accueil et d'information

L'équipe d'accueil est disponible pour répondre à vos questions et orienter votre visite. Vous pouvez aussi vous abonner à la Revue Sainte Anne et présenter vos offrandes de messe.

Aides de Sainte-Anne

Depuis 1947, les Aides sont des bénévoles au service des pèlerins. Ils sont présents pour faciliter vos déplacements en fauteuil roulant. Ils peuvent aussi vous en prêter un.

Pour tous renseignements, veuillez vous adresser au:

Secrétariat du Sanctuaire

Sainte-Anne-de-Beaupré
QC G0A 3C0
Téléphone : 418 827-3781
Télécopieur : 418 827-8771
www.sanctuaire Sainte-Anne.org



GÉRALD CYPRIEN LACROIX Archevêque de Québec

Gérald Cyprien Lacroix est natif de Saint-Hilaire-de-Dorset, petit village de Beauce, mais à l'âge de huit ans, sa famille et lui déménagent au New Hampshire aux États-Unis. Il effectue ses études secondaires au Trinity High School et ses études supérieures au Saint Anselm College, à Manchester au New Hampshire. De retour au Québec, Mgr Lacroix poursuit des études en théologie à l'Université Laval où il obtient un baccalauréat en 1985 et une maîtrise en théologie pastorale en 1993. Il est ordonné prêtre en 1988 par Mgr Maurice Couture.

Après avoir œuvré 8 ans en Colombie comme missionnaire dans les années 90, il est nommé directeur de l'Institut séculier Pie X (ISPX) de 2001 à 2009. Il reçoit l'ordination épiscopale en la basilique Sainte-Anne-de-Beaupré en mai 2009 par le cardinal Mgr Marc Ouellet. À la suite du départ de ce dernier, Mgr Lacroix devient archevêque de Québec en 2011 et est ensuite élevé à cardinalat en 2014 au Vatican par le Pape François.

Mgr Lacroix est membre du Comité des rapports interculturels et interreligieux de l'Assemblée des évêques de Québec (AECQ) et du Comité ad hoc Vie et Famille de la Conférence des évêques catholiques du Canada (CECC). Il éprouve une dévotion particulière à la Bonne sainte-Anne et fait de fréquentes visites à la basilique de Sainte-Anne-de-Beaupré.



« N'aie pas peur, laisse-toi regarder par le Christ »



SANCTUAIRE SAINTE-ANNE-DE-BEAUPRÉ

**Mercredi 17 juillet au samedi 20 juillet,
Lundi 22 juillet au mercredi 24 juillet**

6 h 45	Messe (CIC) / Français
11 h	Basilique-Accueil des groupes
11 h 30	Basilique-Messe de la neuvaine / Français (Mgr Gérard Cyprien Lacroix)
13 h	Basilique-Visite guidée / Français
14 h	Basilique-Chapelet et accueil / Anglais
14 h 30	Basilique-Messe de la neuvaine / Anglais (Fr James Soosaimuthu Douglas)
15 h 15	Colline-Chemin de croix / Français
16 h	Basilique-Messe / Français
18 h 50	Basilique-Chapelet / Français
19 h 30	Basilique-Prédication de la neuvaine (Mgr Gérard Cyprien Lacroix) / Français
19 h 40	Colline-Chemin de croix / Anglais
20 h 30	Procession aux flambeaux / Bilingue

Dimanche 21 juillet

8 h	Basilique-Messe / Français
9 h 30	Basilique-Messe / Français
11 h 30	Basilique-Messe de la neuvaine / Français (Mgr Gérard Cyprien Lacroix)
14 h	Basilique-Chapelet et accueil / Anglais
14 h 30	Basilique-Messe de la neuvaine / Anglais (Fr James Soosaimuthu Douglas)
15 h 15	Colline-Chemin de croix / Français
17 h	Basilique-Messe / Français
18 h 50	Basilique-Chapelet / Français
19 h 30	Basilique-Prédication de la neuvaine (Mgr Gérard Cyprien Lacroix) / Français
19 h 40	Colline-Chemin de croix / Anglais
20 h 30	Procession aux flambeaux / Bilingue

