De minces biographies. Circulation et créolisation d'histoires de saints. Brésil (Nordeste)

Thin Biographies. Circulation and Creolisation of Saints' Tales. Brazil (Northeast)

Agnès Clerc-Renaud

Édition électronique

URL : <https://journals.openedition.org/clo/3024>

DOI : 10.4000/clo.3024

ISSN : 2266-1816

Éditeur

INALCO

Édition imprimée

ISBN : 9782858312511

ISSN : 0396-891X

Référence électronique

Agnès Clerc-Renaud, « De minces biographies. Circulation et créolisation d'histoires de saints. Brésil (Nordeste) », *Cahiers de littérature orale* [En ligne], 80 | 2016, mis en ligne le 13 octobre 2017, consulté le 23 mars 2022. URL : <http://journals.openedition.org/clo/3024> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/clo.3024>

Cahiers de littérature orale est mis à disposition selon les termes de la Licence Creative Commons Attribution - Pas d'Utilisation Commerciale 4.0 International.

De minces biographies. Circulation et créolisation d’histoires de saints. Brésil (Nordeste)

Agnès CLERC-RENAUD

UMR 7367 CNRS-Université de Strasbourg

Les saints occupent une place importante dans le quotidien des habitants du Nord-Ceará. Le présent article se veut une relecture de récits hagiographiques qui m’ont été livrés au fil d’une enquête menée au cours de la première moitié des années 1990 auprès d’un groupe social rural¹. Lorsqu’elles sont sollicitées auprès des habitants du Serrote, localité de pêcheurs désormais tournée vers le tourisme, les « histoires de saints » suscitent des récits dans lesquels l’évocation de la vie du personnage est souvent réduite, on le verra, à sa plus simple expression. Sur le terrain, ces minces biographies m’ont toujours laissé le sentiment d’être fortement stéréotypées. S’agissant de récits d’inspiration chrétienne, les saints étant arrivés au Brésil avec des évangélistes, des colons puis des migrants venus en nombre d’Europe du Sud où le culte des saints est vivace, la question se pose de leurs modes d’appropriation et de transformation au fil de quelque cinq siècles « d’entrecroisement de civilisations » (Bastide, 1968) ou de « créolisation » (Benoist, 2012) en contexte colonial et postcolonial. La dimension stéréotypée des récits m’a conduite dans un premier temps à tenter

1. Au cours de trois séjours d’une durée d’environ deux années (septembre 1990-février 1991 ; octobre 1991 et mars 1992 ; octobre 1994-septembre 1995). Le dernier séjour a été financé par une bourse Lavoisier accordée par la Direction de la coopération scientifique, technique et du développement du ministère des Affaires étrangères, sans laquelle ce travail n’aurait pas été possible. Je remercie les narratrices de leur confiance, Nicole Belmont, Josiane Bru et Cécile Leguy de leurs suggestions d’amélioration de ce texte, ainsi que Rute Silva Lima et Denis Monnerie de leur aide. Je reste bien sûr seule responsable des limites de cet article.

de les comparer avec ceux répertoriés dans le fonds européen de littérature orale. Les vérifications entreprises en ce sens dans *The Types of the Folktale* (Aarne & Thompson, 1961) m'ont montré de façon empirique qu'ils ne figuraient pas parmi les *Religious Tales* (T. 750-849), et que le Brésil excédait « les limites géographiques d'application de la typologie, affirmées à diverses reprises par S. Thompson : de l'Irlande à l'Inde » (Belmont, 2001, p. 77).

Plus surprenant, cette vaine tentative m'a aussi appris que les récits hagiographiques en général avaient largement échappé aux entreprises classificatrices folkloristes. Concernant l'Europe, de tels récits ne sont pas catalogués en tant que « contes religieux » parmi les formes culturelles rassemblées sous cet intitulé. Ils ne sont pas plus inclus sous la rubrique du même nom dans le volume de *Contes traditionnels du Brésil* publiés en français et rassemblés comme un florilège par le folkloriste Luis da Câmara Cascudo (1978). Tout un pan des productions de l'imaginaire de l'Europe comme du Nordeste brésilien échappe donc à ce répertoire. Des causes multiples peuvent être invoquées pour expliquer cette absence et tout d'abord la longue mainmise de l'Église sur ce genre littéraire, prise à partir de l'entreprise bollandiste entre faits historiques et exemplarité (Certeau, 2008, p. 483-484 et 1975, p. 275), autrement dit, à mi-chemin entre érudition critique et apologie. D'autres causes propres aux limites de l'entreprise classificatrice en matière de littérature orale en rendent compte, notamment la position ambiguë de l'hagiographie, à la frontière entre les genres « contes » et « légendes » (Bru, 1999, § 6) ou encore les difficultés spécifiques à l'indexation des « récits de croyance » évoquées par Abry (2005, § 2) qui souligne qu'elles ont pourtant été soulevées dès les années 1950 par le Norvégien Reidar Christiansen à propos des « légendes migratoires ».

C'est donc le caractère stéréotypé de ces récits que j'interrogerai dans la première partie de cet article. En comparant l'un de ceux que j'ai recueillis dans l'État du Ceará avec d'autres, d'une part, en me penchant sur leurs modes de circulation sur un vaste territoire, mise en évidence grâce à l'apport de chercheuses sur la littérature orale de la région Nordeste, d'autre part. Dans la seconde partie, j'entends situer la place de ces récits de « vies extraordinaires » en tant que manifestation de l'oralité, parmi d'autres formes d'actualisation des figures sanctifiées, iconographique notamment, dans le quotidien des narrateurs. Je m'appuierai pour cela sur une catégorie de récits qui relèvent plutôt de la seconde des deux dimensions que Michel de Certeau signale comme propres au genre littéraire hagiographique : « Chaque "vie de saint" est plutôt à considérer comme un système qui organise une *manifestation* grâce à une combinaison topologique de "vertus" et de "miracles" » (2008, p. 483, c'est l'auteur qui souligne). Ce faisant, je serai amenée aussi à préciser la notion de « sainteté » telle qu'elle est représentée dans le contexte local.

Les historiens ont établi que, depuis le tout début du XIII^e siècle, la papauté s'est arrogé le choix des saints catholiques (Vauchez, 1989, p. 360), c'est-à-dire le tri de ces « morts dûment sélectionnés », de ces « morts d'élite » (Schmitt, 1984, p. 287) ou de ces « morts très spéciaux » (Brown, 1996 [1984]). L'élection des saints vernaculaires, qui commence avec les cultes locaux aux martyrs des premiers siècles de la chrétienté, demeure constante dans l'histoire du catholicisme, tandis que les tentatives romaines sont tardives pour en saisir puis en garder le contrôle. Ce dernier sera lentement acquis par l'élaboration progressive, entre le XII^e siècle et la Contre-Réforme, d'une procédure de canonisation, « instrument puissant du centralisme pontifical » (Schmitt, 1984, p. 290) dont l'essentiel de ce qu'elle reste aujourd'hui sera fixé en 1634 (Delooz, 1962, p. 19). Antérieurement, explique le sociologue Pierre Delooz, l'aval épiscopal n'était pas requis et « même lorsque ce contrôle se fera plus explicite, une pression populaire inorganisée reste très généralement le moteur des consécration officielles des saints » (Delooz, 1962, p. 28). Au Brésil, en situation d'évangélisation coloniale puis postcoloniale, distant de Rome et caractérisé par un faible nombre de prêtres en rapport à un immense territoire, la question prend un relief particulier. Au plan de la mythologie des saints résume Oscar Calavia Sáez, « le cas brésilien [...] devient spécialement significatif parce que la machine d'endoctrinement que l'Église catholique a mise en marche pour réduire la pluralité des histoires à la doctrine est, au Brésil, très précaire » (Calavia Sáez, 2009, p. 209)².

Et tel était le cas au cours de la première moitié des années 1990, moment où ces récits ont été entendus et/ou enregistrés sur la presqu'île de Jericoacoara, où le village du Serrote, ainsi que le nomment ceux qui y sont nés et/ou y ont grandi, est soumis à une transformation accélérée. Le tourisme est alors en voie de supplanter l'activité de pêche artisanale côtière et de transformer cette localité littorale en lieu-phare du tourisme brésilien et international. Parmi les changements que vivent ses habitants figure l'élévation au rang de paroisse de la localité voisine de Gijoca (à environ 25 kilomètres, c'est-à-dire toute proche à l'échelle du territoire brésilien), par conséquent, une proximité spatiale nouvelle avec le clergé. Ce rapprochement est aussi temporel car, jusque-là, c'est environ une fois l'an que les habitants recevaient, parfois, la visite d'un prêtre venant procéder aux baptêmes et aux mariages et, de temps à autre, celle de missionnaires. Encore devaient-ils souvent se déplacer pour cela, à pied ou en *canoa* m'ont expliqué les anciens, vers une localité environnante (Caiçara ou Preá).

2. Les traductions des citations d'ouvrages et d'articles mentionnés en anglais et en portugais dans la bibliographie sont de mon fait.

Partant du constat de la présence dans les récits de la « vie extraordinaire » des saints de motifs stéréotypés, cet article se veut donc une mise en contexte de leurs modes de circulation. Appuyé sur cinq récits qui mobilisent une oralité parfois en lien avec des supports visuels, il propose également une réflexion sur leurs formes narratives et leurs motifs.

Au préalable, il importe de préciser les conditions du recueil de ces récits. En effet, comme le rappelle Idelette Muzart Fonseca dos Santos :

La recherche en littérature et en histoire orale, plus que toute autre peut-être, exige une prudence méthodologique et une conscience éthique et épistémologique aigüe, dans la mesure où le chercheur devient plus qu'un analyste ou un interprète, il est en partie le coauteur de ses sources puisqu'en les suscitant, il peut les infléchir et parfois les transformer (Muzart Fonseca dos Santos, 1999, p. 84).

