

UNIVERSITÉ DU QUÉBEC

**THÈSE PRÉSENTÉE À
L'UNIVERSITÉ DU QUÉBEC À TROIS-RIVIÈRES**

**COMME EXIGENCE PARTIELLE
DU DOCTORAT EN ÉTUDES QUÉBÉCOISES**

**PAR
DENISE LAMONTAGNE**

**« LE CULTE À SAINTE ANNE EN ACADIE:
ÉTUDE ETHNO-HISTORIQUE »**

JUILLET 2002

Université du Québec à Trois-Rivières

Service de la bibliothèque

Avertissement

L'auteur de ce mémoire ou de cette thèse a autorisé l'Université du Québec à Trois-Rivières à diffuser, à des fins non lucratives, une copie de son mémoire ou de sa thèse.

Cette diffusion n'entraîne pas une renonciation de la part de l'auteur à ses droits de propriété intellectuelle, incluant le droit d'auteur, sur ce mémoire ou cette thèse. Notamment, la reproduction ou la publication de la totalité ou d'une partie importante de ce mémoire ou de cette thèse requiert son autorisation.

Résumé

Sainte Anne est connue dans l'histoire de l'Église comme la mère de Marie. Si l'on retrouve Marie dans les évangiles, sa mère par contre y est absente. Elle ne possède aucune base scripturaire puisqu'elle appartient aux évangiles apocryphes. N'ayant jamais été reconnue canoniquement par les défenseurs de la *recta ratio* théologique, sainte Anne bénéficie d'une faible légitimité auprès des élites religieuses et son lieu de mémoire est essentiellement marginal.

D'ailleurs, au lendemain du concile de Trente, le processus de purification doctrinale lié au culte des saints devait assimiler le culte à sainte Anne à celui de Marie réduisant ainsi ces deux figures jadis autonomes au culte marial. En principe, sainte Anne ne devait plus être fêtée pour elle-même, mais bien comme simple justificatrice de l'Immaculée conception de Marie. Or, l'historiographie religieuse se rapportant au culte à sainte Anne retient deux principaux lieux de résistance où la sainte triomphe encore aujourd'hui dans ses sanctuaires : Sainte-Anne-d'Auray en Bretagne et Sainte-Anne-de-Beaupré dans la province de Québec.

Il s'agit de deux lieux de pèlerinage majeurs qui, par leur grande popularité, laissent dans l'ombre de multiples autres lieux de dévotion qui sont autant de lieux de résistance de la figure de sainte Anne qui demandent à être explorés.

En Acadie, sainte Anne connaît le même destin de figure marginale qu'on lui attribue dans l'histoire de l'Église. L'Acadie, ce lieu mythique au regard de la géographie canonique, figure sous forme de blanc de mémoire sur la carte du monde. Première colonie française en Amérique du Nord, elle aura

vite été détrônée par sa voisine désormais représentante officielle de l'Amérique française, soit la province de Québec. Privés de lieu identitaire sur le plan territorial, les Acadiens ont tout de même réussi à conserver un lieu de parole, voire même un lieu de discours qui, jusqu'au milieu du XX^e siècle, fut monopolisé par une certaine élite clérico-nationaliste qui a choisi, pour l'ensemble des Acadiens, la figure de Marie de l'Assomption comme seule patronne et protectrice du peuple. L'Acadie se présente dès lors comme un lieu de discours partageant avec sainte Anne le fait d'être témoin d'un processus de rationalisation autour de l'unique figure de Marie.

Le zèle déployé par les institutions qui définissent l'identité acadienne dans ce travail de promotion de la figure de Marie renvoie l'historien des religions à une énigme : comment expliquer la persistance de la dévotion à sainte Anne chez les Acadiens?

Le culte à sainte Anne, en effet, est demeuré bien vivant en Acadie pendant toutes ces années malgré sa marginalisation par l'élite clérico-nationaliste. Cette résistance de la figure de sainte Anne en Acadie, tout comme dans l'histoire de l'Église, invite le chercheur à revoir le concept de marginalité d'une part, et elle renvoie d'autre part à la nécessité d'explorer l'univers symbolico-religieux d'un peuple en dehors des lieux de discours officiels. Ces derniers se révélant alors comme des lieux de mémoire qui occultent « ce qui est » au profit de « ce qui devrait être ». Ce que nous voulons démontrer, en dernière analyse, c'est que seule une exploration de l'imaginaire, qui se laisse moins définir par les discours officiels que par la littérature orale (folklore), est en mesure de dévoiler le véritable univers symbolique de l'*homo religiosus*. L'histoire religieuse d'un peuple risque de se faire théologie politique lorsque l'historien néglige l'histoire vue d'en bas, du lieu de la marginalité qui ignore l'orthodoxie.

L'étude de ce qui est marginal se révèle dès lors comme le miroir de l'inconscient collectif, ce lieu de mémoire d'une marginalité structurale certes, mais non pas d'une marginalité statistique.

REMERCIEMENTS

Mes premiers remerciements vont à Éric pour son aide matérielle dans la présentation de cette thèse. Je tiens à remercier également monsieur Zénon Chiasson, doyen de la Faculté des arts de l'Université de Moncton, pour sa patience et sa confiance, monsieur Vincent Bourgeois pour son soutien aux premières heures de cette aventure en terre acadienne, ainsi que les religieuses Notre-Dame du Sacré-Cœur. Merci à Viola Doiron de la communauté des Filles-Marie-de-l'Assomption pour sa présence et son encouragement bienveillant.

Enfin, je veux remercier Serge Gagnon et Monique Dumais, respectivement directeur et co-directrice de cette thèse qui a bien failli être l'histoire d'une vie. Merci à mon fils Blaise à qui j'ai bien peur d'avoir enlevé le goût de rédiger, un jour, une thèse. Merci également à ma grand-mère, Lumina Gagnon, à ma mère, Germaine Dubé, et à ma sœur acadienne, Émilie Bourgeois.

TABLE DES MATIÈRES

RÉSUMÉ	ii
REMERCIEMENTS	v
LISTE DES FIGURES	ix
INTRODUCTION	1
PREMIÈRE PARTIE : SAINTE ANNE DANS L'ÉGLISE	17
CHAPITRE 1 : LE CULTES DES SAINTS COMME LIEU DE PASSAGE DU PAGANISME AU CHRISTIANISME	17
1.1. Le culte des morts comme lieu d'affirmation d'une nouvelle éthique.....	34
1.2. Le médiateur : un modèle exemplaire.....	38
CHAPITRE 2 : LE CULTES DES SAINTS COMME LIEU DE RÉSISTANCE PAÏENNE	51
2.1. Le culte des reliques comme lieu de contamination du savant par le populaire.....	60
2.2. La querelle des reliques et des images comme lieu de division du savant et du populaire.....	79
CHAPITRE 3 : SAINTE ANNE ET LE DIFFICILE PASSAGE DU PAGANISME AU CHRISTIANISME	88
3.1. Sainte Anne; une figure marginale.....	95
3.2. Sainte Anne médiatrice; une justification de l'Immaculée Conception.....	111
3.3. Sainte Anne : une vieille magicienne.....	120
CHAPITRE 4 : SAINTE ANNE ÉDUCATRICE; LIEU DE PASSAGE DE LA MAGIE À L'ÉTHIQUE	141

DEUXIÈME PARTIE : SAINTE ANNE EN ACADIE.....	164
Introduction.....	165
CHAPITRE 5 : SAINTE ANNE EN ACADIE; UN LIEU DE PASSAGE DU PAGANISME AU CHRISTIANISME	174
CHAPITRE 6 : MARIE EN ACADIE ; LA PROMOTION DE LA FIGURE DE L'ASSOMPTION.....	212
6.1. La marginalisation du peuple autochtone.....	215
6.2. La marginalisation du peuple acadien et la britannisation du territoire.....	220
6.3. Sainte Anne et les Acadiens.....	248
6.4. Sainte-Anne-de-Beaupré, de la protectrice des gens de la mer à la thaumaturge.....	251
CHAPITRE 7 : SAINTE ANNE EN TERRE ACADIENNE.....	286
Introduction.....	287
7.1. Sainte-Anne-du-Bocage; un lieu de passage aux origines incertaines.....	290
7.2. De la thaumaturge à la médiatrice et modèle de mère : la démarche pèlerine des Acadiens vers leur Bocage.....	295
7.3. <i>Les Annales de la Bonne Sainte Anne</i> comme extension de la démarche pèlerine des Acadiens.....	321
CHAPITRE 8 : UNE HISTOIRE VUE D'EN-BAS.....	331
8.1. Sainte Anne la magicienne.....	333
8.2. L'Assomption, une fête populaire.....	357

CHAPITRE 9 : DISCUSSION DES RÉSULTATS ET CONCLUSION	371
9.1. Sainte Anne chez les Bretons ou le difficile passage du paganisme au christianisme.....	382
9.2. Sainte Anne; lieu d'extension de la foi en l'incarnation.....	395
BIBLIOGRAPHIE	413
ARCHIVES	428
ANNEXES	430
ANNEXE 1 Baiser sous la Porte Dorée	
ANNEXE 2 Sainte Anne est une sorcière	
ANNEXE 3 Éducation de Marie au temple	
ANNEXE 4 Sainte Anne Éducatrice	
ANNEXE 5 Anne la prophétesse de l'Ancien Testament	
ANNEXE 6 Régions acadiennes des provinces maritimes	
ANNEXE 7 Sainte-Anne-du-Bocage	
ANNEXE 8 Plaque commémorative d'Anne d'Autriche	
ANNEXE 9 Le Messenger micmac	
ANNEXE 10 Décret pontifical de l'Assomption	
ANNEXE 11 La Sainte Vierge dans le homard	
ANNEXE 12 Statue miraculeuse de Sainte-Anne-de-Beaupré	
ANNEXE 13 La côte acadienne	

LISTE DES FIGURES

La sainte Parenté	126
-------------------------	-----

INTRODUCTION

La plupart des études portant sur le culte des saints et plus particulièrement sur sainte Anne s'inscrivent dans le cadre de ce que l'historiographie a identifié comme relevant de la religion populaire en opposition à la religion savante. Il n'est guère plus à la mode de présenter une thèse sur la religion populaire, ce concept qui a connu ses heures de gloire au Canada français dans les années 1960.

Si nous assistions alors à une réhabilitation du folklore qui allait de pair avec la montée du nationalisme identitaire, son oubli relatif aujourd'hui pourrait nous amener à nous interroger sur les critères scientifiques qui ont présidé à cette amnésie. Encore faut-il rappeler, avec François Isambert, que le populaire, c'est précisément ce qu'étudie le folklore¹. Bien qu'ayant donné lieu à de multiples controverses, le concept de religion populaire aura tout de même réussi à rallier les historiens sur au moins un constat : le Nouveau Monde était témoin d'un christianisme renouvelé, dépouillé de ses racines païennes contrairement à la mère patrie dont le christianisme populaire était encore teinté de paganisme². Dans les faits, l'opposition entre religion populaire et religion savante prend ses racines en terre chrétienne dans ce difficile passage du polythéisme au monothéisme.

¹ François Isambert, « Religion populaire, sociologie, histoire et folklore », « De saint Besse à saint Rouin », tome II, *Archives des sciences sociales des religions*, vol. 46, no 1, juillet-septembre 1978, p. 111.

² Si certains historiens en sont même venus à la conclusion qu'on ne saurait déceler de religion populaire au sens strict dans la mesure où les activités religieuses de la population étaient trop étroitement contrôlées par le clergé, d'autres par contre, relativiseront cette équation religion populaire/religion des clercs en affirmant que « les écarts de la religion populaire auraient été moins accentués dans la colonie que dans la mère patrie, grâce à la vigilance du clergé » (Pierre Boglioni, « Peut-on parler de religion populaire au Québec? », dans Benoît Lacroix et Pierre Boglioni (dir.), *Les Religions populaires*, Québec, Presses de l'Université Laval, no 3, 1972, p. 2).

Marc Augé a fort bien résumé ces deux univers parallèles dans son étude *Génie du paganisme*, faisant ainsi écho au *Génie du christianisme* de Chateaubriand. Augé identifie trois points majeurs qui permettent d'isoler ce qui appartient en propre à l'un et à l'autre de ces univers religieux. Premièrement, le paganisme n'est jamais dualiste et n'oppose ni l'esprit au corps, ni la foi au savoir. Deuxièmement, il accueille la nouveauté avec intérêt et esprit de tolérance. Toujours prêt à allonger la liste des dieux, il conçoit l'addition, l'alternance mais non la synthèse. Troisièmement, les divinités païennes, bien qu'elles soient parfois bénéfiques ne sont toutefois pas morales; contrairement aux saints guérisseurs du monde chrétien, les dieux païens ne sont pas des modèles à imiter : « Aucun polythéisme ne prône l'amour de dieu [...] Les dieux grecs, non plus que les dieux africains, ne brillent par une particulière moralité [...] C'est dire qu'ils n'apparaissent pas prioritairement comme une réponse aux aspirations spirituelles de l'homme; ils se contentent d'être efficaces »³.

Cette dernière particularité nous renvoie à la distinction weberienne entre divinités magiques et divinités éthiques vécue historiquement comme un passage du sacré au saint, c'est-à-dire plus précisément le passage d'un rapport fonctionnel au religieux à celui qui s'annonce comme horizon de sens se manifestant par l'adhésion à un système de valeurs qui permet à la bonté de l'emporter sur la puissance. C'est cette victoire de la bonté sur la puissance, voire de la faiblesse sur la force qui présidera à la sotériologie entourant le culte des saints en terre chrétienne.

La sainte qui est connue sous le nom de « La Bonne Sainte Anne » en Amérique française est reconnue certes comme étant la mère de Marie et l'aïeule du

³ Marc Augé, *Génie du paganisme*, Paris, Gallimard, 1982, p. 70 et 71.

Christ, cependant, sa grande popularité est intimement liée à sa réputation de grande thaumaturge. Bref, sa puissance d'évocation se présente comme étant indissociable de son efficacité thaumaturgique. Au moment de sa migration vers le Nouveau Monde, la figure de sainte Anne bénéficie d'une très forte popularité en France où elle avait son lieu de résidence permanente dans ce que l'on pourrait qualifier de sanctuaire majeur, à Sainte-Anne-d'Auray en Bretagne. Bien que l'historiographie religieuse canadienne-française associe sainte Anne à ses origines bretonnes, il faut reconnaître qu'à cette époque, sainte Anne rayonne dans toute la France comme grande thaumaturge dont la popularité ira grandissante grâce à l'intervention influente d'Anne d'Autriche qui lui attribuait la naissance du Dauphin. Cet événement s'inscrivait à l'intérieur de la vocation première de sainte Anne en lien avec sa légende personnelle d'aïeule graciée par la maternité.

Sainte Anne, faut-il le rappeler, est un membre de la sainte Famille reconnue comme étant la mère de Marie et donc la grand-mère du Christ. Son culte sera dans l'histoire de l'Église catholique étroitement lié certes à la figure du Christ, mais il sera surtout très vite intégré à l'ensemble du culte marial de telle sorte que la complémentarité de ces deux cultes donnera l'impression d'une confusion entre ces deux personnages. Bien que les quelques études portant sur sainte Anne ne semblent pas négliger ce lien de complémentarité, elles n'en dévoilent pas moins la spécificité de celle-ci comme étant une sainte populaire, fêtée pour elle-même dans ses sanctuaires. Or, c'est cette autonomie du personnage de sainte Anne qui s'est présentée à nous comme une énigme⁴. Énigmatique, sainte Anne l'est à plus d'un

⁴ La thèse d'Anne Doran-Jacques sur le sanctuaire de Sainte-Anne-de-Beaupré nous convie à cette complémentarité de sainte Anne et Marie au sein du sanctuaire, elle ne s'attarde toutefois pas à ce que

titre. Elle est connue dans l'histoire de l'Église comme étant une sainte populaire voire la plus populaire des saintes pour ses qualités de grande thaumaturge; cette vocation de thaumaturge semble occulter toutefois les multiples rôles que ce personnage a endossés tout au long de sa longue histoire. On ne saurait prendre le risque de lier sa grande popularité à son appartenance à la sainte Famille dans la mesure où ce lien de parenté ne possède aucune base scripturaire. C'est pourquoi nous avons fait le pari d'élucider ce qui réside au fondement de la popularité de cette figure religieuse qui se sera révélée dans l'histoire de l'Église catholique aussi controversée que le concept de religion populaire au sein de l'historiographie religieuse. Pour bien comprendre la nature de cette controverse, il importe de remonter aux origines du culte à sainte Anne. Nous commencerons donc cette étude par l'histoire de la difficile insertion de la figure de sainte Anne à l'intérieur du système familial sanctoral.

Nous postulons d'entrée de jeu que l'histoire du culte à sainte Anne demande à être étudiée sur une longue durée dans la mesure où le culte des saints chrétiens se présente dans l'histoire de l'Église catholique comme le lieu de passage du polythéisme au monothéisme. Bien avant d'être rangé sous l'étiquette de religion populaire par l'historiographie moderne le culte des saints chrétiens se présente comme une figure de remplacement des anciens dieux païens. Certes, bien que cette

nous identifions à « l'autonomie » de la figure de sainte Anne comme lieu de résistance au processus de rationalisation de la famille des saints autour de la figure de Marie. L'étude d'Anne Doran Jacques soutient au contraire que, de sainte Anne à Marie, un même courant circule, qui unit les deux dévotions. (Anne Doran-Jacques, *Le pèlerinage à Sainte-Anne de Beaupré, L'actuel 1958-1973*, tome II, Paris, École des hautes études en sciences sociales, juin 1979, p. 378).

thèse historique consistant à présenter les saints chrétiens comme les successeurs des anciens dieux païens ait fait l'objet de contestations théologiques, on ne saurait toutefois contester sa valeur historique.

Aussi, débuterons-nous cette anamnèse du culte à sainte Anne dans l'histoire de l'Église par une présentation de l'évolution du culte des saints et de la construction de sa légitimité en contexte chrétien. Cette incursion au sein des justifications théologiques liées au culte sanctoral en contexte chrétien nous permettra de suivre l'évolution de la figure de sainte Anne dans l'économie du salut.

Cette première partie plus théorique portant sur l'anamnèse du culte à sainte Anne dans l'histoire de l'Église est, en quelque sorte, une mise en contexte d'un culte qui se présente comme la voie royale pour comprendre le difficile passage du paganisme au christianisme. Nous verrons, en effet, que la figure de sainte Anne possédait certaines connivences avec les couches profondes de la population qui fréquentaient les sanctuaires païens en attente de faveurs bien particulières. Cette quête de miracles sera au centre d'un processus de récupération doctrinale de la part des responsables de l'encadrement clérical dans leur travail de conversion. Ce lent processus de conversion se présente, dans un premier temps, comme une adaptation du christianisme à l'ancienne religion, pour ensuite faire l'objet d'une récupération doctrinale au service d'un christocentrisme qui allait devoir s'effectuer autour de l'unique figure de Marie, mère de dieu. C'est dans ce contexte de récupération doctrinale que sainte Anne se retrouvera au cœur d'une controverse qui devait se terminer par son insertion définitive au sein de la dévotion mariale faisant de son culte une simple extension de la dévotion à Marie. Véritable extension de la foi en l'incarnation, la promotion de la figure de Marie s'inscrit au cœur d'un processus de

rationalisation des saints répondant aux exigences de purification doctrinale issues du concile de Trente. La complémentarité des cultes à sainte Anne et Marie allait désormais cantonner sainte Anne dans son rôle de simple médiatrice et modèle de mère de Marie.

La sainte Anne post-tridentine se présentera dès lors comme un modèle pour toutes les mères chrétiennes servant ainsi de support à la morale familiale destinée aux mères de famille. Cette récupération de la figure de sainte Anne au profit de la morale familiale devait signer en définitive la fin du règne de sainte Anne comme figure autonome, émancipée pour ainsi dire de sa fille Marie. C'est cette lente transformation du personnage de sainte Anne à l'intérieur de l'Église que nous observerons en première partie d'analyse, afin d'aller à la rencontre de cette sainte qui fut identifiée tour à tour comme une marginale, une médiatrice et modèle de mère et enfin, comme une magicienne⁵. La magicienne, c'est cette grande thaumaturge qui règne comme une résistante au processus de purification doctrinale dans son sanctuaire d'Auray en Bretagne et celui de Beaupré dans la province de Québec. En effet, bien que les responsables de l'encadrement clérical aient réussi à domestiquer pour ainsi dire la figure de sainte Anne en la présentant comme une simple

⁵ S'il est un lieu commun que partage l'historiographie liée au culte à sainte Anne, c'est bien le fait de présenter cette aïeule du Christ comme la plus grande des thaumaturges. Pour peu que l'on admette que la thaumaturgie est en contexte monothéiste liée à la magie, la réputation de grande thaumaturge associée à sainte Anne dans l'histoire de l'Église lui vaut d'être reléguée au rang de sainte populaire en référence à ce besoin de merveilleux traditionnellement associé à la culture religieuse populaire. Ainsi que le souligne le sociologue Roger Lapointe, la religion primitive se distingue de la religion populaire : « supposé en effet une configuration religieuse identique, le fait qu'elle se trouve dans un contexte social indifférencié la pose comme primitive, alors que le fait de se rencontrer dans un contexte différencié la poserait comme populaire » (Roger Lapointe, « Socio-anthropologie du religieux », tome I, *La religion populaire au péril de la modernité*, Genève-Paris, Librairie Droz, 1988, p. 47).

médiatrice, la compétence de cette dernière dépasse largement cette sphère d'activité lorsque nous observons les pratiques culturelles qui lui sont destinées.

Le terrain que nous avons choisi pour étudier les pratiques culturelles se rapportant à sainte Anne en est un qui lui ressemble sous plus d'un aspect. Tout comme sainte Anne, l'Acadie ne possède qu'une géographie apocryphe ne figurant plus que sous forme de blanc (de mémoire) sur la carte du monde. Bien qu'elle ne figure plus sur les cartes géographiques comme un territoire aux frontières bien définies, l'Acadie, tout comme sainte Anne, se donne à voir dans les liens que ses habitants entretiennent avec le reste du monde. À défaut de lieu géographique circonscrit, voire canonique, les Acadiens se sont donné un lieu de discours et un certain nombre de symboles qui constituent autant de lieux de mémoire qui viennent pallier l'absence de territoire bien à eux. Nous verrons en effet qu'à la suite de la déportation de 1755 et d'un exil qui ne semble pas devoir s'arrêter malgré le retour de plusieurs Acadiens sur leur ancien territoire, l'Acadie se reconstruira autour de symboles qui contribuent à définir l'identité acadienne.