Jeudi 25 juillet

6 h 45	Messe (CIC) / Français
9 h 30	Basilique-Messe de la neuvaine / Anglais (Fr James Soosaimuthu Douglas)
11 h	Basilique-Accueil des groupes / Français
11 h 30	Basilique-Prédication de la neuvaine (Mgr Gérard Cyprien Lacroix) / Français
13 h 30	Colline-Chemin de croix / Français
14 h 30	Colline-Chemin de croix / Anglais
16 h	Basilique-Célébration solennelle d'ouverture de la Fête / Bilingue
18 h 50	Basilique-Chapelet / Bilingue
19 h 30	Basilique-Messe solennelle de la Fête / Bilingue
20 h 30	Procession aux flambeaux

Vendredi 26 juillet

6 h 45	Messe (CIC) / Français
8 h	Basilique-Messe / Français
10 h	Messe (CIC) / Français
10 h 30	Basilique-Messe solennelle de la Fête / Bilingue
11 h	Messe (CIC) / Français
12 h 30	Messe (CIC) / Italien
13 h	Basilique-Messe / Montagnais
15 h	Devant la basilique-Sacrement de l'onction des malades / Bilingue
18 h 50	Basilique-Chapelet / Bilingue
19 h 30	Basilique-Messe solennelle de la Fête / Bilingue
20 h 30	Procession aux flambeaux



Bénédictions (bureau des bénédictions)
Tous les jours

Confessions (Basilique)
20 minutes avant les messes (sauf 6 h 45)
ou sur demande

Adoration
(Chapelle du Très-Saint-Rédempteur)
Tous les jours de 8 h à 18 h 30

CIC
Chapelle de l'Immaculée Conception

ANNEXE B

PROGRAMMATION DU CÍRIO DE NAZARÉ 2019

06/02/2021

Programação Oficial do Círio 2019

≡ MENU

OLIBERAL.COM

🔍 BUSCA

AMAZÔNIA (/AMAZONIA) ÚLTIMAS (/ULTIMAS) ESPORTES (/ESPORTES) CULTURA (/CULTURA) AGENDA (/CULTURA/AGENDA) LIBPLAY (/PLAY) BELÉM (/BELEM) PARÁ (/PARA) LI
LIBERAL FM (<https://www.oliberal.com/af/oliberal/>) O LIBERAL DIGITAL (<http://www.oliberaldigital.com.br/>) CLASSIFICADOS (<http://classificados.oliberal.com.br/>) ASSINE (<https://www.assinaturaoliberal.com.br/index.xhtml>)
TV LIBERAL (<https://redesgloba.globo.com/pa/tvliberal/>)



(<https://oliberal.com/cirio>)

Programação Oficial do Círio 2019

Confira as datas e os horários da abertura da festa, apresentação do manto e procissões

<https://www.facebook.com/sharer/sharer.php?u=https://www.oliberal.com/cirio/programacao-oficial-do-cirio-2019-dias-horarios-procissoes-1.197987> [https://twitter.com/intent/tweet?text=Programação Oficial do Círio 2019 https://www.oliberal.com/cirio/programacao-oficial-do-cirio-2019-dias-horarios-procissoes-1.197987](https://twitter.com/intent/tweet?text=Programação%20Oficial%20do%20Círio&url=https://www.oliberal.com/cirio/programacao-oficial-do-cirio-2019-dias-horarios-procissoes-1.197987) [https://www.whatsapp.com/send?text=Programação Oficial do Círio 2019 https://www.oliberal.com/cirio/programacao-oficial-do-cirio-2019-dias-horarios-procissoes-1.197987](https://www.whatsapp.com/send?text=Programação%20Oficial%20do%20Círio%202019%20https://www.oliberal.com/cirio/programacao-oficial-do-cirio-2019-dias-horarios-procissoes-1.197987)

Redação Integrada

01.10.19 0h00

ABERTURA DA FESTA

08/10 (ter.) às 19:00 – **Casa de Plácido** (<https://goo.gl/maps/AS7GkG9zRAHBZKKA9>)

VIGÍLIA DE ADORAÇÃO AO SANTÍSSIMO SACRAMENTO - INÍCIO

09/10 (qua.) às 08:00 – **Centro Social de Nazaré** (<https://goo.gl/maps/ydm1J67nJeMpzzF58>), "Capela do Bom Pastor"

CONCERTO MARIANO: "CANTO PARA MARIA"

09/10 (qua.) às 20:00 – **Basílica Santuário de Nazaré** (<https://goo.gl/maps/tZ3tneuNvS6bLnoHA>)

TRANSPORTE DOS CARROS

09/10 (qua.) às 21:00

APRESENTAÇÃO DO MANTO

10/08 (qui.) às 18:00 – **Basílica Santuário de Nazaré** (<https://goo.gl/maps/tZ3tneuNvS6bLnoHA>)