Loin de porter spécifiquement sur les saints et leurs vies extraordinaires, l'enquête que j'ai menée était centrée sur le complexe du parrainage et du compérage. L'importance des saints et de leur culte m'apparut progressivement, au fur et à mesure que je réalisais combien ils étaient présents pour mes interlocuteurs, tandis que la pratique ethnographique me conduisait à connecter entre eux des faits que je n'étais pas préparée à appréhender comme reliés. En enregistrant des conversations portant sur ce thème auprès de quelques interlocuteurs privilégiés, mon intention était d'abord de compléter la liste des principales figures de dévotion que j'avais dressée et d'en combler les lacunes. Les récits présentés dans cet article ont été sollicités auprès de trois personnes : une ancienne alors âgée de plus de 70 ans et deux femmes âgées respectivement d'une cinquantaine et d'une vingtaine d'années³.

Des vies typifiées et des lieux extraordinaires

Dans le Ceará rural, les saintes et saints sont présents dans le quotidien des habitants sous de multiples aspects. Ils le sont sous forme d'images (*imagens*) de type chromo placées dans la pièce principale (*sala*) de l'immense majorité des maisons. Face à la porte d'entrée, ils voisinent souvent avec les photographies des aïeux, parfois avec les portraits d'hommes politiques, distribués en périodes électorales. Sous forme d'images ou de statuettes de plâtre peint, ils trônent dans l'église du village couverte au cours de ces années de la toiture qui lui manquait

3. Leurs noms ont été changés en Maria, prénom porté en tout ou partie par une large majorité des habitantes.

jusque-là, et sur les petits oratoires domestiques présents dans nombre de maisons. Les plus populaires et les plus puissants (les deux vont de pair) le sont aussi, sous forme des sonores invocations, *Vale meu São Francisco!* « Mon São Francisco, protège-moi ! », qui ponctuent les conversations à l'annonce d'une nouvelle inattendue, ou encore dans les paroles échangées au cours des salutations qui clôturent les moments d'interaction : *Até amanhã!* « À demain ! » suscite en écho un chœur de *Se Deus quizer!* « Si Dieu le veut ! » immanquablement suivi de *E Nossa Senhora!* « Et Notre-Dame ! » Cette dernière se décline en de multiples formes : Maria do Socorro, Maria Aparecida, Maria do Livramento, Maria do Rosário, Maria Das Dores, etc., qui renvoient respectivement à Notre-Dame du Secours, Apparue, de la Délivrance, du Rosaire, des Douleurs, etc. Selon une logique similaire, São Francisco se décline en Xavier, de Assis, das Chagas⁴. Ces noms de dévotion constituent tout ou partie des prénoms locaux. Ils sont prononcés à longueur de journée sous la forme des noms vécus portés par de très nombreux habitants et représentent à ce titre un autre mode de présence de ces figures⁵. Enfin, j'y reviendrai, des « jours saints » marquent le calendrier annuel.

Malgré cette omniprésence des saints sous la forme de noms propres, d'images, de formules, de scansion du temps, lorsqu'elles sont suscitées, leurs biographies sont souvent concises, voire sommaires, quand elles ne sont pas inconnues des habitants. Ainsi, au cours d'une conversation sur le sujet avec Maria, âgée d'une vingtaine d'années qui venait de me conter la trouvaille de la statue de Nossa Senhora Aparecida (Notre-Dame Apparue) patronne du Brésil en mer par des pêcheurs remontant leurs filets, ma question : « Et São Francisco comment ça s'est passé ? » amena la réponse suivante : « São Francisco, je ne sais pas très bien l'histoire de São Francisco, arrête un moment ton magnétophone que je vais demander. » Quelques minutes plus tard, après avoir consulté sa mère, Maria m'expliqua :

São Francisco [...] il paraît qu'il a été trouvé sur des pierres, alors il a commencé à donner des aumônes, il faisait des bienfaits aux personnes, alors il est resté saint. Ils ont fait l'église là où il a été trouvé dans les pierres. Là, ils ont fait son église, là à Canindé tu sais [...]. Tous allaient payer des promesses, tu sais, parce qu'il était resté saint.

4. Voir Clerc-Renaud & Laligant, 2013, pour les dimensions classificatoires de ces noms propres dans les processus de nomination.

5. Voir Clerc-Renaud, 2005, p. 53.

Alors, une fois, il paraît qu'une femme douta qu'il était vivant. Alors, une autre a dit que : « Non, non, il l'était ! » Alors elle est partie, et le jour suivant elle est venue, elle a amené une aiguille, une épingle, c'est la même chose, n'est-ce pas ? Alors elle l'a percé et il est sorti du sang. Alors c'en a été fini du doute qu'il était vivant. Alors il s'est caché et on ne le voit plus. On ne voit que sa photo, tu sais, son image, mais on ne le voit pas lui-même personnellement. Alors [depuis] il est resté caché. Alors les personnes qui le voient, il y a des personnes parfois comme... [qui] le voient comme ça vraiment, lui vivant, alors elles ne durent pas. Elles sont vivantes mais elles meurent. Elles le voient dans l'année et l'autre [année] elles meurent, parce qu'on ne peut pas le voir vivant. (Récit A, 14 juillet 1995, traduction⁶.)

Plusieurs traits concentrés dans ce bref récit me semblent notables, que je me propose d'explorer dans cette section, sous l'angle de la construction du personnage « saint » d'abord, de ce qu'apporte à sa compréhension la comparaison à l'échelle régionale ensuite, de son ancrage territorial enfin.

Une première caractéristique de ce récit consiste à mes yeux dans sa dimension spéculative. Plus qu'une vie racontée, il est pour la narratrice l'occasion de partager une réflexion avec l'auditrice : le saint est mort mais il est vivant, son image est visible mais on ne peut le voir personnellement, si on le voit on meurt... J'ai montré ailleurs, à propos des récits hagiographiques relatifs à une sainte vernaculaire de la même région, qu'en tant que « récits de croyance » ceux-ci comportent une dimension d'expérience personnelle (Clerc-Renaud, 2014). De fait, les éléments biographiques de la vie d'un saint ou d'une sainte préoccupent beaucoup moins les acteurs locaux que la relation qu'ils entretiennent avec lui ou elle, notamment par les grâces ou les miracles qu'il ou elle suscite.

Une seconde caractéristique de ce récit est la minceur de la « biographie ». La description du saint au cours de sa vie se résume au fait qu'il était généreux et bienfaisant envers les pauvres. Cette vie extraordinaire est pourtant celle de São Francisco das Chagas, littéralement saint François des Plaies, allusion aux stigmates de cet avatar brésilien du saint d'Assise, de loin le plus sollicité parmi

6. Les transcriptions des récits en portugais du Brésil figurent en annexe. Un fragment du récit A a été analysé, sous un tout autre angle, et figure dans Clerc-Renaud, 2016, p. 221.

ses homologues masculins dans l'État du Ceará. Son sanctuaire, franciscain⁷, à Canindé dans le sertão⁸ du même État, rassemble chaque 4 octobre, jour de sa fête, des centaines de milliers de pèlerins. À l'époque où ce récit m'a été raconté, l'unique trait de la générosité redistributrice – il faisait l'aumône – est, pour une jeune narratrice d'un État alors parmi les plus pauvres d'un Brésil très inégalitaire, suffisant pour attester la sainteté du protagoniste. Un autre trait discriminant de sa sainteté est sa capacité à opérer des miracles, illustrée par la séquence centrale du récit. C'est dire que, par contraste avec la minceur de la biographie au sens usuel du terme, le récit du miracle *post mortem* opéré par le personnage occupe une place importante. *Post mortem* est ici entendu du point de vue du chercheur, car pour la locutrice le saint « vivant » et/ou présent dans sa statue est précisément l'objet de la spéculation occasionnée par la narration. Une mécréante « la » perce avec une aiguille, « il » saigne.

La récurrence de thèmes narratifs sur un large territoire

Central dans le récit A, ce motif se retrouve dans deux récits recueillis par Julie Cavignac à plusieurs centaines de kilomètres de là. Transcrits *in extenso* par cette chercheuse, ils attestent de la récurrence de ce thème narratif au sein d'une vaste région (Cavignac, 1995, p. 105 et p. 107). Le premier porte sur la « trouvaille » de São Francisco, enregistrée auprès de Dona Maria, habitante de Triunfo, dans le sertão de l'État du Rio Grande do Norte. Plus riche et complexe que celle qui m'a été contée au Ceará, la narration comporte également le motif de l'image du saint « percée » avec une épingle, dont le sang coulant atteste à la fois de sa sainteté et de son état de « vivant » tout en expliquant son retrait de l'église où elle était initialement exposée. Le second, recueilli auprès de la même narratrice, concerne cette fois non plus São Francisco, mais Santa Rita dos Impossíveis (sainte Rita des Impossibles) :

Sainte Rita est apparue sur une pierre, il y a la pierre, là-bas. Alors ils ont fait l'église et ils l'ont emmenée à l'église, quand le jour s'est levé, elle était sur une pierre, ils sont revenus à la pierre. Alors ils ont fait l'église... Mais aussi ils ont commencé à [la] percer... parce que c'était une sainte de chair, vu ? De chair vivante, alors les gens la percent pour voir le sang couler, alors ils savent que c'est

7. Pour une synthèse sur l'action des ordres franciscains au Brésil, voir Renata Menezes, 2004.

8. L'hinterland.

une sainte. Je sais qu'ils l'ont retirée et [qu']ils ont laissé là l'autre sainte Rita, mais c'est très joli, là, l'église [...]». (Cavignac, 1995, p. 107, ma traduction).