C'est autour de la figure de Marie de l'Assomption que s'effectuera ce processus identitaire en construction à partir de la fin du XIX^e siècle. Le zèle déployé par les membres de l'élite clérico-nationaliste acadienne dans leur travail de promotion de la figure de Marie s'inscrit dans la plus pure tradition catholique liée à son effort de rationalisation du culte des saints autour de l'unique figure de Marie. L'histoire religieuse de l'Acadie se présente dès lors comme un laboratoire exemplaire de l'évolution des cultes à sainte Anne et à Marie dans l'histoire de l'Église catholique. En effet, malgré la promotion sans précédent de la figure de Marie en Acadie, sainte Anne demeurera très populaire auprès des Acadiens qui se

dirigent vers ses sanctuaires chaque été et ce depuis la fin du XIX^e siècle. La presse acadienne annonce, en gros titre, autour du 26 juillet, la fête de la sainte, l'organisation de pèlerinages à Sainte-Anne-de-Beaupré dans la province de Québec et à Sainte-Anne-du-Bocage en Acadie, plus précisément à Caraquet, le long de la côte acadienne. L'Acadie, ce pays de pêche et de religion, s'étant fait terre d'accueil de sainte Anne d'abord comme protectrice des gens de la mer et enfin comme thaumaturge spécialisée dans les miracles de guérison. Il s'agit là des deux vocations successives que l'historiographie religieuse a attribuées à l'aïeule du Christ en terre d'Amérique⁶.

Nous verrons que, malgré son assimilation au culte à Marie par les promoteurs de la figure de Marie de l'Assomption, sainte Anne sera en Acadie, comme dans l'histoire de l'Église, une sainte fêtée pour elle-même, émancipée pour ainsi dire de sa fille. Cette grande popularité de la figure de sainte Anne comme figure autonome renvoie l'historien à l'énigme de départ : comment expliquer la résistance de la dévotion à sainte Anne en Acadie?

L'approche que nous avons choisi d'adopter pour résoudre l'énigme de cette pérennité de la figure de sainte Anne en est une qui relève de l'ethnologie qui doit toujours considérer les deux espaces de son objet d'étude : « celui du lieu qu'elle étudie [en l'occurrence, le culte à sainte Anne en Acadie] et celui plus vaste, où ce lieu s'inscrit et d'où s'exercent des influences et des contraintes qui ne sont pas sans effet sur le jeu interne des relations locales [le culte à sainte Anne dans l'histoire du

⁶ Jocelyne Milot présente ces deux vocations successives de sainte Anne dans *Ethnographie de la dévotion à sainte Anne*, thèse présentée à l'École des gradués de l'Université Laval pour l'obtention de la maîtrise (ethnographie traditionnelle), Faculté des lettres, 1979, 106 p.

christianisme] »⁷. C'est seulement à la suite d'une première partie plus théorique présentant l'évolution du culte à sainte Anne dans l'histoire de l'Église institutionnelle que l'étude du cas acadien prendra tout son sens.

L'ethnographie vient donc au secours de l'histoire « pour faire comprendre les ajouts faits successivement au cours des siècles » après nous avoir éclairés sur la « période des débuts » et des modalités de la genèse⁸. Ainsi que le souligne Nicole Belmont, la méthode chronographique que proposait Saintyves permet d'associer harmonieusement l'histoire et le folklore :

Supposons qu'on veuille étudier un fait traditionnel [...] Il faudra d'abord établir la série historique, laquelle devra en fait remonter jusqu'à la préhistoire [...] Connaissant ainsi la date et l'origine plus ou moins probable du premier fait de la série, nous pouvons enfin songer à la constituer et à le disposer méthodiquement. C'est ici seulement que commence l'œuvre du folkloriste historien. D'où que provienne un fait, la série historique devra nous montrer comment il s'est modifié avec les époques et quelle fut son ampleur et son importance⁹.

Notre reconstitution historique des cultes à sainte Anne et à Marie en Acadie s'effectuera, dans un premier temps, à partir de matériaux que l'on pourrait qualifier de canoniques, dans la mesure où ils reflètent la réalité religieuse des Acadiens d'un point de vue « savant » au sens où l'entendait Max Weber, c'est-à-dire celui des classes favorisées intellectuellement¹⁰.

Outre la consultation de diverses correspondances de prêtres responsables de l'encadrement clérical des Acadiens, nous avons effectué un dépouillement de la

⁷ Marc Augé, *Non-lieux, introduction à une anthropologie de la surmodernité*, Paris, Seuil, 1992, p. 46.

⁸ Nicole Belmont, *Arnold Van Gennep, le créateur de l'ethnographie française*, Paris, Payot, 1974, p. 132.

⁹ Nicole Belmont, *Mythes et croyances de l'ancienne France*, Paris, Flammarion, 1973, p. 117 à 119.

¹⁰ Weber parle du « besoin rationaliste naturel à l'intellectualisme de concevoir le monde comme un cosmos doté de sens. Le salut que cherche l'intellectuel est toujours fondé sur une nécessité [ou détresse] intérieure; c'est pourquoi il est, d'une part, plus étranger à la vie et, d'autre part, plus enclin à s'appuyer sur des principes, plus systématique que dans le cas du salut propre aux couches non privilégiées reposant sur une nécessité [ou détresse] extérieure » (Max Weber, *Économie et société*, vol. I, Paris, Plon, 1971, p. 524).

presse acadienne sur une période de cent ans, plus précisément, qui s'étend de 1880 à 1980. C'est ce recours à la presse acadienne qui nous permettra de suivre les Acadiens dans leur pérégrination vers sainte Anne tant dans la province de Québec que sur la côte acadienne.

L'année 1880 coïncide avec les débuts d'une démarche pèlerine organisée par les clercs acadiens vers la sainte de Beupré dans la province de Québec parallèlement à ce qu'il est désormais convenu d'appeler la « renaissance acadienne », soit ce mouvement de promotion sans précédent de la figure de Marie en Acadie. Le dépouillement de la presse acadienne nous permettra non seulement de retracer l'histoire de la dévotion à sainte Anne, mais également celle de la promotion de la figure de Marie à partir d'un lieu bien précis : celui de l'idéologie clérico-nationaliste acadienne¹¹. Pour bien comprendre ce qui réside au fondement de la promotion de la figure de Marie de l'Assomption, il nous est apparu capital de retourner aux textes fondateurs de cette « renaissance acadienne »; c'est-à-dire, les textes des premières conventions nationales à l'intérieur desquelles nous pouvons retracer les premiers moments de l'entreprise de promotion de celle qui allait devenir la patronne et la protectrice de l'ensemble du peuple acadien. Tout comme dans l'histoire de l'Église institutionnelle, nous serons amenés à constater que la

¹¹ En effet, la presse acadienne constitue un lieu de diffusion de l'idéologie clérico-nationaliste acadienne. Ainsi que le souligne l'écrivaine Marguerite Maillet : « Les journaux font une large place aux discours des candidats politiques et des chefs acadiens, voire aux sermons des curés. Ils constituent, de ce fait, un excellent véhicule pour la diffusion et la vulgarisation de l'idéologie naissante... » (Marguerite Maillet, « Littérature d'Acadie, bibliographie », dans Jean Daigle (dir). *Les Acadiens des Maritimes*, Moncton, Centre d'Études acadiennes, 1990, p. 564). Les auteurs de « L'Acadie de l'Atlantique » mentionnent : « La transmission de l'oral à l'écrit » ayant été plutôt lente en Acadie, c'est également « la presse acadienne qui a donné le coup d'envoi à l'écriture acadienne dès la fin du 19^e siècle; les journaux ayant été les premiers à véhiculer les créations littéraires acadiennes de façon significative » (M. Basque, N. Barrieau et S. Côté, *L'Acadie de l'Atlantique*, Moncton SNA-CEA-CIDEF, 1999, p. 111).

promotion de la figure de Marie en Acadie est inséparable de la marginalisation de sa mère sainte Anne qui, elle, sera associée à la spiritualité autochtone, celle des premiers habitants de l'Acadie coloniale. Il nous sera également donné de constater que les responsables de la démarche pèlerine vers sainte Anne élaborent, à partir de la figure de sainte Anne, une pastorale familiale destinée aux femmes, plus particulièrement aux mères de familles. Or, la sainte qui semble attirer les pèlerins acadiens dans ses sanctuaires, c'est la grande thaumaturge, celle qui fait des miracles. Bien que les commentateurs de la presse acadienne ne manquent pas de rappeler que sainte Anne est « mère de Marie » et « simple médiatrice », les nombreux récits de miraculés qui parsèment les articles se rapportant à sainte Anne donnent à penser que les représentants de la pureté doctrinale auront profité de l'engouement des fidèles de sainte Anne la thaumaturge pour récupérer ce personnage au profit de la morale familiale. Bref, c'est à la rencontre d'une sainte Anne tour à tour marginale, médiatrice et magicienne que nous convie le discours officiel. Or, la nature des liens que les fidèles entretiennent avec sainte Anne ainsi que l'énigme de sa grande popularité auprès des Acadiens ne sauraient être résolue par la seule consultation des textes émanant de son encadrement clérical et des discours officiels des élites cléricalo-nationalistes. Rappelons ici l'affirmation de François Isambert, à l'effet que « parmi les définitions possibles du populaire, c'est finalement en disant que c'est " ce qu'étudie le folkloriste " qu'on atteint la définition la plus exacte ¹² ».

Aussi, il nous est apparu que seule une exploration des archives de folklore était en mesure de nous révéler la nature des liens que les Acadiens entretiennent avec la sainte. Si Marie est présentée au sein de la presse acadienne comme la figure

¹² François Isambert, *op. cit.*, p. 111.

religieuse la plus populaire alors que sa mère est présentée comme une figure marginale liée à la culture des autochtones, la littérature orale témoigne d'une réalité quotidienne qui convie l'historien du religieux en Acadie à la toute puissance de la figure de sainte Anne au sein de l'imaginaire de ces Acadiens s'exprimant dans la culture orale. Nous verrons, en effet, que sainte Anne appartient à n'en point douter à la religion populaire de masse, cette religion traditionnelle des gens de la culture orale¹³. Or, l'oralité possède ceci de plus que l'écriture : « elle rend compte d'un passé qui, au lieu d'être figé, mort, continue à vivre par la parole et le geste »¹⁴. Cette exploration du folklore religieux acadien confirme en quelque sorte le postulat cher à Van Gennep voulant que le folklore est un angle d'observation qui concerne la vie, voire le vivant. Pour ce dernier, « le fait de considérer que l'objet du folklore est constitué par des faits vivants ne peut donner lieu à aucune théorie préalable, ni à rien de dogmatique »¹⁵. Il s'agit là d'une position épistémologique qui sera reprise quelques années plus tard par l'historien Marc Bloch qui estimait que « sur bien des points, tout ce folklore nous en dit plus long que n'importe quel traité doctrinal »¹⁶.

Dans le même ordre d'idées, l'anthropologie nous a appris qu'il faut toujours contourner ce qu'une société déclare d'elle-même pour la comprendre; ainsi que le souligne André Burguière, « les historiens au contraire ont d'autant plus de peine à

¹³ Cette religion confond en un tout inextricable, expérience du sacré et expérience de foi; pour elle, il y a du sacré partout. Elle contraste donc, entre autres, sur ce point, avec la religion de culture intellectuelle (institutionnalisée) qui plonge ses racines dans l'écrit, dans le livre (Béatrice Gothscheck, « Marie dans l'imaginaire québécois », dans Monique Dumais et Marie-Andrée Roy, *Souffles de femmes, lectures féministes de la religion*, Montréal, Paulines, 1989, p. 78).

¹⁴ Jean Markale, *Le christianisme celtique et ses survivances populaires*, Paris, Imago, 1983, p. 213.

¹⁵ Pour caractériser positivement le folklore, Van Gennep dit tout d'abord que « c'est une science biologique, car son objet d'étude est un être vivant... ». Le terme biologique signifie seulement à ses yeux « ce qui concerne la vie » (Nicole Belmont, *op. cit.*, p. 105).

¹⁶ André Burguière, « L'anthropologie historique », dans Jacques Le Goff (dir.), *La nouvelle histoire*, Paris, RETZ-CEPL, 1978, p. 43).

s'écarter de la mythologie officielle qu'ils ont souvent contribué à la construire et à la transmettre »¹⁷. D'où la nécessité de développer des méthodes de l'histoire à partir de textes jusque-là dédaignés ou d'archives témoignant des humbles réalités quotidiennes. La consultation de ces ethno-textes, dont parlait Jacques Le Goff dans sa présentation de la nouvelle histoire, nous aura permis d'effectuer une histoire renouvelée de la dévotion à sainte Anne et à Marie en Acadie, une histoire vue d'en bas : « À vrai dire, chercher à voir les choses d'en bas revient plutôt à les appréhender de l'intérieur. Il s'agit de substituer à la théorie la vie et à la norme la réalité quotidienne¹⁸ ». Cette histoire vue d'en bas est bien celle des gens qui ne participent pas à la rédaction de l'histoire, ceux-là mêmes que nous présentons dans notre étude comme appartenant aux « couches profondes de la population ». Cette appellation fait référence précisément à l'idée de profondeur au sens où l'entend le sociologue Michel Maffesoli dans sa défense de ce savoir « souterrain », c'est-à-dire ce « savoir banal », voire cette « connaissance ordinaire », qu'il oppose au discours dominant, ce lieu occupé par les prescripteurs de la norme, du devoir-être, bref, des sujets supposés savoir¹⁹. Certes, ce savoir dont est porteur le folklore possède encore aujourd'hui une bien faible légitimité. C'est d'ailleurs là une contrepartie intéressante pour l'historien André Burguière, qui estimait que « si le folklore est porteur de sens », c'est précisément à cause de « sa marginalité » : « Longtemps abandonné aux amateurs de

¹⁷ *Ibid.*, p. 44.

¹⁸ José Antonio Fernandez, « La religion populaire », dans Frédéric Lenoir et Ysé Tardan-Masquillier (dir.), *Encyclopédie des religions*, tome II, Paris, Bayard, 1997, p. 2045.

¹⁹ Michel Maffesoli, *La connaissance ordinaire, précis de sociologie compréhensive*, Paris, Librairie des Méridiens, 1985, 285 p.

pittoresque et d'ésotérisme [...] Son insignifiance apparente au sein du jeu du social est l'indice qu'un sens important y est investi et s'y préserve »²⁰.

Aussi, nous postulons que la valeur heuristique du folklore religieux en Acadie est intimement liée à sa marginalité, pour peu que l'on admette que l'étude de ce qui est considéré comme marginal par les définisseurs de la pureté doctrinale se révèle comme un miroir de l'inconscient collectif. De ce point de vue, le recours au folklore permet d'établir un pont entre l'histoire et la psychologie des profondeurs dévoilant ainsi ce qui subsiste caché, pour ainsi dire, des anciennes oralités refoulées.

Avant d'aller plus loin, il est opportun de rappeler qu'avant de désigner une discipline, le folklore désigne le « savoir du peuple », un savoir particulier qui relève à la fois du mythique et de l'historique²¹ :

...le contenu même du folklore, dans sa réalité actuelle, est de nature mythique, non qu'il constitue une mythologie organisée en système, mais plutôt un matériau mythique avec lequel on peut créer des formes diverses à fonctions multiples : croyances, pratiques, rituels, contes, légendes, etc. C'est en ce sens qu'il faut comprendre le terme proposé en 1846 par l'Anglais William Thoms : *folk-lore*, savoir du peuple, mais entendu comme un savoir de nature mythique largement issu de l'inconscient²².

Dès lors, l'étude du folklore nous plonge dans une analyse de la psyché collective qui consiste à « transformer ce que Freud appelle “ l'ignorance consciente ” et qui recouvre une “ connaissance inconsciente ” en une connaissance consciente, sinon scientifique »²³.

Là réside peut-être la clé de l'énigme du culte à sainte Anne qui serait en ce sens révélateur d'une connaissance enfouie dans la psyché collective des Acadiens et qui se traduit par des pratiques certes conscientes, mais ignorantes de ses véritables

²⁰ André Burguière, *op. cit.*, p. 43.

²¹ Nicole Belmont, *Paroles païennes, mythe et folklore, op. cit.*, p. 156.

²² Nicole Belmont, « Folklore », *Encyclopaedia Universalis*, vol. IX, p. 601.

²³ Nicole Belmont, *Paroles païennes, mythe et folklore, op. cit.*, p. 156.

motifs. C'est à un travail d'élucidation de ses motifs inconscients que notre analyse du folklore acadien autour de la figure de sainte Anne nous conduira.

Des éléments d'interprétation empruntés à la psychanalyse, voire à la mythanalyse, peuvent ici nous offrir des clés pour saisir l'origine de certaines pratiques culturelles dédiées à sainte Anne en Acadie. Nous verrons, en effet, que la dimension symbolique qui se dégage des formes de transaction opérées entre sainte Anne et ses fidèles nous convie à une sortie de l'histoire politique²⁴. Sans ce recours au folklore, cette anamnèse du culte à sainte Anne en Acadie risquait d'alimenter davantage le mythe politique de la complémentarité des cultes à Marie et à sa mère au sein de l'Église catholique.

Ce qu'il reste à démontrer, en dernière analyse, c'est que, pour l'historien du religieux, le recours au folklore s'avère aussi fécond que l'étude des récits apocryphes pour la compréhension de la genèse de certaines croyances catholiques. Parce que ces sources possèdent en commun le destin d'avoir été marginalisées, elles se présentent comme une clé de l'imaginaire qui préside à des croyances bien vivantes qui ne connaissent pas les limites balisées par le contrôle de l'institution ecclésiale. Cette sortie du discours institutionnel pourrait bien nous amener à conclure à la manière de Pierre Bourdieu que « l'essentiel de ce que nous mettons sous le mot croyance est infradiscursif, c'est-à-dire qu'il s'acquiert sans passer par le discours »²⁵.

²⁴ Tel était du reste l'objectif numéro un de l'histoire des *Annales*.

²⁵ Le sociologue Pierre Bourdieu, qui fait une sociologie de la croyance fondée sur le concept d'*habitus* (un terme emprunté à Thomas d'Aquin) et la notion de *champ*, avait déclaré à la soutenance de thèse de Yves Lambert : « J'aurais à dire que, peut-être, l'essentiel de ce que nous mettons sous le mot croyance est infradiscursif, c'est-à-dire s'acquiert sans passer par le discours, agit sans passer par le discours [...] et je pense [...] que l'*habitus* chrétien, par exemple, peut survivre à la disparition du discours chrétien » (Yves Lambert, *Dieu change en Bretagne, La religion à Limerzel de 1900 à nos jours*, Paris, Cerf, 1985, p. 409).

Si la théologie catholique a déployé autant de zèle à faire du culte à sainte Anne une simple extension du culte à Marie, c'est que la figure de sainte Anne se présentait, dans l'histoire de l'Église, comme une menace pour l'orthodoxie. De la même manière sans doute, les historiens du religieux en Acadie auront-ils négligé d'explorer la littérature orale laissant au folkloriste la tâche de rendre compte du fait que, loin d'appartenir à un christianisme renouvelé, les pratiques religieuses des habitants du Nouveau Monde possèdent selon la belle expression de Benoît Lacroix « les enfances médiévales ».

PREMIÈRE PARTIE

SAINTE ANNE DANS L'EGLISE

CHAPITRE 1

**LE CULTE DES SAINTS COMME LIEU DE PASSAGE
DU PAGANISME AU CHRISTIANISME**

Car, si l'Église a eu le souci prépondérant de conserver intact le dogme chrétien et de le préserver de toute altération, elle s'est montrée beaucoup plus tolérante à l'endroit du culte des saints sur lequel s'est rabattue, si l'on nous pardonne l'inconvénience de cette expression, la libre fantaisie des imaginatifs, des prêtres et des orateurs, comme aussi l'indiscret engouement des suppliants. La vie des saints est devenue le terrain d'élection de légendes, (...) le culte des saints et de leurs reliques s'est révélé, ici et là, trop souvent, le refuge des tendances superstitieuses, quasi indéracinables, de l'esprit humain, asile des vaines observances, effleurant parfois la magie et le paganisme²⁶.

Cette citation illustre de manière exemplaire le débat théologique qui a pris naissance au sein du christianisme à partir du IV^e siècle et qui persiste encore aujourd'hui sous forme de deux écoles de pensée. Ces deux écoles, loin d'être réductibles à la division entre catholiques et protestants, sont au cœur de la dualité inhérente au christianisme depuis le début de son histoire.

Rappelons d'abord que, s'il est un trait caractéristique de la distinction entre dévotion catholique et piété protestante, c'est assurément le culte des saints. Le culte sanctoral est, depuis ses débuts, au cœur d'une controverse entre les protestants et les catholiques, voire même, le lieu d'affirmation d'une dualité encore plus ancienne et qui se situe au cœur même du christianisme, à savoir, la religion savante et la religion populaire. Les partisans du protestantisme identifient le culte des saints comme un culte populaire certes, mais surtout comme une survivance du paganisme idolâtrique et c'est en cela que ce débat est déterminant pour l'histoire du christianisme prétendument monothéiste dans son essence et dans sa genèse.

²⁶ Louis de Lagger, « Les facteurs psychologiques du culte populaire des saints; à propos de saint Vincent de Saragosse », *Revue Apologétique*, Tome LX VII, no 519, décembre 1928, p. 655.

Bien que la systématisation doctrinale de l'Église catholique fonde la légitimation du culte des saints en démontrant que le rôle de ces derniers en est un de simple médiateur entre les hommes et le Dieu unique, certains intellectuels n'y verront toujours qu'une version altérée de l'ancien polythéisme. De nombreux analystes du culte des saints, historiens, anthropologues, sociologues voire même psychologues endossent cette thèse voulant que les saints soient de simples « successeurs des dieux ». Le chef de file de cette école de pensée qui constitue aujourd'hui un champ de recherche des plus florissants en regard de la mythanalyse est sans contredit P. Saintyves avec la parution de son livre : *Les saints successeurs des dieux*, en 1907. Sa thèse fut reprise par de nombreux ethnologues et historiens dont Van Gennep et Nicole Belmont pour ne nommer que ceux-là.

Certains auteurs ont reproché à Saintyves sa documentation variée et « quelquefois avariée », estimant que les survivances païennes veulent être étudiées avec une extrême attention et, s'il n'y a pas lieu d'en nier l'existence, il ne faudrait pas non plus en exagérer la portée.