VIGÍLIA DE ADORAÇÃO AO SANTÍSSIMO SACRAMENTO - FINAL

11/10 (sex.) às 06:30 – **Centro Social de Nazaré** (<https://goo.gl/maps/ydm1J67nJeMpzzF58>), "Capela do Bom Pastor"

TRASLADO PARA ANANINDEUA-MARITUBA

11/10 (sex.) às 08:00 – **Basílica Santuário de Nazaré** (<https://goo.gl/maps/tZ3tneuNvS6bLnoHA>)

ROMARIA RODOVIÁRIA

12/10 (sab.) às 05:30 – **Igreja Matriz de Ananindeua** (<https://goo.gl/maps/oGad8kPUJ4eGGTY5>), "Paróquia Nossa Senhora das Graças"

06/02/2021

Programação Oficial do Círio 2019

ROMARIA FLUVIAL12/10 (sab.) às 09:00 – **Trapiche de Icoaraci** (<https://goo.gl/maps/bAdUCgLksBestJnc8>)**MOTORROMARIA**12/10 (sab.) às 11:30 – **Praça Pedro Teixeira** (<https://goo.gl/maps/paKkP3wBBCwHThRW9>), "Escadinha da Estação das Docas"**DESCIDA DA IMAGEM**12/10 (sab.) às 12:30 – **Basilica Santuário de Nazaré** (<https://goo.gl/maps/TZ3tsuNvS6bLnoHA>)**MISSA DA TRASLADAÇÃO**12/10 (sab.) às 16:30 – **Colégio Gentil Bittencourt** (<https://goo.gl/maps/c1KWPTGfFJP1pyKw8>)**TRASLADAÇÃO**12/10 (sab.) às 17:30 – **Colégio Gentil Bittencourt** (<https://goo.gl/maps/c1KWPTGfFJP1pyKw8>)**MISSA DO CÍRIO**13/10 (dom.) às 05:30 – **Catedral Metropolitana de Belém** (<https://goo.gl/maps/8RhsQpkEccPwhi58>), "Catedral da Sé"**CÍRIO DE NAZARÉ**13/10 (dom.) às 07:00 – **Catedral Metropolitana de Belém** (<https://goo.gl/maps/8RhsQpkEccPwhi58>), "Catedral da Sé"**CICLORROMARIA**19/10 (sab.) às 08:00 – **Praça Santuário de Nazaré** (<https://goo.gl/maps/thdaJ18AEHAgXPxXA>), Centro Arquitetônico de Nazaré**ROMARIA DA JUVENTUDE**19/10 (sab.) às 16:00 – **Paróquia de Santo Antônio de Lisboa** (<https://goo.gl/maps/qVdZHUUAcnmx5Mr5>)**MISSA DA ROMARIA DAS CRIANÇAS**20/10 (dom.) às 07:00 – **Praça Santuário de Nazaré** (<https://goo.gl/maps/thdaJ18AEHAgXPxXA>), Centro Arquitetônico de Nazaré**ROMARIA DAS CRIANÇAS**20/10 (dom.) às 08:00 – **Praça Santuário de Nazaré** (<https://goo.gl/maps/thdaJ18AEHAgXPxXA>), Centro Arquitetônico de Nazaré**ROMARIA DOS CORREDORES**26/10 (sab.) às 05:30 – **Praça Santuário de Nazaré** (<https://goo.gl/maps/thdaJ18AEHAgXPxXA>), Centro Arquitetônico de Nazaré**PROCISSÃO DA FESTA**27/10 (dom.) às 08:00 – **Comunidade São Bras** (<https://goo.gl/maps/KWzrv994K3R48QX46>), "Capela de São Bras"**MISSA DE ENCERRAMENTO**27/10 (dom.) às 18:00 – **Basilica Santuário de Nazaré** (<https://goo.gl/maps/TZ3tsuNvS6bLnoHA>)**SUBIDA DA IMAGEM**28/10 (seg.) às 05:30 – **Basilica Santuário de Nazaré** (<https://goo.gl/maps/TZ3tsuNvS6bLnoHA>)**MISSA DE RECÍRIO**28/10 (seg.) às 06:00 – **Basilica Santuário de Nazaré** (<https://goo.gl/maps/TZ3tsuNvS6bLnoHA>)