Ce récit est ancré par la narratrice dans le sanctuaire de sainte Rita, proche du lieu où elle vit, au Rio Grande do Norte tandis qu'il l'est par mon interlocutrice dans le sanctuaire de Canindé au Ceará. Malgré la distance géographique qui les sépare, la trame des récits, et jusqu'à leur formulation sont très similaires, à l'exception d'un motif qui « correspond aux apparitions de la Vierge [...] » dans lequel une statue déplacée retourne au lieu où elle a été découverte (Cavignac, 1997, p. 156 et p. 161). La séquence initiale d'un(e) saint(e) trouvé(e) *em cima de uma-s pedra-s* « sur une/des pierre(s) » est quasi identique. Une telle similitude soulève au moins deux questions : quelles sont les conditions de circulation de telles histoires au sein d'une aire aussi vaste¹⁰ ? Comment comprendre que ces « vies extraordinaires » soient typifiées au point d'en être interchangeables ?

La récurrence des thèmes et des schémas narratifs est précisément l'un des objets de la réflexion menée par Julie Cavignac (1995) qui l'aborde sous l'angle de la porosité entre écriture et oralité. En comparant littérature de cordel¹¹ (un corpus écrit) et tradition orale (des narrations) traitant de « thèmes sacrés », l'auteur montre que « l'existence de schémas narratifs met sur la voie d'une matrice qui génère, de manière incessante, de nouvelles histoires » (Cavignac, 1995, p. 95)¹².

9. « *Santa Rita apareceu em cima duma pedra, tem lá a pedra. Ai fizeram a igreja, levaram ela pra igreja, quando o dia amanheceu, ela tava em cima da pedra, voltaram pra pedra. Ai fizeram a igreja... mas também começaram a furar... porque a santa era de carne, viu? Carne viva, aí o povo fura pra ver o sangue desce, aí sabe que é santa. Eu sei que tiraram ela e deixaram a outra santa Rita, mas é muito bonito lá a igreja [...]* » (Cavignac, 1995, p. 107).

10. Limitrophes, le Rio Grande do Norte (52 811 km²) et le Ceará (148 887 km²) sont deux des neuf États que compte la macrorégion politico-administrative du Nordeste, qui s'étend sur une superficie de 1 554 291 km² (IBGE, « Área Territorial Brasileira » (en ligne) URL : <http://www.ibge.gov.br/home/geociencias/areaterritorial/principal.shtm> [consulté le 3 novembre 2016]).

11. Récits ou romances en vers vendus en petits fascicules sur une corde (d'où leur nom) sur les foires et marchés. Pour une typologie des textes, voir Muzart Fonseca dos Santos, 1997.

12. Par leurs multiples versions et l'habitude de leurs vendeurs d'en mémoriser et d'en déclamer les vers, les *folhetos* portent la marque de l'oralité. D'où l'inversion de perspective proposée par l'auteure quant à la méthode : partir du texte pour établir le lien qui l'unir à son contexte (Cavignac, 1995, p. 97-99).

L'aspect interchangeable des « biographies » de saints est quant à lui repéré par plusieurs auteurs, à commencer par Michel de Certeau (2008, p. 485). Pour le Brésil, outre Julie Cavignac (1995), il l'est aussi par Oscar Calavia Saéz. Ce dernier voit dans ce phénomène une mythologie profuse que l'interprétation cléricale tente de discipliner en *doxa*, c'est-à-dire en une unique version scripturaire (Calavia Saéz, 2009, p. 208-209). À cet égard, l'ouvrage *Trail of Miracles* (Slater, 1986) consacré aux histoires d'un saint vernaculaire nordestin et à leurs formes constitue un apport éclairant, tant sur le mode de circulation des récits que sur les processus de typification des éléments biographiques. À Juazeiro do Norte, dans la région du Cariri (située au sud de l'État du Ceará), l'auteure a réuni un corpus d'histoires consacrées au Padre Cícero (1844-1934), prêtre et saint vernaculaire non reconnu par l'Église. Dans cette ville-sanctuaire dont il est considéré comme le fondateur¹³ et où il fut enterré en 1934, Candace Slater enregistre au cours des premières années de la décennie de 1980 plusieurs centaines de récits relatifs à Padre Cícero, auprès de résidents de Juazeiro, d'une part, de pèlerins, d'autre part. Ces derniers, après un long parcours effectué en autocar ou sur des plateaux de camions dans la chaleur et la poussière depuis d'autres États nordestins, sont hébergés collectivement dans de sommaires bâtisses de bois. L'auteure relève que « les récits de miracles sont partie intégrante d'un voyage vers un lieu spécial » (Slater, 1986, p. 78). Elle note aussi que des histoires relatives à d'autres figures saintes que Padre Cícero y sont racontées (*ibid.*, p. 86). Bien que la durée de leur voyage excède rarement une semaine, précise Candace Slater, les pèlerins visitent fréquemment dans un même périple les deux grands sanctuaires du Ceará que sont Juazeiro et Canindé (*ibid.*, p. 76). C'est dire qu'outre la circulation des *folhetos* de cordel mise en relief par Julie Cavignac, le temps passé dans l'espace des sanctuaires à écouter et raconter des récits relatifs aux saints fait de ces lieux de formidables nœuds de circulation et de diffusion des récits oraux depuis et vers les villes ou villages d'où viennent les pèlerins. L'étude de Candace Slater permet donc de mieux comprendre les conditions de circulation de récits (et leur similitude), que j'ai saisis dans une localité rurale à l'autre extrémité de ce maillage réticulaire, dans le contexte ordinaire du quotidien des narrateurs. Tous les habitants de Jericoacoara ne vont pas en pèlerinage à Canindé, encore moins à Juazeiro (plus distant) mais certains le font, reviennent et racontent, de même, j'y reviendrai, qu'ils se rendent dans des sanctuaires plus proches.

13. Voir Ralph Della Cava, 1976 [1970], pour une histoire politique de ce mouvement religieux. Celui-ci commence le 1^{er} mars 1889, lorsque « se produit le supposé miracle : une hostie se serait transformée en sang dans la bouche de la *beata* Maria de Araújo » au cours d'une messe célébrée par le prêtre (Lopes, 2000, p. 90-91).

En comparant les mêmes épisodes contés par des résidents d'une part et par des pèlerins d'autre part, l'auteure constate encore que les premiers ont une propension à intervenir dans les récits d'une façon beaucoup plus personnelle et à incorporer dans leurs narrations des détails concrets. En effet, certains des résidents âgés de Juazeiro ont connu Padre Cícero dans leur jeune âge. D'autres ont une expérience de la relation avec le personnage qui, bien qu'indirecte, est vécue à travers les narrations de leurs parents, grands-parents, voisins, etc. (Slater, 1986, p. 161-162). Par contraste, les récits des pèlerins – moins à même que les résidents de Juazeiro d'avoir connu le personnage historique – présentent une tendance à une certaine standardisation, tout en étant moins centrés sur la figure du saint (*ibid.*, p. 136). Ils sont moins anecdotiques, plus courts, plus abstraits et, surtout, ils font moins référence aux temps, aux lieux et aux participants de l'action¹⁴.

Tel est précisément le cas du récit A traduit ci-dessus. L'unique protagoniste nommé est São Francisco, les autres ne le sont pas : ce sont « une femme » (la mécréante qui le « perce »), ou bien un « ils » anonyme désignant les bâtisseurs de l'église, encore le pronom est-il omis comme il est courant dans le registre parlé de la langue portugaise du Brésil. Dans le propos de mon interlocutrice, seul l'emploi du temps grammatical permet de situer les événements dans un passé indéterminé. Cette absence de référence au temps renforce le caractère abstrait du récit.

Par contraste, il est notable que l'action soit nommément localisée à Canindé. En effet, dans ce récit ambigu, le saint se distingue mal, voire ne se distingue pas de son « image ». Le motif central ne relève pas *stricto sensu* de sa vie, mais il met en scène sa célèbre statue de l'autel de la basilique de Canindé, c'est-à-dire son « image » dans le sanctuaire ; cela au point qu'il est difficile d'identifier clairement le protagoniste du récit. S'agit-il du saint ou de son image ? En ce sens, le premier « miracle » implicite dans la séquence initiale qu'est la trouvaille de la statue (un objet doué d'intentionnalité) ou du saint au sommet d'un pierrier se présente comme le récit d'une fondation, celle du sanctuaire de Canindé autour d'une entité (bienfaisante) appartenant au passé. Le second élément narratif (le miracle du saint ou de la statue qui, blessé[e] par une mécréante, saigne), à peine plus développé, constitue le nœud de l'intrigue. Il affirme le caractère « vivant »

14. En somme, la profondeur temporelle en moins, l'auteure détaille le processus de polissage évoqué par Christiansen à propos des légendes migratoire : “*By constant retelling over the centuries they become coloured by the imagination of countless storytellers and slowly assume a definite shape even if the connection with actual belief remains*” (Christiansen, 1958, p. 4).

du saint. Dans un registre lévi-straussien, nous pourrions dire que la contradiction que le mythe vise à surmonter porte sur le statut de vivant ou de mort du saint. L'objet de sa « morale », outre la punition des mécréantes (j'y reviendrai) vise à réaffirmer que les vivants et les morts – fussent-ils saints – doivent être séparés : si « on le voit lui-même personnellement » on meurt dans l'année qui suit¹⁵.