Nous tenterons de rendre compte de ce débat en gardant toutefois à l'esprit que cette première partie est une entrée en matière de l'anamnèse d'une sainte « frontalière » qui illustre de manière exemplaire ce difficile passage d'une religion à une autre : le paganisme et le christianisme et par extension le polythéisme et le monothéisme. Il semble bien que là où se rencontrent paganisme et christianisme se trouve une source magique : l'anthropomorphisme.²⁷

²⁷ Bien que nous assistions aujourd'hui en sciences humaines des religions à une réhabilitation de ce qu'il est désormais convenu d'appeler « l'anthropomorphisme », ce concept a d'abord pris racine dans un contexte philosophique qui lui était hostile. Ainsi que l'affirme le psychologue de la religion James Hillman: « La tradition philosophique occidentale, depuis ses débuts dans les écrits présocratiques et

- À la racine des monothéismes, la divinité c'est l'Être, c'est-à-dire ce qui fait être ce qui est, autrement dit une abstraction. L'homme a instauré un dialogue avec cette divinité parce qu'il avait besoin d'un appui. Et il lui aurait été très difficile de trouver cet appui si elle ne ressemblait pas à de l'humain! Il a donc fait de l'anthropomorphisme, il a imaginé Dieu comme une personne. Les Écritures des religions monothéistes vont jusqu'à affirmer que l'homme a été créé à l'image de Dieu. C'est donc, inversement, que Dieu est à l'image de l'homme, qu'Il lui ressemble un peu...
- L'homme ne peut donc s'abstenir de projeter son image sur Dieu?
- Parler de Dieu sur un mode non imagé, non anthropomorphe, supposerait une maturité extrême, voire inquiétante, de la part de foules nombreuses...²⁸

L'explosion de la religion populaire au Moyen Âge s'est faite autour du culte des saints et c'est effectivement le christianisme dans sa version catholique qui affiche cette spécificité. L'historien Alphonse Dupront faisant référence à « l'anthropomorphisme » du catholicisme, a cru y déceler un trait du « génie chrétien » :

La religion populaire se meut en effet dans un monde tout animé de présence sanctorale. Sa société surnaturelle, dit-il, est essentiellement une société de saints. Pour elle, ce que nous disons objet, relique, tombeau, image ou toute autre réalité physique comportant une puissance sacrale, ce sont des réalités surnaturelles à figures humaines.²⁹

L'anthropomorphisme, avant d'être une idée géniale, constitue à notre avis l'essence même du christianisme qui prend sa source dans l'incarnation du fondateur de cette nouvelle religion issue du monothéisme juif. N'est-ce pas l'idée même d'incarnation d'un Dieu fait homme qui rendait l'anthropomorphisme inévitable dans la

dans l'Ancien testament, a fait preuve d'un préjugé contre les images (phantasia) au profit de la pensée abstraite. Depuis Descartes et l'Âge des Lumières, la conceptualisation prévalant, on a dédaigneusement intitulé anthropomorphisme la tendance de la psyché à personnifier. L'un des principaux arguments avancés contre le mode de pensée mythique lui reproche de procéder par images subjectives, personnelles et sensuelles. Ceci doit être évité à tout prix, en épistémologie et dans les descriptions de la nature, personnifier veut dire avoir une pensée animiste, primitive, prélogique ». (James, Hillman, *Pan ou et le cauchemar*, Paris, Imago, 1972, p. 46-47).

²⁸ Entrevue avec Daniel Sibony, *Actualité religieuse dans le monde*, 15 décembre 1996, p. 33.

²⁹ Alphonse Dupront, *Du Sacré, croisades et pèlerinages, Images et Langages*. Paris, NRF Gallimard, 1987, p. 457.

psyché des nouveaux croyants? Une chose est certaine, c'est cette même idée d'incarnation qui est à l'origine de l'échec du christianisme chez les juifs.

Que l'on admette ou non le sens figuré et, si on l'admet, quelle que soit la solution retenue au gré de chacun, il est certain que l'expression "Fils de Dieu" est responsable de l'échec presque complet du christianisme dans le milieu juif, puisqu'il s'agissait d'un blasphème. Inversement, elle a joué un rôle capital dans la conversion des gentils, car le monde païen était familiarisé depuis bien longtemps avec elle, surtout dans les pays de civilisation hellénistique, mais même au-delà: ainsi dans les livres brahmanistes, les rois étant d'essence divine, leurs descendants sont donc fils de dieux. Dans l'Ancient Orient il n'y avait rien d'extraordinaire à ce quelqu'un s'appelât le fils d'un dieu.³⁰[...]

Bien qu'étant issu du judaïsme, le christianisme adoucit le monothéisme juif par la personne de Jésus qui se présente comme le fils.³¹ Premier d'une grande lignée de médiateurs en terre chrétienne, Jésus est pourtant présenté comme seul et unique médiateur dans le Nouveau Testament.

L'expression la plus concentrée de la médiation du Christ se trouve dans un verset de la 1^{re} Épître à Timothée, dans une formule frappée comme une confession de foi :

Car il n'y a qu'un seul Dieu,
qu'un seul médiateur aussi entre Dieu et les hommes,
un homme, Christ Jésus,
qui s'est donné en rançon pour nous tous.
Tel est le témoignage rendu aux temps fixés (1 Tm 2, 5-6)³².

Le Dieu des Juifs ne supporterait donc pas la médiation. La seule trace de médiation comme fonction sacrée que l'on puisse retrouver dans l'Ancienne Alliance se limite à l'entreprise du Sacerdoce. De plus, ce service de médiation se faisait selon un plan vertical de haut en bas, le rôle du prêtre étant de donner au peuple la possibilité de communiquer avec le « Très-haut ».

Parmi les aspects ascendants du rôle du prêtre il y a donc le sacrifice qui établit ou répare le lien avec Dieu. Le prêtre procure aussi au peuple selon le mouvement descendant, les bienfaits issus

³⁰ A. Neyton, *Les clefs païennes du christianisme*, Paris, Les Belles Lettres, 1979, p. 48-49.

³¹ Roger Lapointe, *Socio-anthropologie du religieux; la religion populaire au péril de la modernité*, Genève, Librairie DROZ, 1988, p. 184.

³² Bernard Sesboüé, *Jésus - Christ l'unique Médiateur; Essai sur la rédemption et le salut*. Tome II, Paris, Desclée de Brouwer, no 51, 1991, p. 88.

de la relation obtenue, en particulier le pardon des péchés, les réponses qui viennent de Dieu et des bénédictions³³.

La nouveauté radicale qui s'opère avec le sacerdoce du Christ par rapport au sacerdoce de l'« Ancienne Loi » réside dans la voie qui le mène à la gloire. Ce sacrifice volontaire de l'abaissement et de la mort témoigne d'une solidarité avec le monde profane qui donne lieu à une inversion de sens jusque-là inédite en regard de l'ancienne fonction de grand-prêtre qui elle, était « l'objet d'une ambition » fondée, il va sans dire, « sur la séparation d'avec le monde profane »³⁴.

Cette façon unique de coopérer horizontalement dont témoigne la personne du Christ est en parfaite concordance avec son parti pris pour les pauvres (en esprit dirait Weber), les gens du peuple, ceux à l'égard de qui les grands-prêtres affichaient un orgueilleux dédain pour leur ignorance de la Loi écrite³⁵. Il faut bien le dire, du point de vue de la religion savante, la lente élaboration du monothéisme juif se présente comme un passage « qualitatif » de la magie à l'éthique en ce sens que le Dieu du peuple d'Israël se signifie, comme le souligne Dumery, « par une exigence morale » voire même « une intention de perfection ». Sans visage et sans image, le Dieu des Juifs ne supporte pas de « re-présentation ». Nous avons affaire à une conception « qui récuse l'animisme, condamne l'idolâtrie et expulse les mythes de représentations en leur substituant un mythe d'action »³⁶. Dans ce contexte, l'assouplissement du monothéisme juif opéré par la médiation du prophète Jésus apparaît dès lors comme une régression par rapport à la conception rigoureuse de son élaboration initiale qui s'est élevée vers les plus « hauts »

³³ Sesboüé, *op. cit.*, p. 211.

³⁴ *Ibid.*

³⁵ Augustin affirme que « le Christ a voulu être artisan, fils d'artisan, afin que s'éteignit la tyrannie de la noblesse selon la chair » dans son catéchisme pour ceux qui ne sont pas instruits, (chapitre 22); de même, le père de Jésus est qualifié explicitement de charpentier dans l'Évangile de Matthieu 13,55 (Molanus, *Traité des saintes images*, tome I, Paris, Cerf, 1996, p. 368).

³⁶ Henry Dumery, « Miracle », *Encyclopedia Universalis*, p. 442-445.

sommets de l'abstraction pure. Comme le souligne Catherine Parat en référence à la théorisation de Freud dans son *Moïse et le monothéisme* :

... Freud raisonne en parfait homme occidental de son temps. Les possibilités d'abstraction de plus en plus poussées représentent sans aucun doute un progrès de la pensée, l'interdiction rigoureuse de figurer n'importe quel être vivant ou imaginaire (...) contient une orientation forcée vers l'abstraction, de même qu'une intériorisation forcée de la Divinité qui fera le lit du surmoi individuel non représenté, non projeté, non représentable, ayant perdu tout lien avec son origine le parent, le totem, le chef. Conception rigoureuse du monothéisme en effet, par rapport à laquelle le Christianisme apparaît comme une *régression* en même temps qu'une réhumanisation (selon la position où l'on veut bien se placer)³⁷.

Cette idée de régression dépend effectivement du lieu d'où l'on parle, car cette tendance régressive du Christianisme apparaît comme un réel progrès dans le sens d'une « humanisation tolérante ». L'expression est de Roger Lapointe qui, à la suite de Max Weber, identifie deux conséquences à l'instauration du monothéisme juif d'où découlera le monothéisme chrétien.

D'une part, l'obligation d'adorer un Dieu invisible dont on ne doit se faire aucune image entraîne à l'arrière plan la perception sensorielle par rapport à l'idée abstraite, un renoncement aux instincts, un triomphe de la spiritualité sur les sens. D'autre part, l'intolérance religieuse semble la conséquence habituelle et peut-être inévitable du rigoureux monothéisme³⁸.

Cette dépréciation des sens, de l'expérience sensorielle, voire de l'incarnation dans l'ici-bas de l'homo religiosus a été analysée par Max Weber (non sans une touche d'humour) en terme de lutte des classes opposant le « savant », c'est-à-dire l'intellectuel, parfois même appelé le « virtuose »³⁹ du religieux et le simple croyant issu de classes non privilégiées :

En général, l'ardent désir de rédemption qui s'élève des classes privilégiées est caractérisé par la disposition pour la mystique, l'"illumination", liée à une appréciation spécifiquement intellectualiste du salut. Il en résulte une dépréciation considérable de ce qui est naturel, physique, sensuel, considéré, d'après l'expérience psychologique, comme une tentation de se détourner de la voie spécifique du salut. L'accroissement, le raffinement extrême de la sexualité et, en même

³⁷ Catherine Parat, *Dynamique du Sacré*, Lyon, Césura, 1988, p. 18-19.

³⁸ Lapointe, *op. cit.*, p. 20.

³⁹ Nous empruntons à Weber l'expression de « virtuose » du religieux pour désigner la classe favorisée des intellectuels qui systématisent la doctrine.

temps, le refoulement de la sexualité normale au profit d'exutoires de remplacement [Ersatz-Abreaktion] devaient aussi jouer un rôle conditionné par la façon de vivre de gens qui n'étaient rien d'autre que des intellectuels (ce rôle, la psychopathologie moderne n'est pas encore parvenue à le formuler clairement)⁴⁰.

Chez Weber, cette distinction de classe entre favorisés et défavorisés intellectuellement est à mettre en rapport étroit avec la dichotomie ville/campagne. Ainsi en sera-t-il de l'explication weberienne de l'origine du mot « païen »⁴¹, ce « sans dieu » : « Paysan » et « sans dieu » étaient [des termes] identiques pour la piété des chabérim (une communauté émotionnelle du judaïsme tardif), les non-citadins étaient des juifs de seconde zone, tant sur le plan politique que religieux »⁴². Or, sur le plan religieux, la vie sur terre d'un être divin grâce à une incarnation comblait dans la mentalité païenne, l'aspiration de l'homme désireux d'atteindre la divinité; la descente sur terre de celle-ci, sous forme humaine, étant en effet la meilleure solution pour obtenir un contact direct.⁴³

Il va sans dire que la voie de l'incarnation (ce mystère par excellence du christianisme!) devait logiquement mener Jésus à la mort... Cependant, cette mort prématurée dont il a fait l'objet est directement liée à sa façon unique d'actualiser sa réalité humaine. Aussi, sa condamnation par les docteurs de la Loi portait-elle sur plusieurs aspects de cette réalité. Mis à part la contestation de son rôle de médiateur, ses miracles de guérisons (et autres) ont été assimilés à de la magie.

⁴⁰ Max Weber, *op. cit.*, p. 523.

⁴¹ Le « païen », c'est le *paganus*, c'est, souligne Henri Maurier, un mot latin qui avait tendance à désigner ceux qui ne pratiquaient pas le culte impérial. « Le *paganus* c'est l'habitant du *pagus*, c'est-à-dire d'un terroir délimité par quelques bornes, ce qui peut être un village, un district, un pays. Le *paganus* c'est alors l'autochtone... l'indigène qui se contentait d'honorer les dieux du pays (*pagus*), ou en tout cas, ne pouvait avoir à l'égard des divinités impériales qu'une dévotion d'étranger, balbutiante et conformiste » (Voir Henri Maurier, *Le Paganisme*, Paris/Ottawa, Desclée de Brouwer/Novalis, 1988, p. 16).

⁴² Weber; *op. cit.*, p. 493.

⁴³ Neyton, *op. cit.*, p. 27.

Les Docteurs de la Loi ont également trouvé Jésus trop populaire au point de vue plus directement religieux où la religion populaire c'est la magie. Jésus a effectivement joué le rôle d'un magicien en accomplissant les miracles que les récits évangéliques lui attribuent. Dans quelle mesure les miracles ainsi rapportés représentent des embellissements littéraires ou se rattachent à des faits historiques, cela a fait l'objet de longs et obscurs débats parmi les exégètes. Même si, comme il est probable, un certain nombre de miracles ont été opérés par Jésus lui-même, il semble bien que Jésus les ait faits en quelque sorte accessoirement, faute de pouvoir agir autrement, en guise de concession au goût populaire. Certains textes en tout cas donnent lieu de le croire. Compte tenu de ces différentes nuances, la thaumaturgie appartient à la figure de Jésus et, avec lui, la magie. Ce n'est donc pas sans fondement que les Pharisiens l'ont accusé de tromper le peuple par des pratiques magiques⁴⁴.

L'analyse ne saurait négliger cet aspect essentiel de l'activité humaine de Jésus que sont les miracles. Il ne faudrait cependant pas confondre pouvoir de guérison et thaumaturgie. En effet, les évangiles rendent compte d'une thaumaturgie parfois excessive en regard de la probabilité. La seule vraisemblance que le scientifique pourrait y déceler relève de l'interprétation allégorique (ex. noce de Cana, multiplication des pains, etc.) Cette forme de thaumaturgie n'est du reste pas absente de l'Ancien Testament.

En effet, les juifs avaient la réputation d'apercevoir la « main de Dieu » dans tous les événements⁴⁵.

Horace, mort juste avant la naissance du Christ, assurait qu'il ne croyait pas aux miracles, contrairement aux juifs (Satires, V, 100); et saint Paul écrivait : « Les juifs demandent des miracles et les grecs cherchent la sagesse » (Corinthiens, I, 22), ce qui n'était d'ailleurs pas entièrement vrai pour les derniers.⁴⁶

Ce sont d'ailleurs les juifs eux-mêmes qui exhortaient Jésus à faire des miracles :
 « Quel miracle fais-tu donc, afin que nous le voyons et que nous croyons en toi ? » (Jn 6, 30) Dans ce contexte, il nous apparaît toutefois plus prudent, sinon plus juste, de ne pas

⁴⁴ Lapointe, *op. cit.*, p. 189.

⁴⁵ Chez les prophètes ou dans les textes relus, voire récrits, à la lumière de leur enseignement, les miracles sont ce que Dieu fait et fait faire (sans distinction d'une cause première et de causes secondes). Ils sont les « œuvres de Dieu » (Isaïe), les « merveilles de Dieu » (livre de Job), les « hauts faits », ou les « exploits » de Dieu (Psaumes) [...] sa main qui libère et qui guide (Exode). ... Ces citations, souligne Henry Dumery, « signifient toutes que le monde et l'histoire, la nature et l'homme sont « dans la main » de Dieu » (cf. Henry Dumery, *op. cit.*, p. 442-445).

⁴⁶ Neyton; *op. cit.*, p. 56.

confondre la thaumaturgie exercée sur des éléments naturels avec le pouvoir de guérison qui demande à être évalué à la lumière de la logique affective se rapportant à des sujets possédant la faculté de croire. Il ne nous appartient pas ici de qualifier cette faculté en terme de « faiblesse » ou de « force » mais il nous incombe d'identifier les facteurs susceptibles de développer la croyance. Car, qu'on le veuille ou non, pour que Jésus guérisse, pour qu'il puisse guérir oserait-on dire, il fallait qu'il trouve la foi et souvent que d'abord il l'éveille et la suscite.

Il ne faut pas oublier le rôle capital des forces psychiques de cette « foi capable de déplacer des montagnes » d'après le Christ, tandis que son absence, comme le dit Neyton, est « paralysante ».⁴⁷

Jésus enseigne à ses disciples qu'ils n'ont pas pu guérir le possédé parce qu'ils doutaient de leur pouvoir. [...] À plusieurs reprises, il a déclaré qu'il était capable de guérir les possédés et les infirmes parce que ceux-ci avaient foi en lui et en son pouvoir.⁴⁸

Enfin, il faut surtout rappeler que si les miracles opérés par Jésus sont susceptibles d'interprétations contradictoires, son activité de guérisseur n'aurait jamais été mise en doute au cours des premiers siècles de l'ère chrétienne. L'historien en tient pour preuve les propos de l'Évangile de Marc et ceux du Talmud rapportés par François Brossier :

Le Talmud de Babylone accuse Jésus en ces termes : « Il a pratiqué la sorcellerie et il a égaré Israël (Sanhédrin 43 a)... l'Évangile de Marc (Mc 3,22) rapporte des propos semblables : « Les scribes descendus de Jérusalem, disaient-ils : « il a Beelzeboul en lui ». Ainsi, pour le Judaïsme, les guérisons opérées par Jésus sont l'œuvre de puissances du mal et non un signe du royaume de Dieu.⁴⁹

⁴⁷ Neyton; *op. cit.*, p. 54.

⁴⁸ Weber; *op. cit.*, p. 573.

⁴⁹ François Brossier, « Éditorial : Asklepios et les dieux guérisseurs de l'hellénisme », *Le Monde de la Bible, Archéologie et Histoire*, mai-juin 1992, no 76, p. 2.

Encore faut-il spécifier que le mal et la maladie sont indissociables d'après certaines croyances populaires antiques, aussi, toutes les guérisons devaient être obligatoirement de nature religieuse, puisqu'on ne reconnaissait aux maladies que des causes religieuses :

Les maladies étaient en effet la sanction du péché, et le fait des démons qui s'introduisaient dans le corps des malheureux patients; les guérisons ne pouvaient donc résulter que de l'intervention d'un être doué de puissance divine, capable d'effacer les péchés ou d'exorciser les démons⁵⁰.

Dans cette optique, François Brossier a tout à fait raison de parler de cette réputation de sorcellerie faite à Jésus par les « savants juifs » comme d'une « contrepartie intéressante pour l'historien »⁵¹. Dans l'Antiquité, en effet, maladie et magie sont étroitement liées.⁵²

Plus près de nous, l'histoire des sciences psychologiques nous a dévoilé à quel point la santé des corps dépendait du bien-être affectif et social; celui qui, confronté à un milieu ou à une personne avec qui il se sent accueilli et reconnu, se découvre mieux dans son corps et retrouve souvent une réelle santé. Au plan religiologique, nous abordons ici toute la question de la confiance qui ne saurait se développer sans un geste, voire une parole, qui incarne la présence. C'est, à tout le moins, la seule façon de développer la confiance chez le petit de l'homme. On peut dès lors se permettre de poser la question suivante : Est-ce que les pratiques de guérisons opérées par Jésus font partie des miracles faisant œuvre de concession au goût populaire, ou s'agit-il d'un « effet » de sa présence?

⁵⁰ Neyton; *op. cit.*, p. 58.

⁵¹ Brossier; *op. cit.*, p. 2.

⁵² La maladie étant souvent mise en rapport avec le péché et le péché avec le démon. C'est également ce qui explique que « la croyance à l'influence occulte du démon et des esprits mauvais était fort répandue tant parmi les Juifs que parmi les païens » (Voir Théophile Penndu, *Les miracles de Jésus*. Montréal, Levain, 1990, p. 195-196).

Cette dernière hypothèse expliquant la popularité⁵³ de Jésus n'enlève rien à l'interprétation de la sociologie religieuse, voire parfois de la théologie, qui présentent les miracles de Jésus comme des actes visant à susciter la foi. Cependant, il y a lieu d'apporter quelques nuances en regard du phénomène particulier que représentent les guérisons qui semblent directement liées au langage, à une parole ou à un geste⁵⁴. Bien que les évangiles rapportent de nombreuses guérisons anonymes quand il s'agit de foules, lorsqu'il qu'il s'agit d'un individu seul, l'évangile cite pratiquement toujours une parole ou un geste de Jésus, témoignant en cela d'un échange dont le sens est d'aboutir à la foi.

Les miracles de guérison réalisés par Jésus apparaissent dès lors comme second par rapport à ce qui semble être le facteur le plus décisif de sa propension à convertir les masses : la force de sa parole. Dans la mesure où Jésus lui-même ne se définit pas par cet objectif de guérison, on ne saurait confondre l'effet de sa personne avec le motif de sa venue, c'est-à-dire la livraison d'une « autre » parole. Cette nouvelle parole (par rapport à l'ancienne) affiche son altérité par une charge sémantique qui échappe à toute interprétation rationnelle. Plus près de la poésie que de la dogmatique, l'expression orale de Jésus lui permet de traduire sa pensée par des images afin de la rendre intelligible au plus grand nombre. En ce sens, on peut parler du prédicateur Jésus comme d'un magicien du langage. La magie de ses images (comme de toute image, du reste)

⁵³ L'expression religion populaire, affirme N. S. Davidson implique « que les relations avec les voisins ont plus d'importance immédiate que les relations avec Dieu » (N.S. Davidson, *La Contre-Réforme*, Paris, Cerf, Fides, 1989, p. 66-67).

⁵⁴ Nous pourrions ici suggérer une lecture psychanalytique de la formule « dis seulement une parole et je serai guéri ».

possède l'inestimable avantage de ne « pas craindre la contradiction logique dans l'expression » et en cela nous avons affaire à une « pensée méthodique », mais également « à un message symbolique »⁵⁵.

Or s'il est un lieu d'incarnation, voire de prédilection de l'*homo religiosus*, c'est bien la sphère du symbolique. Il ne s'agit pas de communiquer un savoir, en effet, mais une foi.

L'attachement à un dieu particulier est plus qu'un « savoir » c'est pourquoi on le nomme « foi ». Ainsi dans l'Ancien et le Nouveau Testament, la « foi » à laquelle est « imputée la justification » d'Abraham ne consiste pas à reconnaître intellectuellement la vérité des dogmes, c'est au contraire la confiance dans les promesses de Dieu. C'est exactement cela qui est le sens fondamental de la foi pour Jésus et saint Paul. Le savoir et la connaissance des dogmes reculent bien loin, à l'arrière-plan⁵⁶.