BIBLIOGRAPHIE

- Alves, I. (2005). A festiva devoção no Círio de Nossa Senhora de Nazaré. *Estudos Avançados*, 19(54), 315-332.
- Alves, I. (1980). *O carnaval devoto: um estudo sobre a festa de Nazaré*. Belém. Vozes : Petropolis-RJ.
- Aucort, R. (1990). Pèlerins, touristes ou touristes religieux? *Espaces*, 102, 19-21.
- Araujo, P. C.; Lucena, F. A. de; Vergolino, M. C. P. (2015). *As águas de Nazaré: análise psico-antropológica da simbologia afro-religiosa presente na festa de nossa senhora de Nazaré em Belém do Pará*. XIV Simpósio Nacional da ABHR, Juiz de Fora, MG, 15. Récupéré de <http://www.abhr.org.br/plura/ojs/index.php/anais/article/view/846>
- Assemblée des Premières Nations du Québec et du Labrador. (2014). *Protocole de recherche des Premières Nations au Québec et au Labrador*. Récupéré de <https://cerpe.uqam.ca/wp-content/uploads/sites/29/2016/08/Protocole-de-recherche-des-Premieres-Nations-au-Quebec-Labrador-2014.pdf>
- Azevedo, J. (2008). *Círio de Nazaré: A festa da fé como comunhão solidaria* (Thèse de Doctorat). Faculdade Jésuite de Filosofia e Teologia.
- Baillargeon, S. (2000). *Votre visite au Sanctuaire de Sainte-Anne-de-Beaupré*. Sherbrooke : Imprimerie H.L.N.
- Bastide, R. (1958). *Le Candomblé de Bahia; Rito Nagu*. São Paulo : Companhia editora Nacional.
- Basile, S., Asselin, H. et Martin, T. (2017). Le territoire comme lieu privilégié de transmission des savoirs et des valeurs des femmes atikamekw. *Recherches féministes*, 30(1), 61-80.

- Basile, S. (2011). *Proposition d'une approche féministe de la recherche autochtone en sciences de l'environnement* (Synthèse environnementale). UQAT.
- Beaud, S. et Weber F. (1999). *Guide de l'enquête de terrain*. Paris : La Découverte.
- Berkenbrock, V. J. (2017). O Conceito de Ética no Candomblé. Dans *Revista de Estudos de Teologia e Ciências da Religião*, 15(47), 905-930.
- Bernardo, T. (2005). O Candomblé e o poder feminino. *Revista de estudos das religiões*, 2, 1-21.
- Boutin, S. (1999). *L'institution et la Religion populaire au Sanctuaire de Sainte-Anne-de-Beaupré : Pourparlers et échanges entre deux sous-cultures religieuses* (Mémoire de Maîtrise). Université Laval.
- Bueno, M. et Santana, U. (2008). A festa e a comensalidade no Candomblé. Dans *Seminário de Associação Nacional de Pesquisa e Pós-Graduação em Turismo*. São Paulo : Belo Horizonte.
- Bonaparte, D. (2009). *A Lily Among Thorns: The Mohawk Repatriation of Káteri Tekahkwí:tha*. Akwesasne : Wampum Chronicles.
- Bousquet, M.P. (2019). Êtres libres ou sauvages à civiliser ? Dans *Revue d'histoire de l'enfance « irrégulière »*. Récupéré de <http://journals.openedition.org/rhei/3415>
- Bousquet, M.P. (2015). Chamanisme et catégories conceptuelles : points de vue anicinabek (algonquins). *Anthropologica*, 57(2), 315-326.
- Brad, R. (2016). Le symbolisme des eaux dans la pensée de Mircea Eliade. Dans G-M. Luca (dir.), *Water and Body Fluids: Anthology of Essays* (p.71-94), Timisoara : Eurobit.
- Cárdenas, R. (2010). Tourisme spirituel. Le mystique comme patrimoine touristique. Dans J.M. Breton (dir.), *Patrimoine, tourisme, environnement et développement durable (Europe - Afrique - Caraïbe - Amériques - Asie - Océanie)* (p. 221-240). Paris : Karthala.