Les images, les « jours saints », « les prêtres saints » et les miracles punitifs

La similitude de ces récits, lorsqu'on les analyse comme des récits de fondation, conduit à considérer que, tout autant que des vies hors du commun, ces histoires évoquent des lieux extraordinaires¹⁶. Cet ancrage spatial ouvre quant à lui sur les modalités de relation entre le lieu, le personnage du saint et son « image ».

Les images

La relation, complexe, entre le saint censé être au ciel et son ou plutôt ses images terrestres n'exclut pas, tout au contraire, que la matérialité de l'iconographie opère comme support de la narration ; support pédagogique plus que mémoriel dans le cas suivant :

Agnès : C'est comment l'histoire de Santa Luzia au juste ?

Dona Maria (environ 50 ans) : Les plus âgés racontent, ils disent que Santa Luzia, son mari était très mauvais pour elle. Alors, un jour, elle a fait une chose qui ne lui a pas plu, n'est-ce pas ? Alors on dit qu'il est allé prendre un poignard et qu'il lui a arraché les deux yeux. Il les a mis dans cette bassine.

Alors on dit que Notre-Seigneur est allé envoyer l'ange, n'est-ce pas, descendre du ciel jusqu'à passer la main sur ses yeux. Alors, quand il a passé la main sur ses yeux, les yeux ont redupliqué à nouveau n'est-ce pas, et donc les yeux qu'il [le mari] a enlevés sont restés dans la bassine.

15. Pour les implications de la séparation des vivants et des morts dans ce contexte, voir Clerc-Renaud, 2016.

16. Voir *Cahiers de littérature orale*, n° 79, *Des vies extraordinaires : les territoires du récit*, 2016.

Et elle est restée avec les yeux que Jésus a ordonné de mettre n'est-ce pas. Il [l'ange] a passé la main et alors se sont formés les mêmes yeux et les autres qu'il [le mari] avait arrachés sont restés dans la bassine. Là dans la bassine [avec] laquelle elle transporte ses yeux.

Qui *est malade* [peu audible] des yeux fait une supplique avec elle pour lui donner des yeux vivants, n'est-ce pas, beaucoup de gens envoient des yeux vivants pour elle.

Agnès : Comment ça ?

Dona Maria : C'est un... œil vivant que nous l'appelons. C'est une poule, un poussin, un petit poulet, n'est-ce pas ? Un porc, n'importe quelle petite chose, on envoie les yeux vivants. Les yeux vivants, c'est comme ça n'importe quel animal de [basse-]cour.

Agnès : D'accord, et alors on envoie l'animal pour elle ?

Dona Maria : On envoie l'animal par là [à Gijoca, localité voisine dont elle est la patronne]. C'est elle qui en prend soin, [elle] les vend, n'est-ce pas, et les donne pour de l'argent. (Récit B, 15 août 1995, traduction)

Notons la formule d'ouverture « les plus âgés racontent, ils disent que [...] » qui dans une conversation jusque-là informelle signale le passage à un registre distinct. Elle souligne également la légitimité de la narratrice à raconter, à la différence du « il paraît » de la jeune femme du récit A, à qui ni son âge, ni son statut ne le permet. Relevons aussi le démonstratif « *cette* bassine » qui, comme le « *là* dans la bassine » renvoie explicitement à l'image, présente dans le foyer de la narratrice, à l'instar de nombreux autres dans la localité. L'intense luminosité subie en mer par les pêcheurs à cette latitude équatoriale les expose à des blessures oculaires tandis que ni leurs faibles ressources ni les six heures de trajet à parcourir ne leur permettent de consulter l'ophtalmologiste le plus proche.

La vie de Santa Luzia est tout aussi mince que celle de São Francisco : un mari violent et irritable arrache injustement ses yeux avec un poignard. Le protagoniste principal semble plutôt être « Notre-Seigneur », secondé par l'ange. Destinée à l'ethnographe, cette description pédagogique d'une iconographie très présente ne signifie pas qu'elle est exempte d'une fonction mnémonique. J'ai eu l'occasion de le comprendre un jour où, souffrant d'une foulure de la cheville, je prétendis utiliser le

« lait du jasmin¹⁷ » de la pharmacopée locale pour la soulager. J'allais en quémander auprès d'une habitante du village que je ne connaissais pas et qui possédait un pied de cet arbre devant sa maison. Ma jeune voisine, à qui je relatais le bon accueil que je reçus et le succès de l'opération, me fit remarquer, quelque peu réprobatrice, que j'aurais dû le demander, et l'appliquer, « au nom de São Francisco » afin d'en garantir l'efficacité. Car, m'expliqua-t-elle en montrant le rameau végétal fleuri placé dans la main du saint sur l'image domestique apposée sur le mur de la pièce où nous bavardions : « le jasmin est à São Francisco ». Les conditions de l'efficacité du recours aux saints dans les pratiques thérapeutiques sortent du cadre de cet article, mais du point de vue de l'oralité, cet accrochage mnémorique à l'icône montre que les récits sont l'une des facettes d'un phénomène plus ample. Ils sont pris au sein d'un ensemble social et cognitif qui se manifeste par des paroles, des images, des actes rituels, des lieux qui participent d'un mode social de signification spécifique (Monnerie, 2010). En ce sens, l'acte narratif de la vie extraordinaire du saint ou de la sainte n'est finalement qu'une facette parmi d'autres de cette configuration. Il doit son importance au fait d'être appropriable et de faire sens dans la vie quotidienne des narrateurs, habitants de cette localité. En l'occurrence, Santa Luzia est affligée d'un mari inique et cruel et la « bassine » contenant les yeux injustement arrachés représentée sur les images (voir illustrations 1 et 2) est pour les habitants de la localité un objet nettement marqué du côté du féminin. En aluminium, la *bacia* est pour les femmes d'usage quotidien, qu'il s'agisse de « traiter le poisson » (*tratar peixe*), de faire la lessive ou la vaisselle, de stocker ou transporter (sur la tête) des denrées diverses, de préparer les repas, etc.

Attribut iconographique et motif narratif par excellence de Santa Luzia – et l'heureuse expression « images fortes » par laquelle Nicole Belmont (2001, p. 85) qualifie les motifs narratifs est ici tout à fait adéquate – les « yeux vivants » caractérisent aussi les volailles offertes par les auteurs des suppliques (*preces*) en remerciement de la cure d'une maladie des yeux ou d'un trouble de la vue. Il s'agit pour eux d'adresser des animaux de basse-cour à « la sainte ». Ces volailles sont destinées à la vente aux enchères (*leilão*) pratiquée à Gijoca lors de la fête de sa sainte patronne le 13 décembre¹⁸. Autrement dit, le motif du récit comme celui de l'icône renvoient à un contexte rituel déterminé et à la pratique culturelle de « payer une promesse » (*pagar promessa*) faite à la sainte pour la guérison

17. *Leite do jasmim*. Le « jasmin » (non identifié) est un arbre ornemental à la fleur parfumée. Le latex, désigné comme « lait », est obtenu par entaille du tronc ou des branches et appliqué tel quel sur foulures et entorses.

18. On retrouve, dans cette pratique des enchères, la fonction redistributrice du saint observée à propos du récit A.

de maladies d'yeux. La glose de la narratrice à ma demande d'explication est à cet égard significative. « La sainte » prend soin elle-même, précise-t-elle, du menu bétail qui lui est offert. Comme dans le récit A, la formulation introduit une incertitude sur la protagoniste – s'agit-il de Santa Luzia ou de sa représentation sous forme de statue présente dans l'église de Gijoca ? – qui brouille les limites entre le personnage et son image. C'est dire que l'agentivité de l'objet « statue », à la fois agent et patient pour employer le vocabulaire d'Alfred Gell (2009 [1998], p. 81 *sq.*), est patente. Elle est manifeste dans la narration elle-même, traduite par l'ambiguïté du sujet de l'action.

À nouveau, la référence à un élément narratif, les « yeux vivants », est repérable au sein d'une aire plus vaste, qui dépasse cette fois le Nordeste brésilien. La même locution est en effet employée par les pèlerins qu'a rencontrés Pierre Sanchis (1977, p. 74) à propos des poulets et lapins offerts à Santa Luzia lors de pèlerinages votifs au Portugal. En l'occurrence, elle constitue une trace, non seulement de la diffusion de motifs du Portugal vers le Brésil, mais encore de pratiques culturelles locales qui leur sont liées.

Illustration 1.

Image de Santa Luzia. Ce type de « portrait » (*retrato*) d'un style « saint-sulpicien » est couramment affiché sur les murs des habitations du Serrote, souvent face à la porte d'entrée. (Celle-ci provient d'un magasin d'articles de culte de Fortaleza où je l'ai trouvée en 2003).

© Agnès Clerc-Renaud

Illustration 2.

Image de Santa Luzia. (Provenant d'un don, elle est exposée dans l'église de la localité en 2009.)

© Agnès Clerc-Renaud

Les « jours saints »

Les saints sont également présents sous forme des *dias santos*, « jours saints » qui tracent dans le déroulement du temps calendaire les contours, spatiaux, de leurs fêtes célébrées dans la microrégion dans les principaux sanctuaires (ecclésiaux ou non) de dévotion. Ces jours-là sont chômés, et les pêcheurs ne sortent donc pas en mer pour « tuer du poisson » selon l'expression locale en vigueur. Qui enfreint l'interdit s'expose à des sanctions volontiers rappelées :

Santa Luzia aussi. Oui oui, c'est un jour saint le jour de Santa Luzia, personne ne travaille, non ! Ici, il y en a eu un qui a douté. Il est allé travailler le jour de Santa Luzia. [Il disait] que tout cela ne valait rien, que Luzia n'aveuglait personne [et] je ne sais quoi [encore]. Il s'est mis un *morceau* [peu audible] de bois dans l'œil. Son œil a séché. Alors, ça a été encore un *exemple* de plus pour les gens. Alors, personne ne travaille le jour de Santa Luzia. (Récit C, 15 août 1995, traduction)

Le récit de cette anecdote prolonge le récit B raconté par la même narratrice par l'illustration d'un « miracle punitif ». Il fait valoir que les aptitudes curatives de la sainte, à même de restituer la vue lorsqu'elle est sollicitée par la supplique (et remerciée comme il se doit par des « yeux vivants ») se doublent de la latitude de punir, en les aveuglant, ceux qui « doutent » en ne respectant pas le jour qui lui est réservé.