Jésus, par sa prédication, affiche un renversement de position dont rend compte son option pour le dépassement de ces principes (donc de la loi écrite) en faveur de la « loi inscrite au cœur de l'homme ». C'est là une position philosophique qui privilégie l'affect au détriment du légalisme ambiant, ainsi que le souligne Jaspers :

L'obéissance à Dieu, qui fut de tout temps la morale des Juifs, est aussi la morale de ce juif qu'est Jésus. Mais cette obéissance ne suffit pas sous la forme d'un assujettissement extérieur et réalisable, à des exigences définies comme les lois d'un code. C'est la soumission de tout ce qui est essentiel en l'homme accomplissant du fond du cœur ce qu'il voit comme la volonté de Dieu. Car, selon la parole de Jérémie, Dieu a inscrit sa loi dans le cœur de l'homme⁵⁷.

Autrement dit, bien que Jésus connaisse la Loi écrite, il ne s'y réfugie pas à la manière des docteurs de la Loi qui se logeaient essentiellement du côté de l'écrit devenant ainsi « les défenseurs de la pureté doctrinale ».⁵⁸

⁵⁵ Karl Jaspers, *Les grands philosophes*, Paris, Union générale d'édition, 1966, p. 268.

⁵⁶ Weber, *op. cit.*, p. 576. Il est intéressant de noter par ailleurs que Weber affirme également que : « la foi se développe en affirmant la vérité de principes intellectuels qui sont le produit de la réflexion ». (Weber, *op. cit.*, p. 429.)

⁵⁷ Jaspers; *op. cit.*, p. 257.

⁵⁸ Lapointe; *op. cit.*, p. 18.

Tout dans l'enseignement de Jésus incite (et invite) à voir Dieu dans l'autre, sous le mode horizontal. Bien qu'il garde de l'ancienne religion judaïque dont il est issu le commandement d'amour, « tu aimeras ton prochain comme toi-même » (Lévitique 19,18), sur cet élément traditionnel de la réalité de l'amour il incorpore une innovation qui invite à dépasser le code écrit par une formulation faite sous la forme d'antithèse entre l'écrit et l'oral, « ...mais moi je vous dis... »⁵⁹.

Ce dépassement de la Loi écrite, ce trait anti-intellectualiste (dirait Weber) est la grande innovation du juif Jésus qui condamne « l'orgueil sans amour » de l'intellectuel envers le pauvre d'esprit :

Jésus connaît deux “péchés capitaux” absolus: l'un, c'est le “péché contre l'esprit” que commet le scribe qui méprise le charisme et ses porteurs, l'autre, c'est de dire : “Imbécile!” à son frère, l'orgueil sans amour de l'intellectuel envers le pauvre d'esprit. Ce trait anti-intellectualiste, qui rejette la sagesse grecque aussi bien que la juive, est l'unique élément de “classe” [ständisch] du message et il lui est spécifique au plus haut point. D'ailleurs, ceci est loin de constituer une bonne nouvelle pour tout un chacun et tous les faibles. Certes, le joug est léger, mais seulement pour ceux qui sauront redevenir pareils à des enfants⁶⁰.

Sans doute est-il permis à un intellectuel comme Weber de juger cette habilité à inviter le peuple à la découverte de la loi morale à l'intérieur de soi comme étant un sacrifice de l'intellect, il n'en demeure pas moins que cette incitation en est une qui relève du questionnement éthique logé, par définition, au-dessus de la loi morale dominante.

Quoi qu'il en soit, le problème ne se situe pas dans cette subtilité philosophico-religieuse, car pour celui qui ignore la loi, toute incitation à la dépasser est dépourvue de sens. Dans cette optique, on pourrait risquer de conclure qu'au chapitre de l'éthique, Jésus s'adressait davantage aux virtuoses du religieux qu'aux gens du peuple, à moins

⁵⁹ Jaspers; *op. cit.*, p. 259.

⁶⁰ Weber; *op. cit.*, p. 629-630.

que sa stratégie ne consiste à se servir des non-savants pour s'adresser aux savants! Son sermon visant à faire la démonstration que Dieu a donné le charisme aux petits enfants et non aux savants n'en nourrit pas moins par sa large diffusion, l'énorme tension que cette parole⁶¹ « faisait peser sur l'intellectualisme des docteurs de la loi ».

Par conséquent, si c'est au nom de la cohérence, en terme de fidélité à la loi, que Jésus a été condamné comme blasphémateur, c'est tout de même une question d'orgueil intellectuel qui préside à la machination de sa mort. Les récits évangéliques ont largement raconté comment les Pharisiens ont « tenté de contrer l'action de Jésus en minant sa prétention à représenter Dieu » (l'expression est de Lapointe) d'une part, et comment ils ont nié la légitimité de son succès auprès des masses.

Proche de Dieu et proche des hommes, à la frontière du « Très-haut » et du « Très-bas »,⁶² le Christ, par son incarnation, « réhumanise » en effet le monothéisme juif. Par ses paroles (dussent-elles être prononcées sur la montagne, ce « haut » lieu de sacralité!), il ouvre une brèche dans l'histoire du peuple « élu » en affirmant que la grâce s'acquiert « à hauteur d'enfant le nez dans l'herbe », comme le dirait sans doute Christian Bobin⁶³. Bien qu'étant célibataire et sans enfant, Jésus est sans doute celui qui a le mieux exprimé cette réalité humaine (tout entière du côté du « vivant ») voulant que « rien n'enracine autant dans le monde⁶⁴ et dans l'histoire humaine que la génération d'enfants »⁶⁵.

⁶¹ Nous paraphrasons ici Weber qui parlait de la « religiosité » comme étant à l'origine de cette « tension » qui pesait sur l'intellectualisme.

⁶² C'est une expression consacrée de l'écrivain Christian Bobin pour nommer la spiritualité de François D'Assise, ce fils de drapier qui s'est dépouillé de tous ses biens pour se mettre à nu et réhabiliter ainsi la sacralité de la nature; sacralité méprisée par les savants chrétiens de son temps. (Voir son livre « *Le Très-Bas* » ci-dessous).

⁶³ Bobin, Christian, *Le Très-Bas*, Paris, Gallimard, 1992, 152 p.

⁶⁴ Sans doute, est-il pertinent de rappeler ici l'équation effectuée par Max Weber concernant la distinction entre intellectuels et non-intellectuels assimilés dans la conscience webérienne aux classes

Pèlerin itinérant, Jésus en vint rapidement à symboliser ce cas « frontière » à la limite du tolérable au sein de la société juive. Modèle exemplaire des pèlerins que nous rencontrerons dans le Moyen Âge chrétien, Jésus aura été fort mal reçu dans son propre pays⁶⁶. « Parce qu'il est l'exception, une chance est donnée, à tout ce qui, selon les critères du monde, passe pour méprisé - bas - infirme - laid, tout ce qui est repoussé, exclu de l'ordre admis [...] »⁶⁷.

En ce sens, le personnage de Jésus, comme membre de la communauté juive, est essentiellement marginal en ce qu'il a rompu avec toutes les normes du monde ambiant (en prenant pour acquis évidemment, que la norme correspond à ce qu'une idéologie dominante, propagée par la classe dominante, impose à une majorité d'individus). Or, celui qui « définit la norme » est également le dépositaire et le symbole de la « rationalité », tout comme il est le garant de la « *recta ratio* »⁶⁸. On ne saurait dès lors s'étonner que les « Pharisiens se soient montrés d'emblée allergiques au prophète Jésus » (pour reprendre l'expression de R. Lapointe):

Que lui reprochaient-ils? Ils lui reprochaient d'être populaire, dans tous les sens de ce mot. D'être tout d'abord populaire en ce sens qu'il s'acquit rapidement la faveur du peuple et de la sorte il concurrença leur autorité auprès de ce même peuple. C'est un fait que Jésus, issu lui-même du peuple, c'est-à-dire de familles ni sacerdotales ni pharisaïques, s'est adressé directement au peuple par-dessus la tête de ses leaders, lorsqu'il accomplit sa mission prophétique. C'est un autre fait,

défavorisées, dont l'idéaltype pourrait bien être symbolisé par la figure de l'enfant. « Le salut que cherche l'intellectuel, dit Weber, est toujours fondé sur une "nécessité" [ou détresse] intérieure »; c'est pourquoi il est, d'une part, plus étranger à la vie et, d'autre part, plus enclin à s'appuyer sur des principes, plus systématique que dans le cas du salut propre aux couches non privilégiées reposant sur une "nécessité" [ou détresse] extérieure ». (Weber; *op. cit.*, p. 524).

⁶⁵ Lapointe; *op. cit.*, p. 173.

⁶⁶ On ne saurait dès lors s'étonner de constater que « l'étranger fasse meilleur accueil à la Bonne Nouvelle que les gens du pays, » c'est là d'ailleurs une idée émise par Jésus: « Il y avait beaucoup de veuves en Israël au jour d'Elie, lorsque le ciel fut fermé pour trois ans et six mois, quand survint une grande famine sur la terre. Et ce n'est à aucune d'elles que fut envoyé Elie mais bien à une veuve de Sarepta, au pays de Sidon » (Luc 4, 25-26) (France Quéré, *Les femmes de l'Évangile*, Paris, Seuil, 1982, p. 178).

⁶⁷ Jaspers; *op. cit.*, p. 280.

⁶⁸ Guy H. Allard, « présentation », Guy H. Allard et al. (dir.), *Aspects de la marginalité au Moyen Âge*, Montréal, Éditions de l'Aurore, 1972, p. 19.

corrélatif du premier, que le peuple l'a écouté, ce prophète, avec un grand intérêt. Le peuple lui-même remarquait la différence entre le style de Jésus et celui des Scribes (cf. Mc 1,22); l'autorité et l'originalité démontrées par Jésus lui plaisaient. Elles déplaisaient par contre immensément aux Scribes et aux Pharisiens⁶⁹.

Cette différence de style, cette originalité est un aspect essentiel de la marginalité de Jésus et de son succès auprès des masses. C'est cette manière inédite de s'incarner qui a fait du passage de Jésus un lieu de renversement idéologique pour peu que l'on admette qu'avec sa venue, tous les conflits théologiques sont devenus idéologiques. Tout s'écroule : normes - liens de piété - préceptes - lois morales; c'est d'ailleurs ce qui fera dire à Hegel que « rien n'a jamais été dit de plus révolutionnaire, car tout ce qui était valable jusque là est représenté comme indifférent et indigne d'attention »⁷⁰. Jésus agit effectivement dans la subversion. Il opère, dit France Quéré, « le retournement des Béatitudes »; « il inverse les catégories établies depuis l'origine de toute histoire humaine, qui met en "haut" les riches, les savants, les puissants »⁷¹.

Marginal - Médiateur - Magicien constituent la triple armature du personnage Jésus qu'il nous fallait brièvement présenter afin de bien situer le contexte dans lequel s'inscrira cette affirmation du culte des saints comme extension de la croyance en l'incarnation.

Ainsi que le soulignait Karl Jaspers, la réalité proprement humaine du Dieu des chrétiens n'a d'importance que sur deux points: « l'incarnation et la crucifixion »⁷². Assez curieusement, ajoute-t-il, très peu de commentateurs insisteront sur cette « incarnation » aux premiers temps de l'élaboration de la doctrine chrétienne. Il est

⁶⁹ Lapointe; *op. cit.*, p. 190.

⁷⁰ Jaspers; *op. cit.*, p. 280.

⁷¹ Quelle société a échappé, conclut-elle, à « cette appréciation vaniteuse »? (France Quéré, *op. cit.*, p. 179).

⁷² Jaspers; *op. cit.*, p. 286.

symptomatique en effet, que « le symbole des Apôtres laisse de côté la réalité humaine de Jésus »; les contenus de la foi « se résumant à la mort sacrificielle du Christ et le salut de tous les croyants par ce sacrifice »⁷³. Autrement dit, bien que l'Incarnation soit le lieu spécifique de la religion chrétienne, c'est toutefois la mort du Christ qui, en dernière analyse, fonde la doctrine chrétienne. C'est d'ailleurs dans cette mort « infamante » (le mot est de Jaspers) que nous retrouvons les fondements du culte des saints martyrs dans le christianisme primitif.

Pour paraphraser ce que l'on a appelé les trois « M » de l'influence occidentale en Afrique : le Marchand - le Militaire et le Moine; retenons ici que le culte des saints se présente comme une extension de la croyance en l'Incarnation qui s'articule autour de trois « M » : *Morts - Martyrs - Miracles*, eux-mêmes extension de la réalité humaine de Jésus-Christ en tant que *Médiateur - Marginal et Magicien*.

1.1. Le culte des morts comme lieu d'affirmation d'une nouvelle éthique

La mort de Jésus, à l'image de sa courte vie, se fait sous le mode de l'horizontalité en ce sens que le drame de sa « Passion » le rapproche des êtres humains par la communauté de la douleur; elle est, en quelque sorte, « une projection de la vie souffrante de l'humanité »⁷⁴.

Bien que le contexte païen ne fût pas étranger aux rites se rapportant aux victimes sacrificielles, la grande nouveauté apportée par les témoignages concernant la mort de Jésus réside dans le fait qu'il s'agit d'une victime volontaire. C'est à tout le

⁷³ Jaspers; *op. cit.*, p. 288 et 289.

⁷⁴ Neyton; *op. cit.*, p. 70.

moins ce que le Nouveau Testament propose comme version de la mort du Christ, malgré « sa prière angoissée de la nuit de Gethsémané pour que son Père éloigne de lui cette coupe » (Marc, XIV, 36)⁷⁵.

L'horreur de cette mort sacrificielle volontaire se présente donc comme l'événement fondateur de la doctrine sotériologique de la rédemption puisque le sacrifice divin venait pallier, pour ainsi dire, l'impuissance de l'homme à réaliser son propre salut.

Saint Paul fut le premier auteur de cette doctrine; ainsi dans son Épître aux Ephésiens (1.7) "En lui nous avons la rédemption par son sang, la rémission des péchés..." Puis, parmi les textes les plus explicites, on peut encore citer ces versets de Matthieu et de Jean : "ceci est mon sang, le sang de l'alliance, qui est répandu pour plusieurs, pour la rémission des péchés"; "il est lui-même une victime expiatoire pour nos péchés..."; "tu as racheté pour Dieu par ton sang des hommes de toute tribu...". (Matthieu, XXVI, 28; Jean, II,2; Apocalypse V,9)⁷⁶.

Par ailleurs, si le propre de *l'homo religiosus* (à plus forte raison le maître spirituel) est d'être doté d'un bien faible ego, et si l'on reconnaît le fait que la sagesse puisse faire accepter la mort par absence totale d'ego, on peut « dédramatiser » quelque peu la mort de Jésus. Ainsi, parlant du Christ à l'aube de sa mort, le psychologue des religions Jacques Vigne propose le scénario suivant :

Celui-ci savait très bien qu'il y avait eu une émeute contre les Romains qui avait fait trente mille morts à Jérusalem, ce qui représentait beaucoup pour un petit pays. Il sait aussi que cela risquait de recommencer en prenant son nom comme prétexte pour le massacre. Il comprend le point de vue du grand prêtre qui cherche quelqu'un pour "mourir à la place du peuple", étant donné la conjoncture historique particulière dans laquelle il est engagé. Il en profite en passant pour donner une leçon de détachement à ses disciples⁷⁷.

⁷⁵ Neyton; *op. cit.*, p. 70. Ce n'est toutefois pas l'interprétation qu'en donne le philosophe Karl Jaspers qui voit dans la crucifixion de Jésus un simple accident de parcours. En réalité on pourrait dire ici de la crucifixion qu'elle est, tout comme les miracles de guérison, un effet de la personne Jésus et non un motif de sa venue. Dans cette optique, la prise de position de Roger Lapointe en regard de la rédemption comme lieu de régression, prendrait tout son sens puisqu'elle postule un sacrifice involontaire à la manière des victimes sacrificielles du monde païen. Ainsi parlant du Christianisme, il affirme : « La réintroduction de la notion de sacrifice (le rachat) lui recrée une parenté avec les formes religieuses plus archaïques, et à l'extrême les polythéismes » (Voir Lapointe; *op. cit.*, p. 20. À ce chapitre, Lapointe se distancie un peu de Weber qui reconnaît que la rédemption « exemplaire » fait partie des conceptions intellectuelles étrangères aux masses à condition qu'elle ne soit pas parasitée par l'ajout du « culte des saints » (voir la citation de Weber à la page suivante).

⁷⁶ Neyton; *op. cit.*, p. 74.

⁷⁷ Jacques Vigne, *Éléments de psychologie spirituelle*, Paris, Albin Michel, 1993, p. 76.

Ainsi que le laisse entendre René Girard, en se sacrifiant ainsi volontairement, le « bouc émissaire » Jésus voulait mettre fin aux sacrifices de type « païen » et permettre ainsi aux nouveaux croyants de passer à autre chose⁷⁸. Cette « autre » chose, c'est précisément ce passage de la magie à l'éthique que Max Weber identifie comme un progrès de la pensée religieuse dans son anamnèse du monothéisme juif. Nous avons eu l'occasion de parler, en début de chapitre, de ce saut qualitatif opéré par les exigences morales liées à la lente élaboration du monothéisme. De ce point de vue, la valeur morale que renferme la sotériologie de la rédemption chrétienne posséderait, en quelque sorte, les lettres de noblesses concédées par Weber aux divinités de type éthique; cependant cette consécration attribuée à la religion chrétienne sera de courte durée dans la pensée weberienne :

Au même titre que la magie, le mythe sotériologique avec son dieu devenu homme ou son sauveur devenu dieu - est une conception religieuse spécifiquement populaire; par conséquent, elle a vu le jour spontanément dans les lieux les plus divers. En revanche, l'ordre éthique du cosmos ordre impersonnel et supra-divin, ainsi que la rédemption exemplaire sont des conceptions intellectuelles étrangères aux masses et accessibles seulement à des laïcs ayant reçu une éducation éthique rationnelle. Même chose en ce qui concerne le concept d'un dieu absolument transcendant. Sauf le judaïsme et le protestantisme, toutes les religions et toutes les éthiques religieuses sans exception ont été dans l'obligation de reprendre le culte des saints, ou celui des héros ou des dieux fonctionnels, afin de s'adapter aux besoins des masses⁷⁹.

Pour Weber, le culte des saints est à l'origine de la transformation de la religion cultuelle en pure magie. Cette métamorphose est une forme d'adaptation de la religion dite « savante » aux besoins des masses. Aussi, conclut-il en dernière analyse:

Au fond, seuls le judaïsme et l'islam sont strictement monothéistes, et même le monothéisme de ce dernier a été affaibli par le culte des saints qui s'y est introduit par la suite. Comparée aux conceptions trithéistes des trinités hindouiste, bouddhiste tardive et taoïste, la *trinité* chrétienne apparaît essentiellement monothéiste alors que le culte catholique des saints et de la messe semble très proche du polythéisme.⁸⁰

⁷⁸ Nous sommes consciente que c'est là un résumé un peu rapide de la pensée complexe de Girard (voir René Girard, *Le bouc émissaire*, Paris, Grasset, 1982, 311 p).

⁷⁹ Weber; *op. cit.*, p. 508.

⁸⁰ Weber; *op. cit.*, p. 535.

Weber soutiendra finalement que « toutes les conceptions éthiques d'un Dieu n'ont pas conduit au monothéisme éthique »⁸¹. Cette affirmation cristallise en quelque sorte le débat théologique auquel a donné lieu le culte des saints; ces confrontations ont été à l'origine de conceptions idéologiques qui ont suscité et suscitent encore aujourd'hui la controverse.

En histoire, nous retrouvons dans la thèse défendue par Peter Brown une position qui se rapproche de celle de Weber en regard du caractère pluriel du christianisme accueillant le culte de saints. Brown, cependant, y voit une forme d'adoucissement du monothéisme⁸².

Parmi les argumentations des défenseurs de la légitimité du culte des saints en terre monothéiste, nous retrouvons généralement l'argument voulant que le fait de s'adresser aux saints, « avec qui le contact demeure plus facile puisqu'ils sont d'essence humaine », n'est que le début d'une démarche qui vise à l'absolu⁸³.

Cette thèse nous renvoie à la grande nouveauté introduite par la venue d'un dieu fait homme que nous avons évoquée en début de chapitre : l'anthropomorphisme. À cet anthropomorphisme, se greffe donc une anthropologisation de l'espace introduite par le culte des saints. Ainsi que le souligne Alphonse Dupront, le principe des saints toutefois sur le modèle vertical en sorte qu'elles permettent à chacun d'accéder par degrés à Dieu⁸⁴, il oppose ainsi le

⁸¹ *Ibid.*

⁸² L'un des mérites des analyses de Peter Brown est de nous montrer qu'en « verticalisant » la personne individuelle, en établissant le contact entre elle et le Dieu pensé comme unique, le christianisme n'élimine pas pour autant son caractère pluriel. « Les anges gardiens, les saints protecteurs, les saints patrons sont considérés au départ comme des instances de la personne, conçues toutefois sur le modèle vertical en sorte qu'elles permettent à chacun d'accéder par degrés à Dieu » (Marc Augé, « Le paganisme aujourd'hui », entretien avec Michel Crepu et Richard Figuec dans *Hauts lieux une quête de racines, de sacré, de symbole*, Paris, Autrement, Série « Mutations », no 115, mai 1990, p. 31).

⁸³ Jean Markale, *Le christianisme celtique et ses survivances populaires*, Imago, Paris, 1983, p. 247.

⁸⁴ Alphonse Dupront, « Pèlerinages et lieux sacrés », *Encyclopedia Universalis*, 1980, vol. XXI, p. 729-734.

caractère cosmique du paganisme à l'anthropologisation de l'espace effectuée par le christianisme. C'est précisément la présence du saint dans ces lieux qui fait du territoire qui l'abrite, un lieu sacré et, par extension, un lieu de médiation exemplaire entre les hommes et la divinité.

1.2. Le médiateur : un modèle exemplaire

Les premiers chrétiens à avoir été vénérés comme saints sont les martyrs exemplaires dans la confession du Christ jusqu'au don du sang. On priait non « pour » eux mais « par » leur intercession. Cette pratique est une sorte de canonisation spontanée par les communautés chrétiennes⁸⁵.

Le concept de médiation nous invite à apporter quelques précisions sur le culte des martyrs comme lieu d'affirmation d'une nouvelle éthique qui tire son origine, il va sans dire, du sacrifice volontaire de Jésus. Cette nouvelle systématisation doctrinale nous convie dans un premier temps à faire un retour sur le culte des morts et, plus particulièrement, les morts résultant d'un sacrifice volontaire.

C'est précisément de ce lieu victimaire qu'est née en terre chrétienne une nouvelle fonction sacrée, celle de médiateur entre Dieu (le dieu fait homme) et les hommes.

Le saint-martyr, ascète ou évêque, peut avoir réalisé le programme de la sainteté chrétienne et se trouver en rapport personnel avec la divinité, sans que cela signifie pour autant qu'il soit en mesure d'assumer une fonction de médiateur entre Dieu et les vivants. Or, le culte des saints apparaît fondé précisément sur la croyance que des êtres, exceptionnels certes mais humains et défunts, peuvent assurer ce relais entre Dieu et les hommes⁸⁶.