- Charest, P. (2019). Les écrits des missionnaires oblats de Marie-Immaculée sur les Montagnais-Naskapis dans la seconde moitié du XIX^e siècle. *Recherches amérindiennes au Québec*, 49(1).
- Chaxel, S., Fiorelli C. et Moity-Maïzi, P.(2014). Les récits de vie : outils pour la compréhension et catalyseurs pour l'action, *Revue ç Interrogations ?*. *L'approche biographique*, 17, 1-14. Récupéré de <https://www.revue-interrogations.org/Les-recits-de-vie-outils-pour-la>.
- Coleman, S. (2000). Meanings of Movement, Place and Home at Walsingham. *Culture and Religion* 1(2): 153–69. Coleman, S. et John E. (2004). *Reframing Pilgrimage: Cultures in Motion*. New York: Routledge.
- Coleman, S. (2002). Do you Believe in Pilgrimage?: Communitas, Contestation and Beyond. Dans *Anthropological Theory*. 2(3):355-368. Récupéré de <https://doi.org/10.1177/1463499602002003805>
- Coleman, S. (2014). Pilgrimage as Trope for an Anthropology of Christianity. *Current Anthropology*, 55(S10), S281-S291. Récupéré de <https://doi.org/10.1086/677766>
- Coleman, S. (2015). Accidental Pilgrims: Passions and Ambiguities of Travel to Christian Shrines in Europe. *Journal of World Affairs*, 22, 71-81.
- Coleman, S. et Elsner J. (1995) *Pilgrimage: Past and Present in World Religions*. Cambridge: Diane Pub.
- Costa, W. J. F. (2019). *Basilica Santuário de Nazaré: espaço sacro, valor simbólico e patrimonialidade* (Mémoire de Maîtrise). Universidade Federal do Pará.
- Cyr, L. (2013). Kateri Tekakwitha : une sainte, mais pour qui? *Relations*, (764) 9- 9.
- Datafolha Institut de Pesquisa (2018). *Preconceito*. Récupéré de <http://media.folha.uol.com.br/datafolha/2019/01/16/adebadbad191eec6d752f5825b00cb45prc.pdf>
- DiGiovine, M. (2013). Apologia Pro Turismo: Breaking Interand Intra-Disciplinary Boundaries in the Anthropological Study of Tourism and Pilgrimage. Dans *Journal of Tourism Challenges and Trends*, 6(2), 63-94.

- Doran, A. (1979). *Le pèlerinage à Sainte-Anne-de-Beaupré : L'actuel, 1958-1973* (Thèse de doctorat). Paris : École des Hautes Études en Sciences Sociales.
- Doran, A. (1983). La dévotion à sainte Anne de Beaupré : éléments de réflexion sur une dévotion liée à un centre de pèlerinage. *Sessions d'étude de la Société canadienne d'histoire de l'Église catholique*, 50(1), 281–306. Récupéré de <https://doi.org/10.7202/1007047ar>
- Doran, A. (1989). Sainte-Anne et ses pèlerins : vivre en lien avec une personne de l'au-delà . *Social Compass*, 36(2) 219-227.
- Duchet, M-F. (1987). Le récit de vie : donné ou texte. *L'autre sociologie : approches qualitatives de la réalité sociale*, 1(5), 2, 11-28. Récupéré de <https://doi.org/10.7202/1002024ar>
- Duchesne, É. (2017). « *Le territoire c'est la valeur* » : *Analyse des changements économiques et cosmologiques chez les Innus d'Unamen Shipu* (Mémoire de Maîtrise). Université de Montréal.
- Eade, J. et Sallnow M. (1991). *Contesting the sacred. An Anthropology of Christian Pilgrimage*. New York: Wipf and Stock
- Ferretti, S. (2013). *Repensando o sincretismo*. São Paulo : Arche.
- Figueiredo, N. (2008). Presença africana na Amazonia. *Revista de Estudos Amazonicos*, 3(1), 145-160 .
- Gagné, L. et Asselin J. P. (1984). *Sainte-Anne-de-Beaupré - Trois cents ans de pèlerinage*. Sainte-Anne-de-Beaupré : P. Lucien Gagné.
- Gagnon, D. (2003). *Deux cents ans de pèlerinages : les Mamit Innuat à Musquaro, Sainte-Anne-de-Beaupré et Sainte-Anne-d'Unamen-Shipu (1800-2000)* (Thèse de Doctorat). Université Laval.
- Gagnon, D. (1999). Pratiques signifiantes et relations de pouvoir au sanctuaire de Sainte-Anne-de-Beaupré de 1658 à 1878. *Anthropologie et Sociétés*, 23(1), 163–175. Récupéré de <https://doi.org/10.7202/015582ar>