Une fois encore, ce cas n'est pas unique. Le folkloriste Luis da Câmara Cascudo fait état de cet interdit : « Le 13 décembre, jour de Santa Luzia, est sacré pour les campagnes du Brésil et pour la population des plages. On ne chasse ni ne pêche » (Cascudo, 1962, p. 435). Il rapporte une historiette qui lui a été relatée par un pêcheur de Natal (Rio Grande do Norte). Un 13 décembre, un autre pêcheur du même État se risqua à lancer son filet qu'il ramena plein de poissons dépourvus d'yeux. Saisi de terreur, il les rejeta à la mer où les poissons, ayant récupéré leurs yeux, s'en furent en nageant (Cascudo, 1962, p. 435).

Les « prêtres saints » et les miracles punitifs

Il est temps d'interroger la récurrence de la « punition » que nous avons déjà vue à l'œuvre de façon implicite dans la capacité de São Francisco à faire mourir dans l'année ceux qui le voient pour s'assurer de sa qualité de vivant (récit A), et de façon explicite dans la faculté de Santa Luzia à frapper de terreur ou à aveugler ceux qui enfreignent les interdits (récit C). Mais dans la région, l'aptitude à châtier « ceux qui doutent » n'est pas l'apanage des saints. Elle est aussi le fait d'autres personnages extraordinaires désignés comme *padre santo*, « prêtre(s) saint(s) ». Voyons comment opèrent ces protagonistes dans les deux brefs récits qui suivent, racontés par la même ancienne :

Agnès : Mais... et ces prêtres saints étaient vraiment saints ?

Dona Maria (environ 70 ans) : Saint ! Saint ! Par eux, une chose était dite et ils [les personnes] la voyaient. Il y en avait un [homme], il [le prêtre] avait terminé son sermon, sa mission à Acaraú [bourg littoral, longtemps siège de la paroisse, situé à une soixantaine de kilomètres], et un homme allait sortir pour s'en aller dans un bateau. Le bateau s'appelait *Guajará*. Alors il [le prêtre] est allé parler à l'homme pour un trajet pour aller d'un endroit à un autre [parce] qu' [en ce temps-là] il ne s'en allait pas en voiture, ni en avion. Il s'en allait à dos d'homme. Mais ce jour-là, pour aller à l'endroit où il devait aller, il fallait s'embarquer. Il fallait passer d'un endroit à l'autre embarqué. Il lui a demandé qu'il l'emmène pour le trajet, lui, et le sacristain. Il [l'homme] l'a dit à ses gens. Il est venu

dire que dans son bateau il n'allait pas d'homme en uniforme.
Il [le prêtre] a dit : « Il ne va pas d'hommes en uniforme ?

– Non.

– C'est bien ! »

Alors, quand ça a été le moment du sermon, il a dit : « Que tous ceux qui sont ici prient pour ces marins qui vont sortir en haute mer¹⁹ demain. À telle heure du jour ils vont donner la voile à leur bateau et ils vont partir pour leur terre, mais la chaudière va prendre feu et ils vont tous mourir brûlés. Ceux qui ne mourront pas en chemin mourront quand même. Ils vont arriver en se dépouillant de leur peau, ils vont tous mourir brûlés. Vous pouvez tous prier et les recommander à Dieu. »

À l'heure qu'il avait marquée, la chaudière du bateau a explosé et ils sont tous arrivés – ceux qui n'étaient pas [déjà] morts – ont accosté mourants. Ceux qui n'étaient pas encore morts sont tous morts en se dépouillant de leur peau, mais ils sont tous morts quand même. Parce qu'il a fait une grossièreté, aujourd'hui il sert de pierre [récif poissonneux] aux pêcheurs d'Almofala, d'Acará, de Cacimbas, d'Espraiado, de Rio Grande [localités côtières]. Par là-bas, tous vont à la pêche en lui, ainsi que lui allait à la pêche. Là, il y a toutes les sortes de poissons, [parce] qu'il est là, fait de pierre pour la pêche. Tu vois ! C'était un prêtre saint, il disait et on voyait ! (Récit D, 30 juillet 1995, traduction)

Dona Maria (environ 70 ans) : Il y avait une femme, toutes les autres allaient à la mission et elles sont passées à sa maison et elles ont dit : « Ô femme de Dieu, allons à la mission, [il y a] un prêtre tout près, femme ! Et tu n'y vas pas !

– Je n'y vais pas parce que je n'ai pas le temps, si j'avais eu le temps, j'y serais allée, voilà pourquoi.

19. Littéralement, « hors de la ligne », c'est-à-dire la distance au-delà de laquelle la terre n'est plus visible.

– Femme ! Mais tu n’as pas d’enfants [à porter], il y a seulement toi, allons-y !

– Non, mais il n’y a personne à qui je puisse laisser mes poules, comment est-ce que je peux y aller ? »

Sur le moment, il n’y eut personne qui ne lui ait dit [de venir], mais au moment du sermon, il [le prêtre] a dit : « Regardez ! Quand le sermon sera écoulé, passez là dans la maison de la femme sans temps, [parce] que les poules sont en train de la manger. » Quand elles sont revenues des missions qu’elles sont arrivées sur le chemin : « Allons-y, passons à la maison de la femme sans temps, que les prêtres saints ont dit que les poules sont en train de la manger, allons-y ! »

Quand elles sont arrivées là, elle était morte et les poules étaient toutes en train de la manger. Tu vois ? Comme ils disaient, les personnes voyaient. Il a dit, elles lui ont dit et lui a aussi dit et elles sont revenues et elles ont vu les poules qui mangeaient. (Récit E, 30 juillet 1995, traduction)

Ces deux histoires dans lesquelles des mécréants deviennent des pierres servant d’habitats ou des proies pour les animaux qu’ils mangent habituellement mériteraient à elles seules une analyse de leurs contenus que la place manque pour développer ici. Je me bornerai donc à quelques remarques comparatives sur leur construction narrative avant d’évoquer les similitudes et les différences entre ces deux figures de personnages extraordinaires que sont les « prêtres saints » et les saints « tout court ».

La juxtaposition des séquences des récits D et E montre qu’ils obéissent à une trame similaire :

1) Un marin refuse de prendre à son bord un « prêtre saint » et son sacristain (D).

Une femme refuse de se rendre à la messe et préfère surveiller ses poules (E).

2) Le « prêtre saint » annonce un châtement pendant la messe au moment du sermon (D et E).

3) La prophétie se réalise : les membres de l’équipage meurent brûlés et le marin est transformé en pierre au fond de la mer (D).

La prophétie se réalise : la femme meurt, elle est mangée par ses poules (E).

Ces deux récits incluent en outre des dialogues qui en rendent la narration très vivante et leur confèrent un caractère réaliste. Le récit D subdivise la morale

de l'histoire, comportant de ce fait un motif de plus et une dimension étiologique. Le marin fautif est transformé en récif poissonneux. Une série de toponymes de localités côtières ancre le récit dans la proche région d'Acarau et le nom du bateau, *Guajará*, renforce sa dimension réaliste²⁰.

Que peut-on inférer de ces récits de « miracles punitifs », ainsi que je les avais empiriquement répertoriés sur mes carnets de terrain ? Bien qu'il soit hasardeux de statuer à partir des deux seuls récits de ce type que j'ai enregistrés, *a fortiori* racontés par la même narratrice, un faisceau d'éléments congruents suggère qu'ils constituent une catégorie particulière de récits. Tout d'abord, certains des motifs de ces « miracles punitifs » se trouvent dans le *Motif-Index of Folk-Literature* de Stith Thompson (1954-1958). Le récit D renvoie au motif Q552.13.1.1 *Death by fire from heaven as punishment for opposition to holy person* (Thompson, 1957, t. 5, p. 254). Le récit E se réfère tout à la fois aux Q223.5 *Neglect to attend church punished* (Thompson, 1957, t. 5, p. 205), Q223.7 *Punishment for neglect of mass* ou encore au Q415 *Punishment : being eaten by animals* (Thompson, 1957, t. 5, p. 222). Or si, comme je l'ai mentionné en introduction de cet article, je n'ai pas trouvé les récits « biographiques » des saints nordestins parmi les *Types of Folk-Tales*, en revanche certains motifs figurent en bonne place dans le *Motif-Index*. Ils s'y trouvent non seulement parce que le premier était destiné par Stith Thompson à l'aire géographique européen-asiatique et le second au « monde entier » mais aussi, peut-être, parce que le *Motif-Index* incorpore des *exempla* plus nombreux. Ensuite, le schéma narratif de ces formes brèves plaide en faveur de cette hypothèse : il correspond à la « structure générique » de l'*exemplum*, isolée par Claude Brémond « sur la séquence *circonstances introductrices, mise à l'épreuve, mérite ou démerite, récompense ou châtement* » (Brémond, 2005, § 23, c'est l'auteur qui souligne).