⁸⁵ *Dictionnaire encyclopédique de la Bible*, Paris, Brepols, 1960, p. 387.

⁸⁶ Francesco Chiovaro, « Les saints dans l'histoire du christianisme », *Histoire des saints et de la sainteté chrétienne*, tome I, p. 12.

Dès lors, parler de culte des saints signifie d'abord traiter du culte des morts car on ne devient jamais « saint » de son vivant. L'Église, en effet, ne déclare jamais que telle personne vivante est sainte, au sens « objet d'un culte officiel », puisque seuls les morts peuvent l'être. La sainteté se situe ainsi automatiquement dans « le souvenir »⁸⁷.

Du reste, l'anniversaire du saint, le plus souvent le jour de sa mort, est considéré comme le jour de sa « naissance au ciel » (*dies natalis*)⁸⁸.

C'est généralement à partir de cette mort/naissance (cette seconde naissance) que la sainteté du corps du martyr commence à manifester sa puissance agissante. Le lieu physique de cette première manifestation est donc le tombeau du saint martyr. Mais bien avant l'émergence du culte des saints martyrs autour des tombeaux en terre chrétienne, on retrouve les traces d'un culte des morts en terre païenne.

La coutume d'un repas funéraire auquel tous les membres de la famille assistent après l'enterrement est une coutume qui n'a rien de chrétien dans ses origines, bien que la cérémonie elle-même soit chrétienne, c'est là une pratique héritée des anciens Romains⁸⁹.

Il semble bien que le culte des morts constitue la première forme de pratique cultuelle de l'*homo religiosus*. Les premiers lieux de construction de sépulture dès le paléolithique (environ 30,000 ans avant Jésus-Christ)⁹⁰ témoignent en effet de l'angoisse à l'endroit de la mort et du cadavre dans la vie de toutes les sociétés humaines. Les recherches de l'historienne Aline Rousselle nous révèlent qu'en Gaule, la contradiction

⁸⁷ Pierre Delooz, « Pour une étude sociologique de la sainteté canonisée dans l'Église catholique », *Archives de sociologie des religions*, no 13, 1962, p. 22. Puisque la sainteté dépend, comme le dit Delooz, « souvenir » elle sera nécessairement tributaire de la mémoire que l'on garde du passé. Voir également l'étude de Danièle Hervieu-Léger, *La religion pour mémoire*, Paris, Cerf, 1993, 270 p.

⁸⁸ Jean Delumeau, « Les saintetés chrétiennes 1546-1714 », *Histoire des saints et de la sainteté chrétienne*, tome VIII, p. 204.

⁸⁹ Jean-Pierre Bayard, *Le monde souterrain*, Paris, Flammarion, 1961, p. 95.

⁹⁰ Catherine Parat, *Dynamique du sacré*, Lyon, Césura, p. 35.

entre culte des dieux et culte des morts n'existait pas⁹¹. En définitive, le culte des morts semble si profondément enraciné dans les profondeurs de l'âme humaine « qu'il exprime de façon non équivoque que vie et mort ne font qu'un »⁹².

De même, on ne prie pas pour le mort, mais bien par le mort; c'est lui désormais qui est détenteur de la clé du ciel ici-bas :

Mais, dans toute l'histoire de l'Église, la médiation des saints et des morts a été l'un des points fondamentaux de la religiosité populaire. La pratique de prier les morts et pour les morts est solidement fondée sur le dogme de la "Communion des saints". Comme dans les sociétés tribales, les morts sont les médiateurs entre des domaines normalement séparés et/ou opposés, comme, par exemple, "la naissance et la mort, la structure et la *communitas*, l'homme et la divinité, la culture et la nature, le monde visible et le monde invisible, le passé et le présent, le monde humain et le monde animal et beaucoup d'autres dyades fondamentales"⁹³.

Cette fonction de double médiation a fait du culte des saints une pièce maîtresse du dispositif idéologique et institutionnel de l'Église catholique.

On ne saurait toutefois trouver de promotion de quelque culte des morts dans le message du Christ. Bien au contraire, le culte des morts figure au rang des pratiques qui semblent répugner à Jésus : « Laissez les morts enterrer les morts » (Lc 9, 60) et « Suis-moi et laisse les morts enterrer les morts » (Mt 8, 22).

Quoi qu'il en soit, la patrie du saint martyr (son lieu d'élection) n'est pas le sol qui l'a vu naître mais celui qui l'a vu mourir et c'est sa présence sur les lieux qui fait du territoire qui l'abrite un lieu sacré, c'est-à-dire un lieu « marqué par la présence sacrale », (pour reprendre une expression chère à Alphonse Dupront). La puissance du corps saint se manifeste dès ses origines par des guérisons obtenues tout près des tombeaux. On assiste alors au démembrement du corps saint et le culte des reliques se développe grâce

⁹¹ Aline Rousselle, « La sage-femme et le thaumaturge dans la Gaule tardive », dans André Pelletier (dir.), *La médecine en Gaule, Ville d'eaux, sanctuaires des eaux, Revue archéologique du Centre de la France*, tome XXI et XXII, Paris, Picard, 1985.

⁹² Alphonse Dupront, *Du sacré: Croisades et pèlerinages, Images et Langages*, Paris, N.F.R., Gallimard, 1987, p. 464.

⁹³ Gaston Bachelard, *L'eau et les rêves*, Paris, Librairie José Corti, 1947, p. 85.

à la diffusion de fragments de corps dont la vénération offre le spectacle de multiples guérisons. Avant de traiter plus spécifiquement du culte de ces corps en restes que constituent les reliques et du débat théologique auquel il a donné lieu, nous nous arrêterons un peu sur ces guérisons qui semblent bien être un des éléments, sinon « l'élément essentiel » de la christianisation. Ainsi que le rapporte Aline Rousselle, « d'un côté, la maladie écartait les chrétiens de l'Église, de l'autre, il se produisait des guérisons sur les tombes des martyrs »⁹⁴.

Or, un miracle pose toujours problème dans la mesure où il bouleverse toutes les règles. Quand ces miracles sont ceux du Christ, on n'y voit pas trop de problèmes (à tout le moins peu après sa mort), mais comment un martyr peut-il s'y prendre? Les « intellectuels » dans l'Église n'y ont pas cru d'emblée :

Augustin est un chrétien intellectuel qui ne croit même pas à l'existence de miracles contemporains : saints, reliques, pèlerinages ne l'intéressent guère. Devenu évêque, vivant en contact quotidien avec la religiosité populaire, Augustin change radicalement d'opinion. À la fin de sa vie, il croit fermement aux miracles, il en collectionne et répand avec ferveur les récits⁹⁵.

Comment expliquer en effet qu'un pouvoir si mystérieux puisse émaner non seulement des tombeaux des martyrs, mais également de la plus petite parcelle de ce qui en reste? C'est là ce que les Bollandistes ont nommé le « casse-tête de saint Augustin ».

Tout cela le dépasse, en effet

Les martyrs (morts) ne peuvent pas venir en aide à ceux qui sont pourtant aidés par eux. Il avance des hypothèses: ou bien les martyrs sont présents d'une manière mystérieuse dans les lieux différents, ou bien Dieu, en écoutant leurs prières, envoie ses anges qui prennent leur apparence et opèrent les miracles à leur place. Qui pourrait le dire? (*De cura pro mortuis gerenda*, XVI, PL 40, 606-607)⁹⁶.

⁹⁴ Aline Rousselle; *op. cit.*

⁹⁵ Pierre Boglioni, « Pèlerinages et religion populaire; notes d'anthropologie et d'histoire », dans Pierre Boglioni (dir). *Les pèlerinages au Québec*, Québec, Presses de l'Université Laval, 1981, p. 10.

⁹⁶ Francesco Chiovaro, « Les saints dans l'histoire du christianisme », *Histoire des saints et de la sainteté chrétienne*, *op. cit.*, p. 18.

Saint Augustin est de loin l'un de ceux qui ont le plus réfléchi sur le culte des saints parmi les « intellectuels » chrétiens. Même s'il en a déploré les excès, il estimait qu'il était légitime de les honorer, et surtout de les imiter. Il disait que « les honorer était bien, que les invoquer était encore mieux, que de s'efforcer de les imiter était l'optimum »⁹⁷.

Dans ce que dit saint Augustin du culte des saints-martyrs, nous retrouvons tour à tour le triple rôle qui sera attribué par la suite à tous les saints dans la doctrine chrétienne au Moyen Âge; ils sont protecteurs, médiateurs et modèles exemplaires. Le saint, comme modèle à imiter, sera au cœur de l'entreprise de conversion effectuée par les prescripteurs de la morale en terre chrétienne. Ceux-ci s'évertueront à fusionner conscience morale et conscience religieuse, la religion chrétienne se réduisant ainsi peu à peu à sa morale. La prédication allait être la voie royale pour promouvoir l'idée de sainteté entraînant avec elle celle des bonnes mœurs.

À Antioche, Jean Chrysostome prêchait dans un cimetière, où il avait convié les fidèles auprès des tombes des martyrs, après une nuit de veillée à la lumière des flambeaux. Et il constatait que la ville s'était vidée: « L'esclave n'a pas été retenu par la peur de son maître, ni le pauvre par sa misère, ni le vieillard par sa faiblesse, ni la femme par la fragilité de son sexe, ni le riche par son opulence, ni le magistrat par son pouvoir. L'amour des martyrs a effacé toute difficulté »⁹⁸.

Les tombeaux des martyrs allaient devenir un lieu de démocratisation du sacré où hommes libres, femmes, esclaves, enfants, de manière indifférenciée, allaient se côtoyer et ainsi laisser libre cours à la communalisation sans distinction de classes. Peter Brown a d'ailleurs montré que le culte des saints permettait aux femmes, comme

⁹⁷ *Ibid.*

⁹⁸ *Ibid*, p. 20.

aux pauvres, catégories qu'il décrit comme marginales dans la société antique, des épanchements et un rôle social manifesté par leur place dans les cérémonies, rôle qui leur était refusé ailleurs.

En ce sens, le culte des saints allait prolonger l'horizontalité comme mode d'être au monde initié par Jésus, le premier martyr à l'origine du « peuple » des saints. *Morts-martyrs-miracles*, telle est en effet la trilogie sur laquelle s'édifie le culte des saints comme extension de la croyance en l'Incarnation. Après tout, le plus grand miracle du Christ pourrait bien être son triomphe posthume. Cette réussite, sinon ce miracle, est unique, il faut bien l'admettre. Aussi, le Christ avait affirmé que ses fidèles pourraient accomplir, eux aussi de nombreux miracles par leur foi. *Les Actes des Apôtres* montrent effectivement leurs miracles et c'est à leur suite que les « premiers chrétiens à avoir été vénérés comme saints sont les martyrs exemplaires dans la confession du Christ jusqu'au don du sang »⁹⁹.

Le sang des martyrs chrétiens devient cette nouvelle semence divine; « *Semen est sanguis christianorum* », s'était écrié Tertullien¹⁰⁰. Origène perçoit aussi la valeur ecclésiale du martyr dont le rôle est davantage que celui d'un simple modèle exemplaire puisqu'en renouvelant le sacrifice du Christ, le martyr participe à sa mission de rédemption : « De même que nous avons été rachetés par le sang précieux de Jésus, ainsi par le sang précieux des martyrs seront rachetés beaucoup d'hommes »¹⁰¹.

Cette victoire de la faiblesse sur la force relève certes de l'acte de foi, qui ne saurait du reste se défendre d'un point de vue matérialiste, mais c'est quand même le

⁹⁹ *Dictionnaire de la Bible*, Bripols, *op. cit.*, p. 387.

¹⁰⁰ Francesco Chiovaro, « Les saints dans l'histoire du christianisme », *Histoire des saints et de la sainteté chrétienne*, *op. cit.*, p. 43.

¹⁰¹ *Ibid.*

fruit d'une certaine rationalité propre à l'univers de la sotériologie chrétienne qui fait de la faiblesse humaine une force *post-mortem*. La victoire est ainsi reportée dans l'au-delà, lieu d'investissement affectif désormais aussi vivant que ce qui relève de l'ici-bas. Lieu de favorabilité, voire même d'efficacité thaumaturgique, telle est finalement la logique économique dont est porteuse la communion des saints, ce dogme dit « authentique » du credo :

Si les militants d'ici-bas peuvent aider de leurs suffrages les souffrants du Purgatoire, à plus forte raison les victorieux de l'au-delà ont-ils la faculté de faire bénéficier les uns et les autres de la puissance de leur intercession. Les élus du Paradis nous connaissent et s'intéressent à nos luttes, ils renversent sur nous leurs mérites, en réponse à nos requêtes, dans la mesure que Dieu l'autorise. La vénération de leurs reliques n'est qu'une extension des honneurs rendus à nos morts, auquel est promise, à la consommation des siècles, la résurrection corporelle. Telle est la religion traditionnelle des chrétiens qui n'a rien en soi de superstitieux¹⁰².

Telle est la position théologique des défenseurs du culte des saints. Encore nous faut-il faire une première distinction entre la figure du martyr qui correspond à un âge où le christianisme était une religion marginale et la figure du saint qui s'imposera petit à petit au culte chrétien. Vers la fin du IV^e siècle, qui correspond à la fin des persécutions, nous rencontrons un nouveau type de saint. Ce ne sont plus les seuls martyrs qui auront droit au titre de saint; la mortification des ascètes des évêques et des vierges remplacera l'épreuve du sang versé comme unique et vrai moyen de prendre part à la passion du Christ. La notion de sacrifice demeurera toutefois au centre de la doctrine liée à l'idée de sainteté.

Le sacrifice de ces hommes qui, à l'appel du Christ avait tout abandonné : fortune, patrie, et qui luttèrent jour et nuit contre les démons acharnés à leur perte, n'était-il pas un supplice comparable à celui que les premiers chrétiens avaient subi pour leur foi?¹⁰³

¹⁰² Louis de Lagger; « Les facteurs psychologiques du culte des saints; à propos de saint Vincent de Saragosse », *Revue apologétique*, Tome LXVII, no 519, décembre 1928, p. 657.

¹⁰³ Étienne Delaruelle; *La piété populaire au Moyen Âge*, Turin, Bottega D'Érasme, 1975, XXVIII, p. 433.

Le passage du saint-martyr au saint tel que nous le connaissons plus tard se fera également sous le sceau de la dépréciation de la vie des sens. Il s'agit en quelque sorte d'un adoucissement du sacrifice de la vie; on passe de l'effusion du sang à l'ascèse. Nous rejoignons petit à petit l'archétype de l'intellectuel, ce chercheur « d'illumination » dont Weber dit que la psychopathologie n'est pas encore parvenue à formuler son rôle clairement...

Tous les saints ne seront pas des thaumaturges mais ils seront tous dotés d'une force qui sera transmissible aux humains, que ce soit à partir de reliques ou par la prière de demande. Ce pouvoir extraordinaire, que l'on rencontre sous le vocable de « mana » chez certains anthropologues, Max Weber lui donne le nom de charisme. Weber identifie toutefois deux sortes de charismes qui correspondent l'un et l'autre à deux sortes de pouvoirs dont l'un est naturel et nous renvoie à la figure du sorcier tandis que l'autre est acquis et s'apparente davantage à la figure du saint.

Le charisme peut être de deux sortes. Ou bien c'est un don adhérent purement et simplement à un objet ou à une personne qui le possède par nature, et il ne peut être acquis d'aucune manière: dans ce cas seulement il mérite ce nom dans toute la force du terme. Ou bien il peut être produit artificiellement dans un objet ou une personne par quelque moyen extraordinaire. Cette médiation suppose implicitement que les pouvoirs charismatiques ne peuvent se développer que dans les personnes ou les objets qui les possèdent en germe mais que ce germe peut demeurer caché si on ne l'incite pas à se développer en l'éveillant" - au moyen de l'ascèse", par exemple¹⁰⁴.

L'histoire morale du saint thaumaturge en terre chrétienne s'inscrit donc à l'intérieur d'une logique économique de don et de contre-don. Le don de sa vie représente certes un modèle ascétique exemplaire pour la morale prescrite à l'ensemble des chrétiens mais la compensation qui résulte de ce sacrifice relève de l'efficacité thaumaturgique propre à la mentalité de type magique. Modèle exemplaire aux yeux des autorités religieuses qui l'offrent aux fidèles comme « manière d'être »,

¹⁰⁴ Weber; *op. cit.*, p. 430.

le saint martyr fait figure de recours efficace auprès des masses qui lui demandent une intervention qui relève d'un « faire » (des guérisons ou autres miracles).

Or, c'est précisément cette vie d'ascèse vécue par les saints qui en fait des modèles exemplaires pour la morale chrétienne naissante. Bien qu'Augustin ait identifié le miracle comme grande nouveauté reliée au culte des martyrs, il faut spécifier que la course au miracle était commencée bien avant la venue des martyrs chrétiens avec le culte des héros et autres dieux guérisseurs païens. La grande nouveauté ici, c'est que le pouvoir thaumaturgique du saint est indissociable de son comportement éthique exceptionnel en regard de l'humanité; il est en quelque sorte une compensation magique découlant d'une éthique rigoriste. Le génie du christianisme naissant réside dans cette économie du salut qui fait du pouvoir thaumaturgique, une plus-value, c'est-à-dire une valeur ajoutée au sacrifice de l'ego. Nous sommes ici devant une solide entreprise de récupération de la magie par l'éthique. Il reste à vérifier qui, de la magie ou de l'éthique, aura le dernier mot au sein des masses croyantes. Bien que l'aspect fonctionnel relié à l'efficacité thaumaturgique occupe une place très importante dans l'anamnèse des saints chrétiens, la bonté de ces derniers l'emporte sur leur puissance contrairement aux divinités issues du polythéisme. Ainsi que le souligne Marc Augé dans son *Génie du Paganisme* qui se veut une réplique au *Génie du Christianisme* de Chateaubriand, les divinités païennes, même si elles sont parfois bénéfiques, ne sont pas particulièrement morales :

Aucun polythéisme ne prône l'amour de Dieu ou celui du prochain... Les dieux grecs, non plus que les dieux africains, ne brillent par une particulière moralité... c'est dire qu'ils n'apparaissent pas prioritairement comme une réponse aux aspirations spirituelles de l'homme...¹⁰⁵

¹⁰⁵ Marc Augé, *Le génie du paganisme*, Paris, N.R.F., Gallimard, 1982, p. 70-72.

Plus près de nous, Michel Despland oppose le pouvoir des saints à celui des anciennes élites « corrompues et immorales ». Il met en évidence la grande distinction entre le culte païen des héros, comme élites qui n'avaient rien de particulièrement moral, et le culte des saints chrétiens.

Les ascètes, dit-il, ont un pouvoir pur, légitime, céleste qui contraste avec le pouvoir terrestre et qui s'effrite des anciennes élites corrompues, immorales... Ce pouvoir des saints repose sur leur immunité totale par rapport aux sollicitations de la chair. Vivants, ils ignoraient les impératifs du corps; morts, ils sont rapidement devenus des os imputrescibles¹⁰⁶.

Aline Rousselle, de son côté estime que l'un des facteurs pouvant expliquer l'adoption du culte des saints par les peuples de la Méditerranée romaine prend sa source dans le culte habituellement rendu aux ancêtres, aux morts en général, par tous ces peuples, excepté les juifs¹⁰⁷.

En effet, s'il est un culte chrétien qui ressemble au culte païen des morts c'est bien le culte des saints. Assez paradoxalement, Aline Rousselle affirme par ailleurs que la nécromancie « n'aurait pas été ignorée des Juifs eux-mêmes »; en Occident, dit-elle « on racontait à la fin du IV^e siècle que Dieu avait caché le lieu d'ensevelissement de Moïse afin d'éviter son utilisation par les mages »¹⁰⁸.

À notre avis, il n'y a rien de moins sûr que cette affirmation bien que l'interdit de représentation inhérent au monothéisme juif n'implique pas un interdit de sa localisation, les temples en faisant foi. Quoi qu'il en soit, l'abolition de la frontière entre le sacré et le profane et entre la vie et la mort qui se produit autour des tombeaux des martyrs, ressemble à s'y méprendre aux repas funéraires païens, où, sacré et profane

¹⁰⁶ Michel Despland, *Christianisme; dossier corps*, Paris, Cerf., 1987, p. 40. Il est à noter que l'incorruptibilité du corps longtemps après la mort est assez fréquemment signalée comme miracle.

¹⁰⁷ Aline Rousselle, *Croire et guérir; la foi en Gaule dans l'Antiquité tardive*, Paris, Fayard, 1990, p. 163.

¹⁰⁸ Aline Rousselle; *op. cit.*, p. 176.

s'interpénètrent de manière indifférenciée. La justification théologique permet seulement d'établir que malgré les apparences de résistance païenne, le tombeau du martyr est un lieu de prédilection d'élaboration de la nouvelle éthique chrétienne.

Le christianisme abolirait la distinction archaïque entre le sacré et le profane, et proposerait un idéal, le « saint », qui inciterait chacun à sanctifier sa vie entière selon le modèle de l'Incarnation par une foi à l'écoute d'une transcendance personnelle¹⁰⁹.

La vénération des saints apparaît si étroitement mêlée à la vie chrétienne qu'il est presque impossible d'imaginer sans elle l'histoire du christianisme pendant le premier millénaire.

Dès le III^{ème} siècle, l'usage s'introduit et triomphe peu après, de donner aux nouveau-nés un nom de saint pour qu'il ait ainsi un protecteur attitré au cours du périlleux voyage de la vie. Au V^e siècle s'affirme la règle, aujourd'hui sans exception : pas d'Église et de chapelle sans patron céleste¹¹⁰.

La familiarité entretenue avec les martyrs est repérable dans l'onomastique chrétienne et la toponymie. Désormais, on tient à imposer les noms des martyrs à ses enfants en leur garantissant ainsi une protection certaine; de même l'étude des noms des lieux révèle des surprises intéressantes et ce, bien en dehors du territoire qui a vu naître ce culte. « Qui aurait imaginé que le nom de Boston, par exemple, n'est autre chose que la transformation de *Botolph's town*, “ville de saint *Botulphe*”, saint irlandais du VII^e siècle¹¹¹ »?

Pour les Pères de l'Église, ces fêtes patronales et autres manifestations culturelles se rapportant aux saints ont fini par constituer un réel problème. Ce problème deviendra d'autant plus important à partir du IV^e siècle, au lendemain de ce qu'il est désormais convenu d'appeler la « paix Constantinienne ». La conversion de l'empereur Constantin

¹⁰⁹ Robert Tessier: *Le sacré*, Paris, Fides/Cerf, 1991, p. 36.

¹¹⁰ Louis de Lager; *op. cit.*, p. 655.

¹¹¹ Francesco Chiovaro, « Les saints dans l'histoire du christianisme », *op. cit.*, p. 30.

allait désormais faire du christianisme une religion d'État certes, mais ce changement de statut civil n'était pas une garantie de la pureté doctrinale de ses nouveaux « pratiquants » issus des classes « non-favorisées intellectuellement », pour reprendre l'expression de Weber.