- Gagnon, D. (2005). Les Mamit Innuat et la dévotion à sainte Anne. Un exemple de l'inadéquation des concepts de tradition et modernité dans l'étude du métissage religieux. *Globe*, 8(1), 135-153.
- Glasman, D. (2017). OTTAWA Gilles. Les pensionnats indiens au Québec. Un double regard. *Revue française de pédagogie*, 189, 152-153.
- Goldman, Marcio. (2003). Os tambores dos mortos e os tambores dos vivos. Etnografia, antropologia e política em Ilhéus, Bahia . *Revista de Antropologia*, 46: 445-76. Récupéré de <https://doi.org/10.1590/S0034-77012003000200012>.
- Gourdeau, C. (1995). Marie de l'Incarnation et la culture amérindienne, 1639-1672. *Religion/Sciences Religieuses*, 24(3), 251-260. Récupéré de <https://doi.org/10.1177/000842989502400301>.
- Gouvernement du Canada et Groupe consultatif interagences en éthique de la recherche (2019). *Éthique de la recherche avec des êtres humains du Groupe consultatif interagences en éthique de la recherche*. Certificat UQÀM.
- Gouvernement du Canada et Groupe consultatif interagences en éthique de la recherche (2018). Chapitre 9 – Recherche impliquant les Premières Nations, les Inuits ou les Métis du Canada. *Énoncé de politique des trois conseils : Éthique de la recherche avec des êtres humains – EPTC 2*. Récupéré de https://ethics.gc.ca/fra/policy-politique_tcps2-eptc2_2018.html.
- Hall, D. (1997). INTRODUCTION. In Hall D. (Ed.), *Lived Religion in America: Toward a History of Practice* (pp. Vii-2). Princeton (N.J): Princeton University Press. Récupéré de <https://doi.org/10.2307/j.ctv143mdcw.3>.
- Hamayon, Roberte, Philippe Mitrani, P. Bidou, Jean-Pierre Chaumeil, et Michel Perrin. (1981). Le chamanisme dans la recherche anthropologique. *Journal des anthropologues*, 5 (1): 32-35. Récupéré de <https://doi.org/10.3406/jda.1981.979>.
- Hertz, R.1970 (1928). Saint-Besse, étude d'un culte Alpestre . Dans *Sociologie religieuse et folklore*, 110-160. Paris : Presses Universitaires de France.
- Institut du patrimoine historique artistique national du Brésil (2006). *Dossier IPHAN*. Récupéré de http://portal.iphan.gov.br/uploads/publicacao/PatImDos_Cirio_m.pdf.

- Jacob, M. (2016). *Indian Pilgrims: Indigenous Journeys of Activism and Healing with Saint Kateri Tekakwitha*. Tucson : University of Arizona Press. Récupéré de <http://www.jstor.org/stable/j.ctt1dnncgr>.
- Jérôme, L. (2010). Faire (re)vivre l'Indien au coeur de l'enfant. Rituels de la première fois chez les Atikamekw Nehirowisiwok. *Recherches amérindiennes au Québec*, 2-3(38), 45-54. Récupéré de <https://doi.org/10.7202/039793ar>.
- Jurkevics, V. I. (2004). *Os santos da igreja católica e os santos do povo: devoções e manifestações de religiosidade popular* (Thèse de doctorat). Universidade Federal do Paraná.
- Labrecque, K. (2015). *Jeunesse en mouvement : relations au monde et pratiques culturelles chez les jeunes femmes de Manawan* (Mémoire de Maîtrise). Université Laval.
- Laugrand, F. (1997). Ni vainqueurs ni vaincus . Les premières rencontres entre les chamanes inuit (angakkuit) et les missionnaires dans trois régions de l'Arctique canadien. *Anthropologie et Sociétés* 21(2-3), 99-123. Récupéré de <https://doi.org/10.7202/015487ar>.
- Laugrand, F. (1999). Piusinaqtuq: Christian evangelization, "recovery" and conversion of the Inuit nomadic tribes on the East Coast of the Hudson Bay (Nunavik) between 1837 and 1925. *Studies in Religions-Sciences Religieuses* 28(1), 5-22.
- Le Page, P. (2015). *Megachurch Pentecotiste en contexte québécois : la religion vécue à l'église Nouvelle Vie de Longueuil* (Mémoire de Maîtrise). Université du Québec à Montréal.
- Lima, R. (2019). Santa Rita de Cássia, rogai por nós: uma análise da novena de Santa Rita de Cássia no Rio de Janeiro. *Religião e Sociedade* 39(1), 60-76.
- Matta, R D. (1979). *Carnavais, Malandros e Herois*. Récupéré de <https://comunicacaoesporte.files.wordpress.com/2010/10/28211389-roberto-damatta-carnavais-malandros-e-herois.pdf>.
- Maués, R.H. (1995). *Padres, pajés, santos e festa. Catolicismo popular e controle eclesiástico*. Belém : Cejup.