Enfin, j'ai souligné dans la traduction le mot « exemple » *exemplo*, employé par la narratrice du récit C relatif à Santa Luzia, terme qu'emploient également les interlocuteurs de Candace Slater pour qualifier certains genres d'histoires²¹ et qui, remarque-t-elle, n'est pas sans évoquer les *exempla* médiévaux (Slater, 1986, p. 109). Or, explique Jean-Claude Schmitt :

20. D'après le site <http://www.naufragiosdobrasil.com.br/ceara.htm> qui recense les naufrages le long des côtes brésiliennes, un bateau ainsi nommé aurait sombré en 1921 à proximité d'Acarau [consulté le 27 octobre 2016].

21. Le terme est également utilisé pour désigner une catégorie de récits au Rio Grande do Norte : « [...] les *exemplos* ne sont rien moins que la succession de miracles réalisés par les prêtres-missionnaires ayant accédé peu à peu au statut de saint : de nombreux récits – écrits ou oraux – attestent leur pouvoir de transformer les hommes en animaux ou en monstres » (Cavignac, 1995, p. 100).

L'*exemplum* répond à une définition complexe [...]. C'est un récit que nous ne connaissons que sous une forme écrite, mais qui se situe fréquemment en amont et en aval dans une chaîne de transmission orale. C'est un texte enchâssé dans un texte plus vaste (en premier lieu un sermon) et même un ouvrage (un recueil d'*exempla*). Enfin, c'est un récit qui a une finalité idéologique, morale et religieuse le plus souvent, puisque l'*exemplum* se veut d'abord « exemplaire »... (Schmitt, 2005, § 10).

S'agissant de la « chaîne de transmission orale », il est remarquable que la mise en abyme par Dona Maria dans sa narration de la parole efficace des « prêtres saints » porte sur celle proférée au moment de leurs *sermons* ; sermons dans lesquels sont justement enchâssés les *exempla*. Serions-nous en présence, en aval des prêches d'évangélistes itinérants des « missions », de l'appropriation et de la réinterprétation de motifs exemplaires, passés en amont par des sermonnaires et/ou des catéchismes ?

À l'arrière-plan se pose l'épineuse question de l'historicité de ces récits que je ne prétends certainement pas résoudre ici. Si les *exempla* médiévaux ont donné lieu à des travaux abondants, comme le rappelle Danièle Dehouve, leur postérité à l'époque moderne n'a suscité que de rares recherches (Dehouve, 2004, p. 13). L'immense et minutieux travail d'ethnohistoire accompli dans *l'Évangélisation des Aztèques* n'a à ma connaissance pas d'équivalent qui permettrait d'éclairer leurs modes d'appropriation au Brésil.

Venons-en maintenant à la comparaison des figures des saints dans les récits A et B et des « prêtres saints » dans les récits D et E, qui vont nous aider à clarifier cette fois les particularités du genre hagiographique régional et à interroger sous un nouvel angle la minceur des biographies des saints dans les récits. Comme l'observe Pierre Delooz dans un tout autre contexte (celui de la notion juridique de la sainteté canonisée), du point de vue de l'Église :

Il y a les saints officiels, mais la sainteté s'étend à une multitude d'autres personnes, à Dieu d'abord, à des êtres supra-humains (les anges), à des objets matériels (les saintes reliques), à des institutions (le tribunal du Saint-Office), etc. (Delooz, 1962, p. 21).

C'est dire, explique le même auteur, que la « sainteté » en tant que valeur est liée à des « systèmes de conduites associées dans un réseau déterminé de rapports sociaux » (Delooz, 1962, p. 21). Pour mes interlocutrices du Ceará, le phénomène inclut, on l'a vu, la notion de « jour saint » qui délimite un temps particulier (un fragment du calendrier) assorti de proscriptions (on ne travaille

ni ne pêche), associées à des prescriptions rituelles. Il comprend donc aussi des « prêtres saints » qui, en tant que personnages extraordinaires, présentent à la fois des différences et des similitudes avec les saints. Parmi les différences, je relève que les saints, nommés, sont caractérisés par leur fonction redistributrice et par l'agentivité de leur image tandis que les « prêtres saints », anonymes, le sont par la performativité de leur parole : « ils disaient et on voyait » énonce Dona Maria en une formule qui pourrait valoir définition de l'efficace de la parole.

Une similitude est notable dans les récits qui précèdent, relatifs à l'une comme à l'autre figure. Il s'agit de la proportion, du « dosage » des éléments dans la « combinaison topologique de "vertus" et de "miracles" » caractéristiques du genre hagiographique (Certeau, 2008). Dans l'ensemble, la place occupée par les seconds est bien plus importante que celle octroyée aux premières. S'agissant du « discours de vertus » propre à ce genre, Michel de Certeau précise que :

Le terme n'a que secondairement, et pas toujours, une signification morale. Il avoisine plutôt l'extraordinaire et le merveilleux, mais seulement en tant qu'ils sont des signes. Il désigne l'exercice de « puissances » [...] (Certeau, 2008, p. 486).

Cette considération sur l'ambivalence de la notion est à rapprocher d'un contraste mis en relief par Jean-Claude Schmitt. Ce dernier observe le renforcement, dans l'Occident médiéval, de la « valorisation de la biographie des saints, de leurs vertus religieuses et morales poussées jusqu'à l'héroïsme (plutôt qu'à la *virtus* thaumaturgique) et aux miracles qui se produisent sur leur tombeau » (Schmitt, 1989, p. 291). Fruit d'un tout autre contexte socio-historique, cette tendance n'est pas du tout repérable dans les récits qui précèdent où saints et « prêtres saints » apparaissent avant tout comme doués de *virtus* au sens d'efficace. La place occupée par le miracle dans les récits, et le poids qui lui est accordé par les narratrices l'emportent largement sur la vertu au sens usuel du terme²². Sous cet angle, on saisit pourquoi les « prêtres saints »

22. Cela vaut, rappelons-le, dans le contexte d'énonciation des récits présentés et ne permet pas pour autant d'inférer une homogénéité du Nordeste de la fin du XX^e siècle. Par exemple, Slater signale, pour le cas des résidents de Juazeiro (à même d'avoir connu le personnage historique du saint de leur ville) : « Les tenants du prêtre racontent un flot qui semble intarissable d'histoires sur le Padre Cícero. Elles incluent des récits situés dans le présent et dans le passé récent comme d'autres qui prennent place durant le temps de sa vie » (Slater, 1986, p. 85). De même, d'après les résumés des récits recueillis dans le Pernambuco rural de la fin des années 1960 par Andrade (2014, p. 171-183) les éléments biographiques semblent plus abondants. Voir aussi Slater, 1991.

ne sont désignés dans les récits D et E que comme une catégorie générique : ils sont caractérisés par le fait qu'ils se déplacent, disent la messe et prononcent dans leurs sermons des paroles ayant valeur performative. Bien que les saints soient nommés et les « prêtres saints » anonymes, les singularités de leurs « vies » (stéréotypées pour les premiers) sont au fond tout aussi peu différenciées. En tant que protagonistes, ils apparaissent en quelque sorte avant tout comme des « principes d'agentivité » au service de l'action du récit.

Conclusion

Les deux premiers récits de la vie extraordinaire des saints nordestins abordés dans cet article font valoir des éléments biographiques « typifiés » au point que les protagonistes en sont parfois interchangeables. Les ancrages concrets des récits dans les sanctuaires, ces « lieux très spéciaux » pour paraphraser Peter Brown, en font des récits de fondation. « [...] À travers l'analyse des récits – et surtout ceux relatant la fondation des villes ou des miracles – on s'aperçoit que les saints sont toujours des figures autochtones », remarque Julie Cavignac (1995, p. 102). En prenant cette affirmation à la lettre, on comprend mieux pourquoi ils ne figurent pas dans un catalogue tel que *The Type of the Folk-tales* : « les récits populaires extra-européens ne rentrent dans ses sections orientées de façon thématique seulement en partie et souvent avec difficultés » ainsi que le souligne Uther (2009, p. 18).

L'analyse des récits met aussi en relief une autre difficulté de leur classification qui tient au « genre hagiographique ». Tel que l'a dégagé Michel de Certeau (2008, p. 483), celui-ci s'affirme comme foncièrement dual, combinant les dimensions de « vertus » et de « miracles ». Dans la construction des récits qui précèdent, cela se traduit par la minceur des « vies » en quelque sorte réduites à un préambule (des « circonstances introductrices » selon l'expression de Claude Brémond, 2005) tandis que la séquence centrale porte sur un événement « miraculeux », lequel – hasard du recueil ? Trace historique d'une évangélisation forçant sur le ressort de la peur ? Réinterprétation de motifs issus du genre médiéval ibérique des *castigos*²³ (« châtiments ») ? – relève souvent du « miracle punitif ».

Enfin, la description des représentations locales de la sainteté montre que la pratique narrative de la vie du saint, de la sainte ou du « prêtre saint » est indissociable d'images, de lieux, de temporalités extraordinaires, nécessaires à la compréhension de ces figures, construites avant tout comme des principes d'agentivité au service de l'action du récit.