Enfin, nous pourrions conclure cette justification théologique du culte des saints en disant qu'à partir du moment où le christianisme devient la religion officielle de l'empire, lorsqu'elle sort de sa marginalité sociale, les conflits deviennent idéologiques.

C'est Constantin qui éleva le Christianisme au rang de religion officielle de l'empire; c'est lui qui construisit la nouvelle capitale de l'univers, Constantinople, cette plaque tournante des conflits christologiques. Désormais, les conflits du monde allaient devenir idéologiques¹¹².

Tous n'ont pas fait preuve de l'humour d'un Louis de Lagger qui estimait que « l'on ne saurait définir une institution à ses abus » tout en admettant que le *credo* du culte des saints contient en son sein une potentialité d'expressions déconcertantes par rapport à la volonté de départ :

Dans les manifestations contingentes du culte des saints, dit-il, dans ce qu'on pourrait nommer le folklore des saints, se peint l'âme des croyants au cours des siècles. Cette âme est créatrice de représentations, d'images, de récits, de gestes héroïques, d'imitations sublimes et aussi de vulgaires recettes. C'est d'elle qu'est issue toute une végétation exubérante, parfois déconcertante ou même parasitaire, pratiques dont il faut plutôt sourire que de se scandaliser¹¹³.

Cet humour du « croyant savant », partisan de la communion des saints est perçu comme inadmissible aux yeux des « sérieux » défenseurs du monothéisme chrétien pour qui la systématisation de la doctrine chrétienne ne saurait supporter trop de médiations.

¹¹² Manuel de Dieguez, *Et l'homme créa son Dieu*, Paris, Librairie Arthème Fayard, 1984, p. 23-24. De même, Jean-Claude Schmitt affirme : « C'est donc bien d'idéologie qu'il faut parler à propos du christianisme clérical dans la société féodale. Et en effet tous les pouvoirs symboliques, dont les clercs se réservèrent de plus en plus le monopole, furent mis au service de la reproduction sociale : pouvoir de sanctification et aussi d'excommunication; pouvoir de bénédiction et aussi de malédiction; pouvoir de sauver, pouvoir de damner. La sincérité de la foi des clercs n'est évidemment pas en cause. Bien au contraire, l'idéologie ne joue pleinement son rôle que si elle dissimule son nom : il est dans la nature de l'idéologie de ne pas apparaître telle qu'elle est ». (Jean-Claude Schmitt, « Religion populaire et culture folklorique », *Annales, Économies, Sociétés, Civilisation*, no 31, 1976, p. 947.

¹¹³ Louis de Lagger; *op. cit.*, p. 658.

La tolérance n'est pas une vertu en terrain monothéiste, contrairement au polythéisme qui se définit par cette capacité d'accueillir autant de nouveaux dieux que les nouveaux occupants en auront à leur imposer¹¹⁴. Ces « gentils » qui ne demandent qu'à être convertis ne savent pas que trop de religions appellent le démon. Toujours prêts à faire la fête pour les nouveaux venus, les nouveaux arrivants ne partagent pas leur enthousiasme voulant que « plus on a de saints, plus on prie ». La morale du crucifié ne saurait s'accommoder d'un saint Otepeine même si, dans un premier temps, certains membres de son clergé conservent jalousement le petit doigt du Saint-Esprit¹¹⁵.

¹¹⁴ En effet, le paganisme accueille la nouveauté avec intérêt et esprit de tolérance; toujours prêt à allonger la liste des dieux, il conçoit l'addition, l'alternance mais non la synthèse (voir Marc Augé, *op. cit.*).

¹¹⁵ Saint Otepeine appartient à la culture folklorique de la France médiévale en mal de saints spécialisés dans la guérison des peines; il est celui qui guérit de « toute peine en hâtant le passage des agonisants de vie à trépas, et celui des morts du purgatoire au paradis » (voir Jean-Claude Schmitt, *Les saints et les stars; le texte hagiographique dans la culture populaire*, Paris, Beauchesne, 1983, p. 13).

CHAPITRE 2

LE CULTE DES SAINTS COMME LIEU DE RÉSISTANCE PAÏENNE

Il ne faut pas oublier en effet que, pour la très grande majorité, les chrétiens des premiers siècles se recrutèrent parmi les Gentils, qui par conséquent n'étaient que des païens convertis; et, circonstance remarquable, ils vécurent à une époque de fièvre religieuse particulièrement intense, donc propice au développement d'un actif syncrétisme¹¹⁶.

Même s'il a été diffusé par le christianisme, le culte des saints via celui des morts n'a rien de chrétien dans son anamnèse. Nous avons vu la position du prophète Jésus en regard du culte des morts. En réalité, on ne saurait s'étonner que la religion des savants chrétiens se soit laissée contaminer par les pratiques populaires païennes dans la mesure où elle s'est d'abord greffée sur ces pratiques. L'entreprise de conversion effectuée par les clercs fut d'abord une entreprise d'adaptation aux pratiques culturelles existantes. Pour récupérer ces dernières, il fallait disposer d'un encadrement ecclésial rigoureux, ce qui n'était pas toujours le cas. Il n'y a pas que les gentils nouvellement convertis qui ignorent les prescriptions morales rattachées à la nouvelle religion d'État qui est désormais la leur, mais également de grands pans du clergé. Le clergé éclairé que nous venons de rencontrer dans l'articulation de la sotériologie se rattachant au culte des morts est loin de faire légion. Les statuts synodaux parlent des clercs qui s'adonnent comme leurs ouailles aux pratiques magiques.

...une très grande partie des clercs et des moines ne dépasse pas le niveau moral des laïcs. Ainsi nous trouvons, d'un côté, une petite élite de clercs, moines, laïcs cultivés, connaissant, acceptant et défendant les dogmes de la religion savante, de l'autre côté la grande masse de ceux qui ne peuvent avoir accès directement aux textes, qui sont encadrés et éduqués par les clercs, qui sont soumis à la législation religieuse et civile. Le succès de la pastorale populaire dépend donc en grande partie de cet encadrement. S'il n'existe pas ou s'il se relâche, le peuple risque de revenir à des croyances folkloriques ou de réaliser un syncrétisme qui satisfait leurs obscures aspirations¹¹⁷.

¹¹⁶ Neyton; *op. cit.*, p. 11.

¹¹⁷ Pierre Riché, « Croyances populaires pendant le haut Moyen Âge » dans Bernard Plongeron et Robert Pannet (dir.), *Le christianisme populaire*, collection « les dossiers de l'histoire », Paris, Le Centurion, 1976, p. 87.

Parlant des banquets funéraires des communautés paléochrétiennes, Cyrille Vogel note que même s'ils étaient méprisés et réprouvés par la hiérarchie des théologiens - sans être cependant formellement condamnés - ils ont continué à être pratiqués « surtout par les classes moyennes et par les chrétiens dont les croyances sont demeurées humbles »¹¹⁸.

En réalité, la doctrine eschatologique qui s'était modifiée sous le règne de Grégoire le Grand ne s'était pas rendue jusque dans les classes défavorisées intellectuellement. Il y a lieu de rappeler ici ce que fut, selon Vogel, cette modification de l'eschatologie :

Jusqu'à Grégoire le Grand (604 après Jésus-Christ), les défunts étaient censés vivre, dans l'Hadès chrétien, une vie "évanescence" jusqu'au jugement unique et final devant intervenir à la fin des temps seulement. Durant cette longue attente, le banquet funéraire auquel ils étaient conviés et censés assister, leur procurait un véritable soulagement, envisagé d'une manière très réaliste; ils étaient réconfortés, soulagés par les "rafraîchissements" et les libations organisés en leur honneur [...] Or, à la fin de la période paléochrétienne, l'eschatologie se modifie. Le défunt voit sa destinée fixée *immédiatement* après sa mort, l'état intermédiaire dans l'Hadès chrétien s'estompe devant le purgatoire, les souffrances que le défunt y endure et les peines qu'il y subit, peuvent être effacées par les messes célébrées à son intention (par exemple, le trentain grégorien qui apparaît dans les œuvres du pape Grégoire 1er). Dans une telle perspective eschatologique, le repas organisé et consommé pour les défunts, pour le soulagement presque physique de leur double, végétant jusqu'à la fin des temps, n'a plus guère de sens¹¹⁹.

Une réforme aussi radicale allait demander beaucoup de temps d'encadrement et d'effort avant de s'imposer, d'autant que Grégoire le Grand lui-même se montrait des plus tolérants envers les nouveaux convertis¹²⁰.

On ne saurait dès lors s'étonner que malgré les nombreuses vitupérations conciliaires contre les banquets funéraires et leurs excès, ces derniers aient réussi à

¹¹⁸ Cyrille Vogel: « Le banquet funéraire paléochrétien », dans Bernard Plongeron et Robert Pannet (dir.), *Le christianisme populaire, op. cit.*, p. 72.

¹¹⁹ Cyrille Vogel, *op. cit.*, p. 70.

¹²⁰ Grégoire le Grand permettra aux Anglais récemment convertis de festoyer les jours d'anniversaire des martyrs, estimant que ces joies extérieures contribuent à développer la joie intérieure (Étienne Delaruelle, *La piété populaire au Moyen Âge*, Turin, Bottega d'Érasme, 1975, p. 455).

perdurer. Et pour cause, si la nouvelle doctrine eschatologique ne s'est pas rendue dans les classes défavorisées intellectuellement, ce n'est pas tant un indice de mauvais encadrement ecclésial qu'une confirmation de la difficile cohabitation entre religion savante et religion populaire. Naturellement, il fallait bien s'y attendre, la fête des martyrs allait entraîner son éternel accompagnement de réjouissances populaires. Éternel, en effet, car s'il est un aspect du sacré qui est éminemment populaire, c'est bien ce besoin de faire la fête. François Isambert insiste avec raison sur le rôle capital de la fête et de l'esthétisable dans l'expérience populaire du sacré¹²¹.

La fête, qu'elle soit païenne ou chrétienne, est toujours, nécessairement une expérience des sens avant d'être quête de sens et, en cela, elle relève davantage de l'esthétique que de l'éthique; c'est à dire une expérience pleine de sens mais sans finalité. « Plein de sens mais sans finalité », c'est là en effet le lieu d'élection du « vouloir-vivre » populaire que le sociologue du quotidien Michel Maffesoli oppose au « devoir-être » de l'institution¹²². C'est en référence à ce vouloir-vivre collectif, que Maffesoli parlera « d'immoralisme éthique », c'est-à-dire d'un comportement porteur d'une « moralité qui est créée collectivement et non point imposée d'une manière surplombante ». Or, l'ambiance festive relève de ce « vouloir-vivre collectif » qui s'oppose catégoriquement à la systématisation dogmatique du « devoir être ». Du pain et des jeux! C'est là un lieu

¹²¹ François Isambert, *Le sens du sacré*, Paris, Ed. de Minuit, 1982, 314 p..

¹²² Maffesoli appartient au courant sociologique qu'il est désormais convenu d'appeler le « formisme ». C'est là une conception sociologique toute moderne, sans doute aussi éphémère que les idéologies du siècle qui l'habite, et qui n'est rien d'autre que l'étude de ce qui a longtemps été considéré par les intellectuels comme étant anodin, ces « petites choses » pourtant très anciennes qui appartiennent au quotidien. Le formisme est l'expression du paradigme esthétique en sociologie (voir Michel Maffesoli, *L'ombre de Dionysos, contribution à une sociologie de l'orgie*, Paris, Librairie des Méridiens, 1985, 210 p).

de passage incontournable de tout ce qui se nomme humanité. La fête, « ancienne et païenne » ou « moderne et chrétienne » a toujours signifié le bouleversement momentané des frontières sociales.

Paulin de la Nole nous dit comment, pour un jour, les masses plébéiennes des villes et même les rustres de la campagne côtoyaient les nobles patriciens : tous se sentaient les clients du saint patron qu'on fêtait. Folie plus grande encore : pour un temps, les femmes échappaient au contrôle sévère des hommes et du clan familial. On se pressait autour de la tombe du martyr, toutes conditions sociales et tous sexes confondus. C'était dans la tradition et dans la signification de la fête¹²³.

Bouleversement social et bouleversement cosmogonique tout à la fois, la fête est par définition une pratique *marginale* en ce qu'elle permet une sortie de la norme du quotidien voire même du temporel. Aussi, le banquet funéraire en l'honneur des saints martyrs cristallise en quelque sorte l'archétype de la fête. Il suppose un rassemblement cyclique (selon la date et le lieu de la fête) générateur d'exaltation, il exerce une fonction à la fois récréative et libératoire. Outre le bouleversement des frontières sociales, il opère une annulation des distances entre les morts et les vivants qui ne font plus qu'un dans l'expression de la fête.

... les participants, conscients ou non, font revivre le défunt dans et par la fête, jusqu'à l'achèvement eschatologique. Le mort est explicitement convoqué, sa place est réservée parmi les convives; en se restaurant (*refrigerare*), les vivants procurent un "rafraîchissement" (*refregerium*) au défunt et ceci aussi souvent que se renouvelle la fête¹²⁴.

Aussi savamment articulée soit-elle, la fête semestrielle du sabbat chez les rigoureux monothéistes juifs, prévoit à un bout de la table familiale une place libre, où repose une coupe de vin, dans l'attente du retour du prophète Élie! Qu'on le veuille ou non, aucune religion n'est entièrement nouvelle malgré ses ruptures apparentes. La phénoménologie¹²⁵ des religions nous a donné, à ce chapitre, une sérieuse leçon

¹²³ Francesco Chiovaro, « Les saints dans l'histoire du christianisme », *op. cit.*, p. 31.

¹²⁴ Cyrille Vogel, *op. cit.*, p. 72-73.

¹²⁵ Ainsi qu'en témoigne l'œuvre de Mircea Eliade, aucun message religieux n'abolit le passé; « il

d'humilité. Le christianisme, loin de faire exception à la règle, apparaît d'une part comme un « syncrétisme entre deux religions savantes; à savoir la religion savante des juifs avec la religion savante des grecs, la métaphysique »¹²⁶. Pour ne nommer que lui, mentionnons que saint Augustin s'est longuement nourri de Platon. Enfin, malgré sa systématisation doctrinale entourant la communion des saints, le christianisme, par son culte sanctoral apparaît pour une bonne part comme un syncrétisme païen épuré, il va sans dire, mais syncrétisme tout de même¹²⁷.

Sans cesse la réminiscence du culte des idoles se présente comme une menace pour les hommes d'Église qui durent toutefois tolérer ce qu'ils ne pouvaient empêcher. Ainsi en était-il de la coutume d'allumer des cierges et des lampes dans les lieux sacrés et devant les images des dieux.

Cette tolérance n'a pas toujours donné les résultats escomptés; c'est là une illustration de ce que Weber a nommé le paradoxe des conséquences qui, en terre chrétienne, donne lieu à une contamination du savant par le populaire comme effet pervers de l'adaptation du savant au goût populaire¹²⁸. Souvent, en effet, l'Église finira par canoniser un usage qu'elle avait auparavant incriminé. Certains apologistes comme saint Jérôme ont même justifié cette position en affirmant que l'intention prévalait sur le geste :

s'agit plutôt de refonte, de renouvellement, d'intégration des éléments - et des plus essentiels - d'une tradition religieuse immémoriale ». (Mircea Eliade: *Chamanisme et techniques archaïques de l'extase*, Paris, Payot, 1968, p. 24).

¹²⁶ Roger Lapointe; *op. cit.*, p. 185.

¹²⁷ *Ibid.*

¹²⁸ Cette double stratégie d'adaptation/contamination est au cœur de l'argumentation de Roger Lapointe dans sa rigoureuse étude *La religion populaire au péril de la modernité*, Genève, Paris, Librairie Droz, 1988, 256 p.

Soit, reprend-il, nous faisons ce que font les païens, mais “ce qui était détestable quand il s'agissait des idoles, est une chose excellente quand il s'agit des martyrs”. Une même pratique change de caractère suivant l'esprit qui l'anime et le sens qu'on lui donne¹²⁹.

On ne saurait dès lors s'étonner que les repas tolérés autour des tombeaux des martyrs rappellent certaines pratiques orgiaques parfois difficiles à contenir. Ainsi que le remarque Weber, « tout rassemblement communautaire risque de se dégrader en ripailles, l'orgie étant la forme primitive de la communalisation religieuse »¹³⁰.

L'on comprend dès lors que la fête funéraire, là où elle se maintient sous forme de repas et de libations, dégénère facilement en ripailles et en beuveries. C'est précisément ce qui aura lieu, durant le Moyen Âge et jusqu'à nos jours, lors des funérailles et à l'occasion des fêtes patronales. À juste titre, les conciles, tout au long des siècles, vitupèrent contre ces banquets associés aux bals et aux sauteries organisés à ces occasions. De sustentation aux morts, le banquet funéraire primitif est devenu prétexte à des excès dont toute signification eschatologique a disparu¹³¹.

Le culte organisé autour des tombeaux se révélera dès ses débuts comme un lieu d'actualisation de la fête, primitivement rattachée au sacré, en ce qu'il permet l'actualisation de cet enthousiasme collectif qui relève de l'orgiaque.

Si l'effondrement éphémère des barrières sociales ne semble pas avoir inquiété outre mesure les dirigeants de l'Église, la promiscuité des sexes, par contre, ne cessa de les préoccuper. Il y avait d'autant plus à s'inquiéter que la célébration se faisait au cours de la nuit, ou était précédée par une veillée. Rester vierge - nous disent les sources du V^e siècle - après avoir participé aux fêtes des martyrs, est un exploit digne de la plus grande admiration¹³².

Là où il y a ambiance festive, Dionysos n'est jamais bien loin. Son territoire de prédilection étant la nuit, ce temps où les ombres font figures de démon. Ainsi, on rapporte qu'à Catharge, le culte de saint Cyprien donnera naissance à des réunions plutôt « profanes » où les airs de danse se mélangent aux chansons grivoises :

¹²⁹ *Dictionnaire de la Bible; op. cit.*, p. 454. De même, il se trouvera toujours des apologistes pour affirmer que le véritable siège de la sainteté est *cérébral*.

¹³⁰ Max Weber; *op. cit.*, p. 431.

¹³¹ Cyrille Vogel; *op. cit.*, p. 72.

¹³² Francesco Chiovaro, « Les saints dans l'histoire du christianisme », *op. cit.*, p. 31.

Afin de supprimer cet abus, l'évêque Aurelius fut obligé d'instituer auprès du tombeau du saint des "veillées", c'est-à-dire une sorte de garde d'honneur dont la présence entravait les ébats des danseurs et finit par les contraindre à chercher ailleurs un asile¹³³.

Très vite, l'Église fit donc en sorte qu'il soit interdit aux femmes de participer aux veillées dans les cimetières (cf. canons d'Élvire en Espagne, canon 35)¹³⁴. Puisqu'il semblait pratiquement impossible d'éviter la promiscuité dans cet endroit ouvert, il ne restait qu'à enfermer les femmes dans un lieu clos pour leur permettre d'assister aux solennités en toute impunité; c'est ainsi qu'on leur réserva une place dans la nef des églises. La chair étant faible, bien que les femmes soient cachées dans la nef, il semble que leur présence à l'Église ait contribué à attirer les hommes aux célébrations liturgiques. À ce propos, le témoignage personnel d'Augustin ne laisse aucun doute: « J'ai même osé, en pleine célébration de tes solennités, dans les murs de tes églises, convoiter et négocier les moyens de me procurer les fruits de morts (Confessions III, 3, 5) »¹³⁵.

C'est la vertu de prudence qui devait animer l'organisation ecclésiale dans son travail d'encadrement des nouveaux convertis. Il s'agissait dans un premier temps de « sevrer » pour ainsi dire les païens de ces grandes réjouissances que leur apportait périodiquement le culte des anciennes divinités et celui des héros. L'Église, par une manière de compensation, faisait en sorte de substituer aux fêtes païennes des fêtes chrétiennes. C'est précisément dans ce contexte que les fidèles ont été conviés à célébrer les fêtes des martyrs, fixées comme nous l'avons déjà noté, sur le cycle liturgique, au

¹³³ *Dictionnaire de la Bible; op. cit.*, p. 454.

¹³⁴ *idem.*

¹³⁵ Francesco Chiovaro, « Les saints dans l'histoire du christianisme », *op. cit.*, p. 31.

jour même de leur mort. Mais ces anniversaires étant plutôt rares, ils « ne coïncidaient pas toujours avec les solennités païennes qu'il s'agissait d'éclipser ou même d'abolir »¹³⁶.

Et c'est là qu'intervint l'embarras des évêques qui furent mis devant l'obligation d'instituer des fêtes en concurrence avec celles que célébrait le vieux culte. Cette adaptation aux goûts des masses populaires devait inévitablement se transformer en contamination du savant par le populaire. Ainsi, comme les évêques ne pouvaient arrêter les manifestations inscrites à des dates bien déterminées, « ils captèrent ces dates pour en faire des solennités chrétiennes »¹³⁷.

Il en fut de même des lieux sacrés païens. Parmi les méthodes suivies par l'Église pour combattre les superstitions attachées à certains lieux de cultes païens, c'est le plus souvent en y établissant une basilique ou une chapelle en lieu et place, afin d'y donner « un aliment chrétien », qu'elle réussit à détourner l'attention des foules des anciens dieux pour y substituer celui des saints chrétiens.

Les édifices cultuels étaient souvent construits sur l'emplacement des temples païens détruits, comme sainte Marie Majeure qui se substitua à l'ancien temple de Junon; il arrivait même que des temples, simplement purifiés, fussent transformés en églises. Symboles de la victoire chrétienne sans doute, mais peut-être aussi parfois sentiment plus ou moins conscient de certaines racines du christianisme¹³⁸.

Une fois le territoire conquis, la tâche la plus importante qui incombait aux administrateurs du sacré était de christianiser les coutumes païennes. Il s'agissait en quelque sorte de « sanctifier » le « sacré cultuel » afin de permettre le difficile passage d'une conception magique à une conception éthique de la divinité.

En passant du sacré au saint, on reste dans la même famille de mots puisque ces deux termes sont des doublets. On tend même parfois à les confondre lorsqu'on parle de quelque chose comme « sacro-saint ». Mais une distinction s'est progressivement développée entre sacré cultuel et sainteté morale. Le sacré serait plutôt d'ordre rituel et le saint d'ordre éthique. Mais comme à leur tour les

¹³⁶ Francesco Chiovaro, « Les saints dans l'histoire du christianisme », *op. cit.*, p. 29.

¹³⁷ *Ibid.*

¹³⁸ A. Neyton; *op. cit.*, p. 15.

saints et les martyrs seront [...] l'objet d'un culte, il se produit une sacralisation de la sainteté. De ce point de vue le culte des saints a souvent été décrit comme une métamorphose du polythéisme antique¹³⁹.