- Maués, R.H. (2008). *Pajelanças e religiões africanas na Amazônia*. Belém :
Universitária UFPA.
- Maués, R.H. (2005). Um aspecto da diversidade cultural do cabloco amazônico : a
religião. *Estudos Avançados*, 19(53), 259-274. Récupéré de
<https://doi.org/10.1590/S0103-40142005000100016>.
- Maués , R. H. (2009). *O homem que achou a Santa: Plácido José de Souza e a
devoção à Virgem de Nazaré*. Belém : Basílica Santuário de Nazaré.
- Maués, R. (2013). A mãe e o filho como peregrinos: dois modelos de peregrinação
católica no Brasil. *Religião & Sociedade*, 33(2), 121-140. Récupéré de
<https://doi.org/10.1590/S0100-85872013000200007>.
- Maués, R. (2016). Almoço do Círio: a sacrificial banquet in honor to Our Lady of
Nazareth. *Religião & Sociedade*, 36(2), 220-243. Récupéré de
<https://doi.org/10.1590/0100-85872016v36n2cap10>.
- McGuire, M. B. (2007). *Embodied Practices: Negotiation and Resistance*. Dans
Everyday religion. Sous la dir. de Nancy T. Ammerman, p. 187-200. New
York : Oxford University Press.
- McGuire, M. B. (2008). *Lived Religion. Faith and Practice in Everyday Life*. New
York : Oxford University Press, 304p.
- McGuire, M. B. (2016). Individual sensory experiences, socialized senses, and
everyday lived religion in practice. *Social Compass* 63(2):152-162.
<https://doi.org/10.1177/0037768616628789>.
- Morinis, A.(1992). *Sacred Journeys : The Anthropology of Pilgrimage*. Wesport :
Greenwood Press.
- Oliveira, R. F. (2008). O rosto popular de Deus refletido no catolicismo brasileiro.
Revista de Teologia e Ciências da Religião da Unicap. Recife : Unicap.
- Ottawa, G. (2010). *Les pensionnats indiens au Québec. Un double regard*. Québec :
Éditions Cornac.

- Orsi, R. (1997). Everyday Miracles: The Study of Lived Religion. Dans David D. Hall (dir.), *Lived Religion in America* (p. 3-21). Princeton : Princeton University Press.
- Pantoja, V. (2011). Negócios sagrados: notas sobre O Círio de Nazaré em Belém-Pará. *Novos cadernos*, 15(2), 261-278.
- Paillé, P. et Mucchielli A. (2016). *L'analyse qualitative en sciences humaines et sociales*. Paris : Armand Colin. Récupéré de <https://doi-org.proxy.bibliotheques.uqam.ca/10.3917/arco.paill.2016.01>.
- Paquin, Stéphane « Bouchard, Durkheim et la méthode comparative positive ». *Politique et Sociétés* 30, no 1 (2011) : 57–74. <https://doi.org/10.7202/1006059ar>.
- Parés, L.N (2006). *A formação do Candomblé: história e ritual da nação jeje na Bahia*. Campinas: Unicamp.
- Perrin, M. (1997). Chamanes, chamanisme et chamanologues. *L'Homme*, 37(142), 89-92. Récupéré de <https://doi.org/10.3406/hom.1997.370250>.
- Plante, G. (1970). Mgr de Saint-Vallier et la dévotion à Sainte-Anne. *Revue d'histoire de l'Amérique française*, 24(3), 406–408. Récupéré de <https://doi.org/10.7202/302991ar>.
- Poirier, S. (2016). Ontologies dans *Anthropen.org*, Paris : Éditions des archives contemporaines. Récupéré de <https://doi.org/10.17184/eac.anthropen.035>.
- Possamai, A. (2015). Popular and lived religions. *Current Sociology*, 63(6):781-799. Récupéré de <https://doi.org/10.1177/0011392115587022>.
- Ramos, J.-M. (2008). *A aparição de Nossa Senhora de Nazaré em Belém do Pará: O sagrado na Amazônia*. Belém : Paka-Tatu.
- Robinaud, M. (2015). *La réception du catholicisme au féminin dans les cultures amérindiennes canadiennes (XVIIe- XXe siècles)*. Colloques [En ligne] : Nuevo Mundo Mundos. Récupéré de <https://doi.org/10.4000/nuevomundo.68492>.