23. Voir KELLER, 1949, p. VII et MATTOSO, 1993, p. 251.

Bibliographie

- AARNE, Antti & THOMPSON, Stith, 1961, *The Types of the Folktale: A Classification and Bibliography*, Helsinki: Academia Scientiarum Fennica, 588 p.
- ABRY, Nicolas, 2005, « Indexer le récit de croyance », *les Cahiers du Centre de recherches historiques* (en ligne), 35/2005, [mis en ligne le 1^{er} juin 2011, consulté le 31 mars 2014], URL : <http://ccrh.revues.org/3020>.
- ANDRADE, José Maria Tavares de, 2014, *Une mythologie brésilienne*, Paris : L'Harmattan, 196 p.
- BASTIDE, Roger, 1968, « Problèmes de l'entrecroisement des civilisations et de leurs œuvres » [1960], in Georges GURVITCH (dir.), *Traité de sociologie*. Paris : Presses universitaires de France, p. 315-330.
- BELMONT, Nicole, 2001, « Du catalogue à l'histoire cachée. À propos de la typologie Aarne-Thompson », *Cahiers de littérature orale*, n° 50, p. 75-94.
- BENOIST, Jean, 2012, « La créolisation : locale ou mondiale ? », *Archipel*, n° 3-4, p. 12-30, (en ligne) URL : <http://bit.ly/2qZETQD> [consulté le 1^{er} novembre 2016].
- BRÉMOND, Claude, 2005, « Le texte du récit ou la narrativité du texte », *les Cahiers du Centre de recherches historiques*, n° 35 (en ligne), URL : <http://ccrh.revues.org/3016> [page capturée le 26 octobre 2016].
- BROWN, Peter, 1996 [1984], *le Culte des saints, son essor et sa fonction dans la chrétienté latine*, Paris : Éditions du Cerf, 165 p.
- BRU, Josiane, 1999, « Le repérage et la typologie des contes populaires. Pourquoi ? Comment ? », *Bulletin de liaison des adhérents de l'AFAS* n° 14 (en ligne), 1999, [mis en ligne le 1^{er} octobre 1999, consulté le 23 janvier 2014], URL : <http://afas.revues.org/319>.
- Cahiers de littérature orale*, 2016, n° 79, *Des vies extraordinaires : les territoires du récit*.
- CALAVIA SÁEZ, Oscar, 2009, "O que os santos podem fazer pela antropologia?", *Religião e Sociedade*, vol. 29, n° 2, p. 198-219.

CASCUDO, Luis da Câmara, 1978, *Contes traditionnels du Brésil*, Paris : Maisonneuve et Larose, 255 p.

CASCUDO, Luis da Câmara, 1962, *Dicionário do folclore brasileiro*, 2 vol., Rio de Janeiro: Instituto nacional do livro.

CAVIGNAC, Julie, 1995, « *Literatura de cordel* et tradition orale. L'exemple du Rio grande do Norte », in Zilá BERND et Jacques MIGOZZI (dir.), *Frontières du littéraire. Littératures orale et populaire Brésil/France. Actes du colloque Approches croisées des littératures populaire et orale. Limoges 1994*. Limoges : Pulim, coll. « Littératures en marges », p. 95-109.

CAVIGNAC, Julie, 1997, *la Littérature de colportage au Nord-Est du Brésil. De l'histoire écrite au récit oral*, Paris : CNRS Éditions, 336 p.

CERTEAU, Michel de, 1975, *l'Écriture de l'histoire*, Paris : Gallimard, 361 p., chap. 7, « Une variante : l'édification hagiographique », p. 274-288.

CERTEAU, Michel de, 2008, « Hagiographie », *Encyclopaedia universalis*, vol. 11, Paris : Édition Encyclopaedia Universalis, p. 483-487.

CHRISTIANSEN, Reidar Thoralf, 1958, *The Migratory Legends: a Proposed List of Types with a Systematic Catalogue of Norwegian Variants*, Helsinki: FF Communications n° 175, 221 p.

CLERC-RENAUD, Agnès, 2005, « Faire son nom ou tacher son doigt ? La déclinaison des prénoms et le nom de l'état civil dans une localité du Nord Ceará (Brésil) », in Agnès FINE et Françoise-Romain OUELLETTE (dir.), *le Nom dans les sociétés occidentales contemporaines*, Toulouse : Presses universitaires du Mirail, p. 47-69.

CLERC-RENAUD, Agnès & LALIGANT, Sophie, 2012, « "Combiner le nom", Noms personnels et phénomènes de classification au Brésil », in Sophie CHAVE-DARTOEN, Cécile LEGUY & Denis MONNERIE (dir.), *Nomination et organisation sociale*, Paris : Armand Colin, coll. « Recherches », p. 293-324.

CLERC-RENAUD, Agnès, 2014, « À l'épreuve des certitudes : récits d'une sanctification locale (Ceará, Brésil) », *Social Compass*, no 61, vol. 4, déc., p. 524-536.

- CLERC-RENAUD, Agnès, 2016, *D'un monde à l'autre : fragments d'une cosmologie brésilienne*, Paris : Éditions de l'École des hautes études en sciences sociales, coll. « En temps & lieux », n° 66, 303 p.
- DEHOUE, Danièle, 2004, *L'Évangélisation des Aztèques ou le pêcheur universel*, Paris : Maisonneuve et Larose, 763 p.
- DELAUNAY, Daniel, 1988, *la Fragilité séculaire d'une paysannerie nordestine : le Ceará (Brésil)*, Paris : ORSTOM, coll. « Études et Thèses », 193 p.
- DELLA CAVA, Ralph, 1976, *Milagre em Joazeiro*, [1970], Rio de Janeiro: Paz e Terra, 279 p.
- DELOOZ, Pierre, 1962, « Pour une étude sociologique de la sainteté canonisée dans l'Église catholique », *Archives de sociologie des religions*, n° 13, p. 17-43.
- GELL, Alfred, 2009 [1998], *l'Art et ses agents, une théorie anthropologique*, Gif-sur-Yvette : Les Presses du Réel, 329 p.
- KELLER, John Esten, 1949, *Motif-Index. Mediaeval Spanish Exempla*. Knoxville: The University of Tennessee Press, xvii + 67 p.
- LOPES, Régis, 2000, *Padre Cícero*, Fortaleza: Edições Democrito Rocha, 95 p.
- MATTOSO, José, 1993, "Exemplo", in Giulia LANCIANI et Giuseppe TAVANI (eds.), *Dicionário da literatura medieval galega e portuguesa*, Lisbonne: Caminho, p. 250-251.
- MENEZES, Renata, DE CASTRO, 2004, *A dinâmica do sagrado: rituais, sociabilidade e santidade num convento do Rio de Janeiro*, Rio de Janeiro: NuAp/Relume Dumará, col. "Antropologia da política", 283 p.
- MONNERIE, Denis, 2010, « Symboles et figures, deux modes sociaux de signification. L'exemple de la Grande Maison d'Arama (Nouvelle-Calédonie) », *Journal de la Société des océanistes*, vol. n°s 130-131, p. 147-163.
- MUZART FONSECA DOS SANTOS, Idelette, 1997, *la Littérature de cordel au Brésil : mémoire des voix, grenier d'histoires*, Paris : L'Harmattan, 350 p.

MUZART FONSECA DOS SANTOS, Idelette, 1999, « Voix et discours de la mémoire. Recherches en littérature orale », in Idelette MUZART FONSECA DOS SANTOS, Katia DE QUEIRÓS MATTOSO & Denis ROLLAND (dir.), *Matériaux pour une histoire culturelle du Brésil. Objets, voix, mémoires*, Paris : L'Harmattan, p. 75-92

NEVES, Frederico de Castro, 2012, "O Nordeste e a historiografia brasileira", *Ponta de Lança. Revista eletrônica de história, memória e cultura, São Cristóvão*, n° 5, vol. 10, p. 6-24.

SANCHIS, Pierre, 1997, *Arraial, la fête d'un peuple. Les pèlerinages populaires au Portugal*, Paris : Éditions de l'École des hautes études en sciences sociales, 434 p.

SANCHIS, Pierre, 1977, « Les romarias portugaises », *Archives de sciences sociales des religions*, vol. 43, n° 1, janv.-mars, p. 53-76.

SCHMITT, Jean-Claude, 1984, « La fabrique des saints », *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations*, vol. 39, n° 2, p. 286-300.

SCHMITT, Jean-Claude, 2005, « Trente ans de recherche sur les *exempla* », *les Cahiers du Centre de recherches historiques*, n° 35, (en ligne)
URL : <http://ccrh.revues.org/3010> [page capturée le 13 juin 2015].

SLATER, Candace, 1986, *Trail of Miracles. Stories from a Pilgrimage in Northeastern Brazil*, Berkeley: University of California Press, 289 p.

SLATER, Candace, 1991, "A Backlands Saint in the Big City: Urban Transformations of the Padre Cícero Tales", *Comparative Studies in Society and History*, vol. 33, no 3, July, p. 588-610.

THOMPSON, Stith, 1955-1958, *Motif-index of Folk-literature: A Classification of Narrative Elements in Folktales, Ballads, Myths, Fables, Mediaeval Romances, Exempla, Fabliaux, Jest-books, and Local Legends*, Copenhagen: Rosenkilde and Bagger, 6 vol.

UTHER, Hans Jörg, 2009, "Classifying Folktales. Remarks to Indexes and Systems of Ordering", *Narodna Umjetnost*, vol. 46, no 1, p. 15-32.

VAUCHEZ, André, 1989, « Le saint », in Jacques LE GOFF (dir.), *l'Homme médiéval*, Paris : Le Seuil, p. 345-380.

ZALUAR, Alba, 1983, *Os homens de Deus. Um estudo dos santos e das festas no catolicismo popular*, Rio de Janeiro: Zahar, 127 p.

Annexes. Transcription des récits en portugais du Brésil

Récit A

Maria: São Francisco [...] parece que ele foi encontrado em cima de umas pedras. Aí, começou a dar esmola, fazia bondade pra as pessoas. Aí, ficou um santo. Fizeram a igreja aonde foi encontrado nas pedra. Aí, lá fizeram a igreja dele lá no Canindé, sabe? [...] todo iam pagar promessa, sabe ? porque ele tinha ficado santo.