Le passage du paganisme idolâtrique au christianisme à partir du concept de lieu se présente comme une métamorphose d'un lieu maudit en lieu béni. Cet assainissement des lieux de « latrie » en lieux de piété permet un rappel constant de la part des docteurs de la loi qui se sont appliqués à montrer la distinction entre culte des saints et culte de Dieu: « Une chose est le culte de latrie, disait Augustin, autre chose est le culte que les chrétiens adressent aux martyrs »¹⁴⁰. Tous les fidèles n'avaient hélas pas la foi éclairée d'Augustin et ce dernier demeurait conscient de l'inévitable danger de contamination que comportait ce travail d'éthicisation de la magie.

2.1. Le culte des reliques comme lieu de contamination du savant par le populaire

L'ardeur avec laquelle princes et républiques se disputaient la possession des reliques miraculeuses, la violence et la fraude qu'on mettait partout en œuvre, soit pour s'en procurer de nouvelles, soit pour garder celles qu'on possédait, forment un curieux chapitre dans l'histoire de la crédulité humaine et montrent à quel point la vertu miraculeuse était censée résider dans la relique elle-même, sans égard aux crimes qu'il avait fallu commettre pour l'obtenir, ni à la disposition d'esprit du possesseur¹⁴¹.

Le culte des saints a beau faire l'objet d'une systématisation doctrinale il est, sur le plan de la pratique cultuelle, nettement en marge de son articulation théologique. Le culte des morts dans sa première version, donne lieu à des débordements émotionnels

¹³⁹ Odon Vallet; *Culture religieuse/Patrimoines spirituels, fonctions des croyances*, Paris, Masson, 1990, p. 74-75.

¹⁴⁰ *Dictionnaire de la Bible, op. cit.*, p. 458.

¹⁴¹ Yves Lambert; *Dieu change en Bretagne; la religion à Limerzel de 1900 à nos jours*, Paris, Kery, 1985, p. 52.

qui sont à mille lieux de sa systématisation doctrinale puisque les repas funéraires dégèrent en ripaille, cette forme primitive de la communalisation religieuse. L'ambiance festive qui s'empare des fidèles relève d'un « vouloir vivre » dionysien qui s'oppose à la systématisation dogmatique du « devoir être » chrétien. Plus près des « Saturnales » que du culte chrétien, cette fête primitive appartient au sacré sauvage dont parle Roger Bastide en opposition au sacré dit civilisé¹⁴². Elle relève de l'émotion religieuse première » en opposition au sacré domestiqué des « religions en conserve » pour reprendre une expression chère à la sociologie religieuse¹⁴³. Ces deux modalités du sacré s'expriment différemment en fonction des auteurs qui se sont attardés à distinguer les caractéristiques respectives de la religion savante et de la religion populaire que nous illustrons pour l'instant par la dichotomie « religion prescrite » et « religion vécue »¹⁴⁴.

¹⁴² Roger Bastide; *Le sacré sauvage et autres essais*, Paris, Payot, 1975, 236 p. Les Saturnales, ou fêtes de Saturne, étaient des réjouissances paysannes au sein du polythéisme romain. « Pendant plusieurs jours se succèdent des banquets, des danses et autres manifestations extérieures où les règles sociales sont bousculées [...] Ces fêtes sont censées abolir les distances entre les hommes. Tout est permis, même aux esclaves. [...] Ces fêtes marquaient le passage d'une année à l'autre et les participants en profitaient pour s'offrir des cadeaux. Parmi les cadeaux offerts, il y avait des chandelles de cire, les "sigillaria" qui symbolisaient le soleil dont la lumière allait commencer à être chaque jour plus vive » (Fernand Comte, *Les grandes figures des mythologies*, Paris, Bordas, 1988, p. 187).

¹⁴³ Contrairement à la problématique durkheimienne qui oppose le « chaud » du religieux des origines au « froid » du religieux « administré », nous ne retrouvons pas chez Weber, cette nostalgie de l'expérience religieuse primaire supposée plus riche et plus vivante que ses formes administrées. Ainsi que le souligne Danielle Hervieu-Léger, « Weber voit dans l'expérience religieuse première "une pauvreté" qui ne peut que gagner à être récupérée par la raison », ce passage « de l'expérience religieuse originaire à la religion institutionnelle a été décrit comme un processus de "routinisation" de l'émotion première » (Françoise Champion et Danielle Hervieu-Léger (dir.), *De l'émotion en religion*, Paris, Centurion, 1990, p. 232-238).

¹⁴⁴ Nous empruntons à Nive Voisine cette opposition de la religion « vécue » - par un groupe humain : masse et élite, fidèles et clercs inclus - à la religion « prescrite » - par toute autorité reconnue en ce domaine par le groupe - autorité que nous pourrions qualifier, à la manière de Maffesoli de « surplombante » (Voir Nive Voisine; « Histoire religieuse et folklore; quelles réflexions », dans Jean-Claude Dupont (dir.), *Mélanges en l'honneur de Luc Lacoursière*, Montréal, Leméac, 1978, p. 434). Le sociologue Fernand Dumont soutenait pour sa part que ce n'est plus l'opposition *vécu/doctrine* qui serait privilégiée pour circonscrire le phénomène religieux populaire mais bien plutôt « le rapport expression/doctrine » : « Si nous croyons discerner en ce domaine d'investigation concernant les "religions populaires", c'est justement parce que la doctrine ne recouvre pas l'ensemble de l'expression; dans certains cas, elle peut même contredire d'autres expressions » (Fernand Dumont, « À propos du

Dans la mesure où l'adaptation au goût des masses populaires s'est révélée comme une stratégie de christianisation, il n'y a pas lieu de s'étonner des difficultés rencontrées par l'Église dans son entreprise de sanctification du sacré culturel ambiant. Les multiples dieux demandaient à être remplacés mais il semble que la valorisation de la souffrance était plus difficile à intérioriser que les agapes. Le psychologue des religions, Jacques Vigne, estime, pour sa part, que les forces internes du christianisme qui ont contribué à sa victoire sur le paganisme sont, « outre une autorité centralisatrice, la mise en avant de l'agape et surtout la valorisation de la souffrance qui possédait l'avantage de donner un sens à la vie pénible des basses classes au sein desquelles les missions se sont développées »¹⁴⁵. C'est dans ce contexte de valorisation de la souffrance que l'objet relique se fera le réservoir de miracles potentiels à un point tel que ces deux termes - reliques et miracles - deviendront indissociables. D'ailleurs, c'est précisément la vertu miraculeuse associée à l'objet relique qui signera la victoire définitive du culte des saints. La multiplication des saints sera accompagnée d'une multiplication des reliques, tant et si bien que le culte des saints martyrs connaîtra une extension géographique grâce à ces morceaux de corps qui voyageront désormais de villes en villages pour répondre à la demande populaire avide de présences sacrales. Pour l'exprimer autrement, disons qu'en l'absence de martyrs, la présence de reliques exercera la fonction d'objet de remplacement, d'objet transitionnel entre le saint et le fidèle. La multiplication des restes « pas toujours nécessairement humains » fait du

concept de « religion populaire », dans Benoît Lacroix et Pierre Boglioni (dir.), *Les religions populaires*, colloque international de 1970, Québec, PUL, 1972, p. 26).

¹⁴⁵ Jacques Vigne, *Éléments de psychologie spirituelle*, Paris, Albin Michel, 1993, p. 169. La valorisation de la souffrance devait nécessairement offrir quelques compensations sans quoi l'*homo œconomicus* n'aurait jamais cédé sa place à l'*homo religiosus*.

culte des reliques une pratique marquée par le sceau de la *marginalité* en regard de l'ordre social établi. Or l'objet relique assurera une promotion sociale pour les femmes.

Ces femmes, nous avons eu l'occasion de les rencontrer à proximité des hommes autour des tombeaux, mais cette proximité ayant maille à partir avec une promiscuité indésirable a vite été endiguée par la police ecclésiastique des mœurs. Ce sont ces mêmes femmes, à tout le moins certaines d'entre elles, écartées de la sphère religieuse dans son caractère hiérarchique et social qui organisent « un circuit parallèle » voire même, une « infiltration par la bande » grâce au commerce des reliques¹⁴⁶.

C'est ce que nous révèle une étude d'Aline Rousselle qui, à la suite de Peter Brown, met en évidence la démocratisation du sacré relié au culte des saints qui aura permis « aux femmes comme aux pauvres » de sortir de leur marginalité sociale en jouant un rôle qui leur était refusé partout ailleurs. Est-il besoin de rappeler ici la théorie weberienne voulant que « l'admission des femmes sur un pied d'égalité avec les hommes est un élément propre à la religiosité des classes négativement privilégiées »¹⁴⁷?

À la fois lieu d'extension du culte des saints - lieu d'adaptation au goût des masses populaires et lieu de médiation désormais transportable, le culte des reliques sera le théâtre d'excès jusque-là imprévisibles par la systématisation doctrinale¹⁴⁸. De la

¹⁴⁶ C'est d'ailleurs ce qui permettra à Aline Rousselle de conclure que le culte des reliques sera le théâtre d'une lutte entre hommes et femmes: « Les nobles qui s'emparent de corps saints et organisent leur culte, sont des femmes. La lutte entre familles et évêques est donc en l'occurrence une lutte entre hommes et femmes, hommes situés dans une structure hiérarchique du pouvoir officiel, femmes repoussées dans la structure hiérarchique sociale, somme toute, à leur place » (Aline Rousselle, « La sage femme et le thaumaturge dans la Gaule tardive », *op. cit.*, p. 197-199).

¹⁴⁷ Weber, *op. cit.*

¹⁴⁸ Trop de médiations amèneront hélas le divorce au sein des fidèles partisans d'une religion monothéiste qui s'était imposée l'ascèse d'un seul et unique médiateur dans sa version originelle; le culte des reliques deviendra vite un lieu de division entre les deux parties en cause.

marchandisation au rapt en passant par la manducation, ce culte constitue à lui seul un champ de recherche qui alimenterait substantiellement les manuels de psychopathologie clinique.

Le vol des reliques était de pratique courante au Moyen Âge. Les reliques de saint Roch arrivèrent à Venise, grâce au larcin de quelques pèlerins de Tortone; Laon fut favorisée du bras de saint Laurent par la grande dévotion d'un voleur pieux. Les habitants de Leure firent reprendre les reliques de saint Taurin au Puy-de-Dôme par trois jeunes clercs qui s'en emparèrent secrètement; saint Convoyon de Redon, qui trouvait les Angevins trop riches en reliques, leur fit enlever le corps de saint Apothème un de leurs derniers évêques¹⁴⁹.

Certes, une religion ne saurait se réduire à sa caricature, cependant les multiples dérives comportementales liées à l'objet « relique » méritent une attention particulière sans quoi l'énigme de la perdurance de cette coutume demeurerait en reste. En effet, l'importance que l'on donne à la possession des reliques est telle qu'elle se présente comme une garantie de protection non seulement contre les fléaux naturels mais également contre les démons; ce qui fait du vol des reliques un « acte pieux ».

L'importance que l'on donne à la possession des reliques explique la passion avec laquelle les évêques, abbés, laïcs, se sont mis en quête de reliques. Ils en font venir de partout, d'Afrique, d'Espagne, de Palestine, mais surtout de Rome. Là, dans les églises cimetiérales *extra-muros*, les amateurs de reliques comptent trouver fortune. Des clercs romains se font les intermédiaires et l'on voit de véritables « courtiers » en reliques. Si l'autorisation de recueillir des restes saints est refusée, on n'hésite pas à en venir au vol, qualifié d'« acte pieux »¹⁵⁰.

Bien qu'étant marginal par rapport à la pureté doctrinale, le culte des reliques comme extension du culte des saints s'impose aux évêques qui l'accueillent avec un tel zèle qu'ils deviennent les témoins privilégiés d'une dissonance cognitive indéniable. Très rapidement, à chaque relique païenne on pourra opposer une relique chrétienne. La tolérance dont ont fait preuve les évêques envers le culte des reliques est telle que l'invention de ces dernières bénéficiait d'une justification en terme de légitimité :

¹⁴⁹ P. Saintyves; *Les Saints successeurs des dieux; essai de mythologie chrétienne*, Paris, Librairie Critique, Émile Nourry, 1907, p. 195.

¹⁵⁰ Pierre Riché, *op. cit.*, p. 97.

Que les reliques soient authentiques ou apocryphes, dit Mgr Duchesne, cela n'empêche pas la prière d'être sincère, et c'est ce qui importe à Dieu et aux hommes¹⁵¹.

Bien que certains auteurs estiment que P. Saintyves a quelque peu exagéré certaines de ses illustrations concernant le culte de reliques, on ne saurait passer sous silence quelques-unes des bizarreries répertoriées en liaison avec ce nouveau culte en terre chrétienne :

Mais comment ne pas rappeler les plumes que l'ange Gabriel abandonna lors de l'Annonciation, le bouclier de saint Michel vénéré à Saint-Julien-de-Tours, les cornes de Moïse que l'on montrait à Rome en l'église de Saint-Marcel, le souffle de Jésus-Christ rapporté jadis de Bethléem à Gênes. Qui ne connaît la larme du Sauveur que l'on vénérât à Vendôme chez les Bénédictins et pour laquelle notre grand Mabillon lui-même prit la plume? Qui n'a souri à l'histoire de ces moines, retour de Jérusalem, qui se vantaient d'avoir vu un doigt du saint Esprit?¹⁵²

L'entreprise délirante de la multiplication des restes attribués aux saints chrétiens n'aura rien à envier aux dieux païens puisqu'on retrouve ce que Saintyves appelle des doublets, voire même, des multiplications de reliques particulièrement convoitées. Tout se joue, en effet, comme si le culte des reliques des saints était une extension du culte des reliques des héros grecs dont la possession était un gage de prospérité et de salut pour toute la cité.

En réalité, nous sommes ici devant une illustration privilégiée de la contamination du savant par le populaire que seule la vertu de prudence nous interdit d'assimiler à une persistance du paganisme. Perdurance du paganisme ou syncrétisme? Il est encore trop tôt, en effet, pour enfermer cette interrogation dans une réponse définitive. Une seule remarque s'impose : le culte des reliques est, aux dires d'Aline Rousselle, « le seul culte qui a finalement eu raison de la grande popularité de la

¹⁵¹ P. Saintyves; *op. cit.*, p. 51.

¹⁵² P. Saintyves; *op. cit.*, p. 46.

pratique païenne du culte des eaux » qui résistait féroce­ment au christianisme¹⁵³. Parmi les solutions de remplacement visant à pallier l'effacement des sanctuaires de l'eau, il semble que c'est la construction de baptistères qui offrait le meilleur avantage en terme de continuité puisqu'elle prolongeait la fonction symbolique liée au pouvoir curatif des eaux. Cependant, il n'était pas question, dit Aline Rousselle, « de remplacer la fête des sanctuaires de l'eau par le spectacle annuel des nouveaux baptisés¹⁵⁴ » :

Mais si l'on pense au pouvoir des eaux curatives, plutôt que vers le baptême, c'est vers les reliques qu'était la solution à l'incapacité de vivre une amputation rituelle. Le poète espagnol Prudence insiste : le sang des martyrs est la Fontaine sainte qui leur donne un baptême de salut définitif. Ce sont surtout les restes des martyrs, parfois les linges imprégnés de leur sang, qui remplacent les sources des rivières dans leur fonction curatives¹⁵⁵.

Il est intéressant d'ajouter ici que, d'après Aline Rousselle, ce sont précisément les femmes qui ont mis le plus de temps à se convertir aux saints chrétiens. En effet, malgré leur fréquentation des lieux chrétiens pour diverses anomalies¹⁵⁶ qu'elles partageaient avec les hommes; « les domaines spécifiquement féminins étaient encore une chasse gardée des sanctuaires païens des eaux et le lot quotidien des sages-femmes qui travaillaient de façon empirique dans le cadre familial du village, de la maison et du quartier où elles étaient des “ puissances bienfaitantes ” ». ¹⁵⁷

Avec le culte des reliques, l'appel aux saints thaumaturges s'inscrit dans une religion du « faire » et non du « savoir ». Ainsi que l'observe Jean-Yves Hameline (après Pierre Chaunu), « l'objet transitionnel n'est pas un objet interne de caractère

¹⁵³ Le culte des eaux était le lieu de rassemblement des femmes qui venaient prier les déesses des sources et se soigner entre elles. En effet, souligne A. Rousselle : « Les sources elles-mêmes sont des divinités féminines, comme les rivières au nom féminin. Au point où jaillit la source sont vénérées les nymphes et souvent aussi les déesses-mères »... (Voir Aline Rousselle; *op. cit.*, p. 194).

¹⁵⁴ Sans oublier la théologie baptismale qui l'accompagnait.

¹⁵⁵ Aline Rousselle; *op. cit.*, p. 198.

¹⁵⁶ Rousselle parle de certaines d'entre elles qui sont les plus fréquentes, telles « la contraction des doigts vers la paume et surtout les fièvres » (Aline Rousselle, *op. cit.*, p. 194).

¹⁵⁷ Aline Rousselle, *op. cit.*, p. 198. Les sages-femmes étaient réputées « connaître » les propriétés curatives des plantes.

“mental”, il est toujours lié à une pratique manipulatoire et relationnelle. Il y a là un “faire” ». ¹⁵⁸

C'est dire que la fonction thérapeutique de l'objet relique n'est pas étrangère à la nature physique de sa vénération. Ce contact étroit avec la relique est ressenti comme un point de passage de grâce, c'est pourquoi on souhaite ardemment la baiser. C'est d'ailleurs cette « avidité passionnée » des fidèles qui sera à l'origine de l'invention du reliquaire ¹⁵⁹ pour les reliques les plus précieuses ¹⁶⁰.

Simple lieu de médiation ou pratique magique? Le culte des reliques est au cœur du débat portant sur les rapports entre magie et religion ¹⁶¹. Sur le plan strictement phénoménologique, le rapport qu'entretient le fidèle avec la relique nous renvoie à l'une des caractéristiques du sacré : sa contagiosité. Pour les besoins de notre analyse, retenons du sacré la conception qu'en donne Rudolph Otto en référence à cette force du « numineux » avec laquelle nous ne saurions entrer en contact sans quelques précautions d'usage ¹⁶². Cette force du numineux est dotée d'un pouvoir (que les anthropologues ont souvent qualifié de *mana*) qui possède deux grandes caractéristiques : l'ambivalence et la contagion ¹⁶³. L'ambivalence nous renvoie aux aspects à la fois positifs et négatifs du

¹⁵⁸ Jean-Yves Hameline, « L'espace du Sanctuaire », dans *La Maison-Dieu*, no 136, 1978, p. 52.

¹⁵⁹ *Reliquaire* : en latin « *capsae* » : Le mot donnera “ châsse ” en français du 12e siècle. Comme, dans les processions, les *capsae* de quelque volume étaient portés sur un brancard (*feretrum*), on les appellera aussi des “ fiertés ”. C'est ainsi que, dans les calamités, on “ livrera la fierté ” de Ste-Geneviève ou de S. Denys ». (Pierre Jouvel; *op. cit.*, p. 50).

¹⁶⁰ Pierre Maraval, « Liturgie et pèlerinage durant les premiers siècles du christianisme », dans *La Maison-Dieu*, no 170, 1987, p. 20.

¹⁶¹ Débat derrière lequel se loge un enjeu encore plus capital en regard de la révélation puisqu'il est lié au difficile passage du polythéisme au monothéisme.

¹⁶² Pour Rudolph Otto, le sacré c'est ce qui est au fondement même de toute religion; le nom de numineux venant de numèn « puissance agissante de la divinité » (voir Madeleine Petit, *Le phénomène religieux; introduction à l'histoire des religions*, Paris, Bloud et Gay, 1966, p. 81-82).

¹⁶³ Nous retrouvons en anthropologie religieuse cette caractéristique du sacré sous le nom de « magie contagieuse » qui implique l'idée d'un lien « sympathique » entre l'homme et l'objet avec lequel il se trouve en contact direct. L'exemple le plus familier de magie contagieuse est la sympathie que l'on suppose exister entre un homme et toute partie détachée de son corps, de sorte que celui qui est en

sacré que l'on pourrait illustrer symboliquement par les forces qui attirent et celles qui rebutent (on pourrait parler de force de vie et force de mort pour paraphraser Freud dans sa description des pulsions avec lesquelles l'humain est aux prises). Une seconde particularité du sacré est sa « contagiosité », c'est-à-dire cette forme de « radioactivité » qui se transmet par simple contact. C'est précisément l'objet relique qui illustre de manière exemplaire la nature contagieuse du sacré.

La contagiosité sera tour à tour désirable ou repoussante selon la nature du sacré à laquelle l'*homo religiosus* sera confronté. Cette ambivalence se retrouve également au fondement de certains rituels visant à établir les limites entre le pur et l'impur; deux attributs qui parfois sont contenus dans un même objet dit « sacré ». À titre d'exemple, notons que le sang est sans doute la substance qui, à elle seule, pourrait servir de symbole à la phénoménologie religieuse des catégories rituelles pur/impur dans le champ du sacré. Autant le sang des menstruations a toujours donné naissance à quelques formes de tabous, autant, pour reprendre l'expression de Simone de Beauvoir, le sang versé à la guerre, a été « symbole d'héroïsme »¹⁶⁴.

À ce titre, notons que le sang du martyr, ce soldat du Christ, entre dès lors dans la catégorie rituelle liée à la pureté puisqu'il sera considéré comme « semence ». Cette métaphore de la « semence » vient sans doute du fait que traditionnellement, tous les liquides, voire les excréments, qui sortent du corps ont été les éléments les plus susceptibles d'être l'objet de précautions rituelles visant à démarquer la différence catégorielle entre pur et impur. Les cheveux, poils, larmes, sueurs ou autres excréments

possession de ces parties pourrait, à distance, exercer sa volonté sur la personne à laquelle on a dérobé ces parties.

¹⁶⁴ Le guerrier pour augmenter le prestige de la horde, du clan auquel il appartient, met en jeu sa propre vie, dit Simone de Beauvoir; « et par là il prouve avec éclat que ce n'est pas la vie qui est pour l'homme la valeur suprême mais qu'elle doit servir à des fins plus importantes » (Simone de Beauvoir, *Le deuxième sexe*, Paris, Gallimard, 1968, p. 84).

du corps ont toujours fait l'objet d'une attention particulière de la part des administrateurs du sacré. On ne saurait donc s'étonner de la nature de certaines reliques qui n'ont pas manqué de faire sourire plus d'un sceptique, tels le lait de la vierge ou la sueur du Christ. Cette réalité rend compte en dernière analyse du rôle essentiel de la médiation dans la quête de l'*homo religiosus* pour atteindre la force sacrale tout autant que pour s'en protéger. Or, le toucher est la forme de médiation la plus populaire, alors que la prière et la vénération appartiennent, sinon à une forme plus savante, à tout le moins plus abstraite de communication avec l'objet ou le sujet « supposé sacré ». C'est précisément la médiation du sacré par les choses de la nature qui sera considérée par les virtuoses du religieux comme appartenant à la magie.

Conformément à la distinction entre culte et magie, on peut appeler prêtres ces fonctionnaires professionnels qui influencent les « dieux » à l'aide de la vénération, par opposition aux magiciens qui contraignent « les dieux » par des moyens magiques¹⁶⁵.