- Rodrigue, J. (2001). *Pratiques religieuses contemporaines des Innus de Uashatet et Mani-Utenam dans le cadre du pèlerinage de Sainte-Anne-de-Beaupré* (Mémoire de Maîtrise). Université Laval.
- Rodon, T. (2013). *Les Innus d'Uashat mak Mani-Utenam et la pêche au saumon de la Moisie : de la confrontation à la cogestion*. Publisher : Les Presses de l'Université Laval.
- Roussel, J.F. (2016). *Décoloniser Kateri Tekakwitha*. Montréal : Forum mondial théologie et libération.
- Rousseau, L. (2005). Grandeur et déclin des Églises au Québec. *Cités*, 3(3), 129-141. <https://doi.org/10.3917/cite.023.0129>.
- Roy, M.-A. (1990). Le changement de la situation des femmes dans le catholicisme québécois. *Sociologie et sociétés*, 22(2), 95–114. Récupéré de <https://doi.org/10.7202/001658ar>.
- Santos, R.O. (2018). Devoção e solidariedade no Círio de Nazaré em Belém do Pará. *Último Andar*, (31), 60-78. Récupéré de <https://revistas.pucsp.br/index.php/ultimoandar/article/view/37236/25383>.
- Savard, R. (2004). *La forêt vive. Récits fondateurs du peuple innu*. Montréal : Boréal.
- Vergolino, A. S. (1968). *Alguns elementos para o estudo do negro na Amazonia*. Museu Paraense Emilio Goeldi, Belém.
- Vergolino, A. S. (1971). *O negro no Para: a notícia histórica. Antologia da Cultura Amazonica. Antropologia e Folclore* (6). Belém : Culturais.
- Vergolino, A. S. (1975). *O tambor das flores : uma analise da Federação Espirita Umbandista e dos cultos afro-brasileiros do Pará* (Mémoire de Maîtrise). Unicamp, Campinas.
- Vergolino, A. S. (1987). A Semana Santa nos Terreiros: um estudo do sincretismo religioso em Belém do Pará. *Religião e Sociedade*, 14(3), 56-71. Rio de Janeiro.

- Vigour, C. (2005). *La comparaison dans les sciences sociales: Pratiques et méthodes*. Paris : La Découverte. Récupéré de <https://doi-org.proxy.bibliotheques.uqam.ca/10.3917/dec.vigou.2005.01>.
- Vilaça, A. (2007). Individuos celestes- Cristianismo e parentesco em um grupo nativo da amazonia. *Religiao e Sociedade*. Rio de Janeiro. LI (27), 11-23.
- Souza, A. R. (2007). As mudanças na intervenção social do catolicismo brasileiro. *Revista do Programa de Pós-Graduação em Sociologia da UFPE*, 13(1), 131-160. Récupéré de <https://periodicos.ufpe.br/revistas/revsocio/article/view/235383/28374>.
- Souza, M et Rosa, A.P (2017). Faith, entertainment, and conflicts on the Camino de Santiago (The Way of St. James): a case study on the mediatization of the pilgrimage experience on Facebook groups. *Essachess. Journal for Communication Studies*, 10, 145-169.
- Turner, V. et Turner E. (1978). *Image and Pilgrimage in Christian Culture : Anthropological Perspectives*. New York : Columbia University Press.
- Turner, V. (1969) 1997. *The Ritual Process: Structure and Anti-structure*. New York : Aldine de Gruyter.
- Turner, V. (2018). Chapitre 6. *Passages, Margins, and Poverty: Religious Symbols of Communitas*. Dans *Dramas, Fields, and Metaphors* (p. 231-271). Ithaca, NY: Cornell University Press. Récupéré de <https://doi.org/10.7591/9781501732843-0091974>.
- Wafer, J. (1991). *The Taste of Blood: Spirit possession in Brazilian Candomblé*. Pennsylvania: University of Pennsylvania Press.
- Wall, K. (2009). Across distances and differences: Aboriginal pilgrimage at Lac Ste. Anne. *Leisure/loisir*, 33, 291-315. Récupéré de <https://doi.org/10.1080/14927713.2009.9651440>.