Aí, uma vez... aí, uma mulher parece que teimou que ele era vivo. Aí, outra disse que : “não, não, era!” Aí, então, ela foi embora e no dia seguinte ela veio, trouxe uma agulha, alfinete, é a mesma coisa, né?

Aí, furou ele. Aí, saiu sangue. Aí, acabou a teima que ele era vivo. Aí, ele se escondeu. Aí, a gente não vê ele. Só vê a foto, sabe? a imagem dele mas não vê ele mesmo pessoalmente. Aí, ficou escondido. Aí, as pessoas que vê ele, tem pessoa, as vezes como... vê ele assim mesmo, ele vivo. Aí, não aturam não, é vivo mais morre, vê no ano e no outro morre, porque a gente não pode ver ele vivo.

Récit B

Agnès: Como que é, a historia de Santa Luzia, mesmo?

Dona Maria: Ouvi [...] os mais velho contando, que eles diz que Santa Luzia, marido dela era muito ruim pra ela. Aí, quando foi um dia, ele... ela fez uma coisa que ele não gostou, né? Aí, diz que ele foi, pegou um punhal e arrancou os dois olhos dela. colocou naquela bacia.

Aí, diz que Nosso Senhor foi, mandou o anjo, né? descer do céu até ir a passar a mão nos olhos dela. Aí, quando ele passou a mão nos olhos dela, reduplicou os olhos, né? novamente. E então, os olhos que ele tirou ficou na bacia.

E ela ficou com os outros olhos que Jesus mandou colocar, né? passar a mão. Aí, formou os mesmos olhos e os outros que ele tinha arrancado ficaram na bacia, lá na bacia que ela carrega os olhos dela.

Quem 'tá doente [peu audible] de olho, né? faz prece com ela pra dar uns olhos vivo a ela, né? muita gente manda olhos vivos pra ela.

A.: Como assim?

Dona Maria: É um... olho vivo que nós chama é uma galinha, é um pinto, um franguinho, né? um porco, qualquer coisinha. A gente manda os olhos vivos. Os olhos vivo é assim qualquer um bicho do quintal.

A.: Certo, aí manda o bicho pra ela.

Dona Maria: Manda o bicho pra lá. Ela quem toma de conta, vende, né? e dê por um dinheiro.

Récit C

Dona Maria: Santa Luzia também. É, é, é dia santo dia de Santa Luzia ninguém trabalha não. Aqui teve um que duvidou, foi trabalhar dia de Santa Luzia, que aquilo não valia nada que Luzia não cegava ninguém, não sei como era. Botou um pedaço [peu audible] de pau dentro do olho dele, secou o olho. Aí ficou mais de exemplo ainda pro povo. Aí ninguém trabalha dia de Santa Luzia.

Récit D

Agnès: Mas, e esses padres santos eram santos mesmo?

Dona Maria: Santo! santo! Eles diziam uma coisa e eles o viram. Um homem... Ia um, ele acabou de terminar o ser[mão], as missão dele no Acaraú. Um homem ia sair pra ir-se embora num barco. Chamava o barco Guajará. Aí ele foi e falou ao homem uma passagem pra ele ir d'um lugar pro outro, que ele não andava em... em carro nem em... em avião. Andava em costa de homem. Mas nesse dia o lugar que ele ia tinha que ir embarcado, tinha que passar de um lugar pra outro embarcado. Pediu a ele pra ir numa passagem, levasse mais uma

passagem pra ele e o sãocristão [sic]. Ele foi, disse pro pessoal dele. Aí, ele foi, disse que no barco dele não andava homem de farda. Ele foi, disse: “Não anda homem de farda?” – “Não” – “tá bem!”

Aí, quando foi na hora do sermão, ele disse: “Todos que tiverem aqui, rezem pra aquele marujo que vão sair de linha fora amanhã. Tantas horas do dia eles dão vela ao barco e vão sair pra terra deles, mas a caldeira toc[a], pega fogo e eles morrem todo queimado. Quem não morrer no caminho, mas morre. Chegou tudo largando o couro. Morre tudo queimado. Pode todos rezarem, recomendar ele a Deus.”

Na hora que ele marcou, o navio estourou a caldeira e eles vieram todinho, os que não morreram, encostaram morrendo. O que não tinham morrido, morrem todo largando o couro, mas morreram todinho também. Porque foi, fez uma grosseria. Hoje ele ‘tá servindo de pedra pros pescador da Almosfala, da... de... do Acaraú da... das Cacimbas da... da... do Espraiado, do Rio Grande, por aí todo pescaram nele assim, que ele pescavam. Lá tem toda qualidade de peixe, que ele ‘tá lá feito pedra pra pescar. ‘Tá vendo! Era padre santo de dizer e ver.

Récit E

Dona Maria: Tinha uma mulher, que as outras iam todas pra missão, passaram na casa dela, disse: “Ô, mulher de Deus, vamos pra as missão! Padre bem aí, mulher! E tu não vai!”

– “Não vou porque não tenho tempo. Se eu tivesse tempo, já tinha ido, é porque.”

– “Mulher! Mas tu não tem filho, só é tu, vamos! »

– “Não, mas não tem quem deixar minhas galinha. Como é que eu posso ir?”

Na hora não teve quem dissesse a ela, mas na hora do sermão ele disse: “Olha! Quando, vocês passarem, findar o sermão, que vocês passarem, vocês passe lá na casa daquela mulher sem tempo, que as galinhas ‘tão comendo ela.” Quando... quando elas vieram das missões, que chegaram no caminho: “Vamos passar na casa da mulher sem tempo.

O padre... os padres santos [disse] que 'tão comendo ela, as galinha. Vamos!' Que quando chegou lá, já 'tava... tinha morrido e as galinhas 'tavam tudo comendo.

'Tá vendo? Como eles diziam e as pessoas viram? Disse, elas disse, e ele também disse, e elas voltam, viram as galinhas comendo.

Résumé : Cet article présente cinq brefs récits racontés par trois narratrices dans une localité de l'État du Ceará, impliquant deux sortes de protagonistes : des saints et des « prêtres saints ». En mobilisant les apports de travaux sur littérature orale régionale (Cavignac, Slater), il interroge notamment les modes de circulation de ces récits, leurs dimensions stéréotypées, la place de l'oralité vis-à-vis d'autres modes sociaux d'expression. L'analyse montre que, dans les hagiographies, les éléments biographiques sont réduits à des préambules. Les narrations portent avant tout soit sur des lieux extraordinaires (des villes ou des sanctuaires) qui en font des récits de fondation aux schémas narratifs récurrents et/ou sur des événements extraordinaires, les « miracles » dont ces formes sont indissociables. Enfin, les relations dégagées entre motifs narratifs, images visuelles (en deux ou trois dimensions) et pratiques culturelles permettent de préciser comment la notion de « sainteté » est construite dans le quotidien par ce groupe social.

Mots-clés : Nordeste brésilien, Ceará, anthropologie sociale, récit hagiographique, motif narratif, saints

Thin Biographies: Circulation and Creolisation of Saints' Tales. Brazil (Northeast)

Abstract: This article presents five brief narratives told by three narrators in a region of the Ceará state. They involve two kinds of protagonists: saints and "holy priests". This text revisits contributions on Northeast Brazil oral literature (Cavignac, Slater). It questions the modes of regional circulation of these narratives, their stereotyped dimensions, and the place of orality with respect to other modes of social expression. The analysis of the narratives shows that in these hagiographies the biographical elements are reduced to preambles. The narratives are above all focused on extraordinary places (cities or shrines) which make them foundations narratives with recurrent narrative patterns and/or on extraordinary events, i.e. "miracles" of which these forms are inseparable. Finally, the relationship between narrative motifs, visual images (in two or three dimensions) and religious practices

make it possible to clarify how the notion of “holiness” is built into its everyday life by this social group.

Keywords: Northeast Brazil, Ceará, social anthropology, hagiographic narrative, narrative motif, holiness

Breves biografias: circulação e criolisação de histórias de santos no Brasil (Nordeste)

Resumo : Este artigo apresenta cinco narrativas orais contadas por três narradoras em uma localidade do Ceará, envolvendo dois tipos de protagonistas: santos e “padres santos”. Lançando mão de contribuições sobre a literatura oral nordestina (Cavignac, Slater), questiona os modos regionais de circulação dessas histórias, suas dimensões estereotipadas, assim como o lugar da oralidade frente a outros modos de expressão. A análise mostra que nestas hagiografias, os elementos biográficos são reduzidos a meros preâmbulos. As narrativas referem-se, quer seja a lugares extraordinários (cidades ou santuários), o que as tornam narrativas de fundação, cujos padrões descritivos são recorrentes, quer seja a eventos extraordinários, os “milagres” dos quais estas formas são inseparáveis. Finalmente, as relações destacadas entre motivos narrativos, imagens visuais (em duas ou três dimensões) e práticas religiosas ajudam a especificar como no quotidiano a noção de “santidade” é construída por este grupo social.

Palavras-chave : Nordeste brasileiro, Ceará, antropologia social, narrativa hagiográfica, motivo narrativo, santos

Note sur l’auteur :

Agnès Clerc-Renaud est maître de conférences à l’Institut d’ethnologie de l’université de Strasbourg. Sur la base d’enquêtes ethnographiques développées dans la durée auprès de paysans et pêcheurs du Nordeste brésilien, elle mène des recherches sur les catholicismes locaux en comparaison. Elle a notamment publié *D’un monde à l’autre : fragments d’une cosmologie brésilienne*, Paris : Éditions de l’École des hautes études en sciences sociales.