Le premier terreau de la pratique magique est communément appelé animisme. En effet, la magie prend racine dans une catégorie religieuse primitive qui consiste à donner une âme aux choses tant animées qu'inanimées. L'exemple cité par Weber du primitif qui mange le cœur de son ennemi afin de s'en approprier le courage ne saurait mieux illustrer ce que nous venons d'exprimer¹⁶⁶. Pour Weber cependant, ces pratiques magiques sont considérées comme des actes relativement rationnels dans la mesure où « ils suivent les règles de l'expérience même s'ils ne sont pas nécessairement des actes selon des moyens et des fins » :

¹⁶⁵ Weber ajoute toutefois que « ... dans nombre de religions, y compris le christianisme, le concept de prêtre inclut précisément une qualification magique ». (Max Weber, *op. cit.*, p. 450).

¹⁶⁶ Cet exemple est souvent cité d'ailleurs dans les ouvrages d'anthropologie et d'ethnologie, mais c'est la mythologie qui en offre plusieurs variantes.

De même que le frottement du morceau de bois fait jaillir l'étincelle, la mimique de l'homme de l'art attirera la pluie du ciel. Les étincelles produites en frottant le morceau de bois sont des effets tout aussi « magiques » que la pluie produite par des manipulations du faiseur de pluie. Il ne faut donc pas rejeter hors du domaine des conduites finalistes de la vie quotidienne les façons d'agir ou de penser religieuses ou magiques, d'autant que les buts des actes magiques et religieux sont surtout économiques¹⁶⁷.

Bien qu'il admette une différence qualitative entre culte et magie sur le plan des dispositions psychiques, Weber l'économiste identifie religion et magie comme étant des réalités qui relèvent du « *faire* » plutôt que du « *savoir* » proprement dit. Encore faut-il préciser que ce n'est pas « l'essence » de la religion qui intéressait Weber, mais bien les conditions et les effets du mode d'agir religieux en communauté¹⁶⁸. La logique à l'intérieur de laquelle s'inscrit cet « agir religieux » s'apparente dès lors à une logique économique qui demande à être mise en relation avec la connaissance issue de l'expérience.

Autrement dit, le sujet « supposé savoir faire » part d'un lieu bien précis, celui de l'expérience. C'est ici l'expérience qui parle; la magie ayant « fait » ses preuves, elle offre, comme le démontre Weber, « une garantie d'efficacité bien supérieure à celle de la vénération d'un dieu que sa toute puissance rend inaccessible à l'influence magique »¹⁶⁹. C'est d'ailleurs là une argumentation qui lui permet de conclure : « par conséquent, concevoir des forces suprasensibles sous formes de dieux, même sous celle d'un dieu transcendant, n'élimine nullement en soi les anciennes représentations magiques »¹⁷⁰. Il semble bien que les interprétations weberiennes (parfois contradictoires) des rapports

¹⁶⁷ Weber; *op. cit.*, p. 430.

¹⁶⁸ C'est d'ailleurs ce qui fera dire à Jacques Goulet qu'en réduisant ainsi la religion à une simple morale religieuse et à une éthique économique, l'approche de Weber est tronquée : « Weber, marqué par la théologie luthérienne de son temps, comprit d'une manière toujours superficielle les éléments rituels, sacramentels et mystiques ou contemplatifs de la religion » (Jacques Goulet, *Construire une science de la religion*, Montréal, Fides, 1987, p. 143).

¹⁶⁹ Weber; *op. cit.*, p. 447.

¹⁷⁰ *Ibid.*

existant entre magie et religion trouvent des résonances chez d'autres chercheurs en sciences humaines des religions qui étudient le phénomène de la religion populaire à l'ombre, pour ainsi dire, de l'apologétisme. Cette unanimité porte toutefois sur les mécanismes psychiques et les procédés qui en découlent; leurs principes fondateurs dit Van Gennep, sont les suivants :

Vertu de contact, identification par absorption, pouvoir direct de la parole (charmes, incantations) croyance à l'action du semblable sur le semblable, du contraire sur le contraire, symbolisme simple ou complexe et surtout raisonnement par analogie¹⁷¹.

Ainsi que l'affirme un proverbe africain : « Dans la forêt, quand les branches se querellent, les racines s'embrassent ». Les racines, c'est bien ce qu'il y a de plus profond dans le sol qui porte l'*homo religiosus*. Avec le culte des reliques, tout se joue comme si on assistait à un retour du refoulé. En effet, le culte des reliques nous convie à l'expérience religieuse première : celle du lien.

En dernière analyse, le culte des reliques témoigne d'un lieu commun de l'expérience religieuse universelle, à savoir, l'expérience sensori-motrice.

À travers le temps, les sociétés, on retrouve plus ou moins nettement deux modes d'abord du sacré; premièrement, l'utilisation de la sensori-motricité facilitant la participation émotionnelle, et deuxièmement, l'intériorisation progressive qui nécessite la maîtrise et le dépassement de la sensori-motricité et des émois, le dépassement même, pour les grands mystiques, des domaines de la pensée (ce qui est fort difficile à imaginer pour les occidentaux)¹⁷².

Le fait que les populations dites « archaïques » ont recours aux stupéfiants, aux danses tourbillonnantes comme à des moyens d'accès au sacré nous incite à penser que le divin a une base sensible et sensori-motrice¹⁷³. Le premier sens que le petit de l'homme développe dès sa naissance est le toucher de même que c'est le seul qui subsiste

¹⁷¹ Nicole Belmont; *Arnold Van Gennep, le créateur de l'ethnographie française*, Paris, Payot, 1974, p. 96.

¹⁷² Catherine Parat; *op. cit.*, p. 42.

¹⁷³ (Voir à ce propos l'ouvrage de Philippe de Felice, *Poisons sacrés, ivresses divines, essai sur quelques formes inférieures de la mystique*, Paris, Albin Michel, 1970.)

dans toute son intégrité jusqu'au dernier souffle. On peut comprendre toute l'importance de l'acte de toucher la relique qui répond à un besoin sensori-moteur du vivant. Le culte des reliques signe en cela le passage de la vénération du lieu de mémoire du saint au lien sensori-moteur que le fidèle cherche à établir avec ce dernier, ici-bas. C'est là une constante dans l'histoire des grandes traditions religieuses, la « chose relique » actualise la puissance de la divinité ou plus particulièrement des représentants de cette divinité dans le cas du culte des saints. Comment ne pas évoquer ici les stoupas, ces monuments funéraires édifiés sur les restes du Bouddha, la pierre noire de la Ka'aba, et ces morceaux du *livre* enfermés dans les petites boîtes de cuir (phylactères) que les juifs portent au front et au bras gauche, tout près du cœur, pour se rappeler la nécessité de contrôler les émotions? Il y a bien là un lien réel dans toutes ces pratiques rituelles en deçà de la rationalisation théologique qui les justifient. La vénération, aussi savante que puisse être sa justification, appelle le rapprochement physique afin de satisfaire le besoin atavique de toucher. De même, le toucher connaît plusieurs modalités; d'un simple effleurement du bout des doigts à l'ingestion des images saintes en passant par le baiser; il est d'abord et avant tout contact, lien. Le religieux est en effet ce qui relie et l'homme n'existe que par ses liens pour peu que l'on admette que le lieu de mémoire est d'abord lien sensible. Nous partons ici d'un lieu épistémologique bien précis en ce que nous nous référons à une définition de la religion en tant qu'expérience première du lien; car étymologiquement, religion vient du mot latin *religare* qui signifie relier.

« Qui n'a pas gardé, en effet, dans son portefeuille la photo jaunie ou la mèche de cheveu d'un être cher prématurément disparu? »¹⁷⁴ Cette question nous renvoie à l'universalité du recours à l'objet transitionnel entre le survivant et la personne disparue

¹⁷⁴ Pierre Jounel; *op. cit.*, p. 55.

qu'une histoire comparée des religions pourrait étayer. De la pierre noire de la Ka'aba au morceau de bois « arraché » à la croix, ce n'est pas tant l'authenticité de sa provenance qui en fait un objet chargé de force sacrale que la justification théologique qui s'y rapporte. Chaque fois que l'Église traite des reliques dans sa législation et dans son culte, elle le fait en se référant à la personne du saint. Autrement dit, le culte des reliques ne se conçoit en terre chrétienne que dans sa relation aux saints :

En sacrifiant leur corps, les martyrs ont fait communier l'humanité d'une manière privilégiée à la passion du Christ. On comprend que très tôt la réflexion des chrétiens, aussi bien que les gestes spontanés de la vénération des saints, se soient fixés sur leurs restes mortels. Il ne s'agit pas là uniquement de religion populaire, mais d'un culte de toute la communauté des croyants. Augustin y était aussi attaché que Monique, sa mère. Pour lui, comme pour elle, les reliques des saints ont une fonction médiatrice. Là où l'on vénère leurs humbles ossements, les saints sont présents, ils exercent leur puissance¹⁷⁵.

La justification théologique rencontre ici le besoin psychologique; les reliques, tout comme les saints, ont une fonction de médiation puisque la foi qui s'y rattache prend appui sur le mystère de l'Incarnation. C'est, à tout le moins, ce que l'on rencontre comme système de légitimation du culte des reliques au sein du discours théologique qui le fonde; théoriquement on ne saurait donc contester la spécificité chrétienne de ce culte. Avec l'entrée en scène des reliques nous sommes en mesure d'observer le passage du lieu de discours religieux au lien avec le sacré proprement dit. La religion, c'est bien cette institution qui encadre le sacré; l'objet relique en témoigne de manière exemplaire. Le travail qui reste à faire pour l'historien qui veut identifier le type de religiosité se rapportant à la pratique du culte des reliques en est un qui évaluera la distance entre la religion prescrite et la religion vécue en gardant à l'esprit toutefois que le plus grand des théologiens n'est toujours qu'un savant qui fait parler les textes sacrés et dont la pratique religieuse est d'abord discursive. On se rappellera l'argumentation défendue par Roger

¹⁷⁵ *Ibid.*

Lapointe voulant que l'instauration du monothéisme juif d'où découlera le monothéisme chrétien « entraîne à l'arrière-plan la perception sensorielle par rapport à l'idée abstraite ». Or, depuis quelques années, nous assistons à une révision d'un certain nombre de lieux communs concernant les croyances populaires et de plus en plus d'analystes contemporains du sentiment religieux s'opposent à la théorie séduisante de Saintyves, sans être des représentants de la théologie se rapportant au culte des saints pour autant. Pour ces chercheurs, les saints garderaient dans l'esprit des fidèles un rôle de médiation et non de domination et, par conséquent, la partie relique ne saurait être confondue avec le tout auquel elle se réfère. Dans cette lignée, nous retrouvons Jean-Claude Schmitt qui fait subir au culte des stars le test que les représentants de l'école de Saintyves ont fait subir au culte des saints.

Quoi qu'en ait dit P. Saintyves, les saints du christianisme ne furent pas les successeurs des dieux du paganisme. Les stars d'aujourd'hui ne succèdent pas davantage aux saints. Ils leur empruntent sans doute certains de leurs traits mais participent d'un système social, voire d'une "religion" profondément différents¹⁷⁶.

De même la révision des lieux communs se rapportant au culte des reliques rend, en quelque sorte, légitime l'étude scientifique des phénomènes s'y rapportant. C'est non pas la question de la vertu des reliques qui est analysée (celle-ci étant définitivement dépassée) mais plutôt la question centrale de leur efficacité. Ainsi que l'affirme Aline Rousselle, « la question de leur efficacité demeure une question scientifique »¹⁷⁷.

Rousselle réitère en cela l'exhortation que faisait Paul Veyne à l'historien Marc Bloch¹⁷⁸ à qui il reprochait de s'être attaché à la vérité des miracles plutôt que d'y voir

¹⁷⁶ Jean-Claude Schmitt, *Les saints et les stars; le texte hagiographique dans la culture populaire*. Paris, Beauchesne, 1983, p. 17.

¹⁷⁷ Aline Rousselle, *Croire et guérir, la foi en Gaule dans l'Antiquité tardive*, Paris, Fayard, 1990, p. 242.

¹⁷⁸ Marc Bloch, *Les rois thaumaturges; étude sur le caractère surnaturel attribué à la puissance royale*

une occasion de questionner l'efficacité d'une croyance. Qu'on le veuille ou non, « les reliques apportent la guérison aux corps malades que les médecins ne peuvent guérir » :

Les récits de translations ou les livres des miracles, établis à partir des registres tenus par les gardiens du sanctuaire, mentionnent avec précision les guérisons et donnent des renseignements qui pourraient intéresser l'historien de la médecine. On nous montre aveugles, boiteux, lépreux, épileptiques venir à pied ou portés par des amis quelquefois de très loin. Les malades sont hébergés dans les hôtelleries du sanctuaire et passent la nuit à la porte de l'église et même près du tombeau, réactualisant le vieux rite antique de l'incubation¹⁷⁹.

S'il est un intérêt à étudier le culte des reliques, c'est précisément en référence à ce qu'il est désormais convenu d'appeler l'efficacité symbolique¹⁸⁰.

La chose n'est pas la matière, elle est ce que le sujet découpe dans le réel comme chose [...] la chose relique actualise la puissance de Dieu [...] ce fragment de corps est bien individualisé par sa position dans l'espace¹⁸¹.

Qu'est-ce qu'un fragment de corps individualisé sinon l'équivalent du « persona », ce premier lieu de manifestation de la personne? L'ethnologue Marcel Mauss dans son anamnèse de la notion de personne nous rappelle que son origine prend racine dans le masque que portaient certains membres de tribus afin de se distinguer (le

particulièrement en France et en Angleterre. Paris, Armand Colin, 1961, 537 p.

¹⁷⁹ Pierre Riché, *op. cit.*, p. 98-99.

¹⁸⁰ Lorsque Levi-Strauss décrit certaines pratiques des guérisseurs, il montre clairement que ces derniers usent de tours d'illusionnistes. Cependant, il explique que c'est là pour le guérisseur une façon de mimer le processus de montée de la maladie sur le corps, de nommer et d'extraire la douleur. « Ce ne peut être un discours abstrait, il faut qu'il passe par le corps, qu'il le touche, qu'il le palpe. C'est là l'élément important de l'efficacité symbolique, non le fait qu'il y ait supercherie ou non » (Françoise Loux, « Médecins et guérisseurs: deux rapports au corps », dans *Panseurs de secrets et de douleurs*, Paris, Revue Autrement, 1978, Dossier no 15, p. 191.

¹⁸¹ Aline Rousselle; *op. cit.*, p. 243-245. L'interprétation weberienne voulant que la magie ne soit pas étrangère à une certaine rationalité prend d'autant plus de sens dans le contexte scientifique actuel si l'on songe aux découvertes récentes entourant la réalité virtuelle affirmant qu'une parcelle d'un objet contient « virtuellement » la mémoire de ce dernier dans son intégralité, à la manière de la doctrine voulant que « là où se trouvait une parcelle du corps d'un saint celui-ci pouvait être considéré comme reposant dans son intégralité ».

temps d'une fête) du massif, de l'indifférencié, propre au collectivisme primitif¹⁸². Le masque, ce *per-sonare* (par où vient le son) était, en dernière analyse, une façon de rendre visible ce qui auparavant ne l'était pas. Telle était la fonction du masque: rendre visible la « personne ».

L'individu, jusque-là fondu dans l'indifférencié de la collectivité, devient visible avec ce masque qui n'est qu'une représentation par où passe le son; par où ça se passe, pourrait-on ajouter. À partir de cet exemple, on pourrait dès lors faire l'hypothèse que les reliques, en tant qu'objets transitionnels, ont pour fonction première de rendre visible¹⁸³. J.B. Pontalis soutient que des dieux invisibles sont aussi difficiles à concevoir qu'*un* seul et il laisse entendre que la grande difficulté du croyant dans son rapport à la divinité ne réside pas tant dans la capacité de concevoir un *dieu unique* mais bien plutôt de concevoir l'invisible. C'est dit-il, « la perte de vue qui angoisse »¹⁸⁴:

Le plus insupportable dans la perte, serait-ce la perte de vue? Annoncerait-elle, chez l'autre, l'absolu retrait d'amour et, en nous, l'inquiétude d'une infirmité foncière : ne pas être capable d'aimer l'invisible? Il nous faudrait voir d'abord. Non pas voir seulement mais voir d'abord et toujours pouvoir calmer l'angoisse que suscite l'absence en nous assurant que l'objet aimé est tout entier à portée de notre regard et qu'il nous réfléchit dans notre identité¹⁸⁵.

Autant dire que l'objet relique, par le lien qu'il tisse avec le croyant, se fait lieu visible de vénération et ce qui est tout à l'avantage du suppliant, c'est que ce lieu se fait d'autant plus accessible par sa grande mobilité. Le succès du culte des reliques pourrait bien s'expliquer par la possibilité qu'il offre de faire l'économie de l'invisible d'une part et par sa grande capacité de s'adapter au besoin de l'*homo religiosus* d'entrer en contact

¹⁸² Marcel Mauss, « Une catégorie de l'esprit humain : La notion de personne celle du moi », *Sociologie et Anthropologie*, Paris, P.U.F., 1950, p. 333-361.

¹⁸³ Le psychologue James Hillman affirme : « Est vrai ce qui se montre. C'est parce que le ciel se montre avec son caractère menaçant que nous pouvons dire : “ le ciel est menaçant ” » (James Hillman, *Pan ou le cauchemar*, Paris, Imago, 1972, p. 21).

¹⁸⁴ J.B. Pontalis, *Perdre de vue*, Paris, N.R.F. Gallimard, 1988, p. 275.

¹⁸⁵ *Ibid.*

physique avec la divinité. Nous avons noté que le culte des reliques a d'ailleurs donné naissance à un art particulièrement répandu au sein de la chrétienté : celui des reliquaires dont les plus anciens sont de simples cassettes.

Les tombes des martyrs, ce premier lieu de culte des saints, ne sont-elles pas les premiers réceptacles des restes mortels? Elles témoignent d'une réalité incontournable : le besoin de localiser la divinité. Si les religions primitives et la mythologie localisèrent les divinités dans les ruisseaux et les arbres et puis sur l'Olympe, les Israélites eux, ont substitué le monothéisme à cette foule innombrable de dieux en autant de lieux divers en proclamant le Dieu Unique, Éternel et Universel¹⁸⁶. C'est là à tout le moins ce qui distingue, à première vue, le monothéisme du polythéisme. Cependant lorsque nous observons les pratiques cultuelles adressées à ce *Dieu* unique, nous découvrons qu'il s'est avéré trop ambitieusement invisible pour ces habitants de la terre qui ont vite fait de lui trouver un lieu de rencontre où ils pourraient l'adorer. C'est ainsi que la notion de lieu vient, pour ainsi dire, mettre un peu d'ombre sur la lumière de la Révélation considérée jusque là comme un progrès de la pensée religieuse parce qu'ayant atteint les niveaux d'abstraction les plus poussés depuis la naissance de *l'homo religiosus*. Le Dieu unique des savants docteurs de la loi juive, tout autant que les dieux des religions dites païennes a besoin lui aussi d'un lieu pour vivre. Aussi abstraite que puisse être sa théologie, la foi en un Dieu Unique s'incarne dès ses origines dans un lieu physique permettant ainsi au Très-Haut de descendre un peu plus bas, plus proche des hommes à

¹⁸⁶ Paul Tournier; *L'homme et son lieu; psychologie et foi*. Paris, Delachaux et Niestlé, 1966, p. 37.

qui elle s'adresse à travers leurs sens il va sans dire! Loin de condamner ce besoin du peuple de localiser leur *Dieu*, déjà sur la montagne, Yahvé « avait donné à Moïse des instructions pour la construction de l'Arche (Ex 25, 10-16)¹⁸⁷.

Ce n'est pas une idole, et pourtant c'est un lieu, un objet sacré, qui contient le témoignage, qui rappelle au peuple, l'Alliance que le Dieu Unique et Universel a conclue avec lui¹⁸⁸.

L'Arche est donc un lieu de mémoire et, ainsi que le souligne Paul Tournier, l'« Arche est transportable » à la manière d'un reliquaire - ajouterions-nous ici - il permet ainsi à ce Dieu d'être « au milieu de son peuple et de marcher avec lui dans le désert »¹⁸⁹.

Certes, cette localisation ne nous permet pas de taire les instructions de Yahvé qui condamne toute représentation de sa personne transcendante susceptible de devenir objet d'un culte, mais son insistance sur la nécessité de fixer un lieu pour l'adorer ne contient pas moins le risque de faire oublier son universalité.

... Mais cette localisation de Dieu va bien comporter ses dangers pour la foi, elle va entraîner une sorte de rétrécissement de Dieu propice à l'écllosion d'un nationalisme qui perdra Israël¹⁹⁰.

Il ne nous appartient pas ici d'analyser le nationalisme religieux comme fétichisme mais il importe de voir les extensions inusitées que nous réservent parfois les lieux de médiations, c'est-à-dire, l'imposition d'une conception territoriale de la Révélation.

De l'Arche au Temple, du Temple à la synagogue et de la synagogue à la Terre Sainte, les savants docteurs de la loi sont en quelque sorte coincés dans une situation de double contrainte à l'image et à la ressemblance de l'histoire religieuse de l'humanité

¹⁸⁷ Paul Tournier, *op. cit.*, p. 37.

¹⁸⁸ *Ibid.*

¹⁸⁹ *Ibid.*

¹⁹⁰ Paul Tournier, *op. cit.*, p. 38.

sans cesse aux prises avec ce « balancement entre localisation et universalisation »¹⁹¹. C'est dire que l'histoire religieuse de l'humanité lorsqu'elle se rapporte à la pratique rituelle impose l'humilité inhérente au monde des sens, ce lieu d'incarnation de l'*homo religiosus* historiquement assimilé à une « contamination du savant par le populaire ».

Qu'on le veuille ou non, pour un tout indifférencié, les sens sont le lien. C'est par eux que l'union s'établit; c'est « par les sens que la confiance fondamentale s'élabore »¹⁹². L'interdit de la représentation découlant de l'instauration du rigoureux monothéisme juif s'il implique le recul de la vie des sens (propre à la théorisation savante) ne peut toutefois pas faire abstraction de l'incarnation du croyant toujours en quête d'un lieu... pour prier son Dieu.

2.2. La querelle des reliques et des images comme lieu de division du savant et du populaire

Mais il ne faut pas s'y tromper. Loin d'être purement théorique, la discussion sur l'origine de l'idolâtrie doit être replacée au sein d'une violente polémique qui se développe tout au long du XVI^e siècle et au-delà. Une polémique qui a profondément marqué les mentalités et les comportements et dont les effets dépassent largement les seuls théologiens pour ébranler en profondeur tous les milieux de la société occidentale. Il s'agit de la polémique ouverte par les réformateurs contre le paganisme de l'Église romaine. Le culte marial, les saints, les anges, les manifestations d'adoration aux images, les processions, les reliques, la messe sont autant de croyances et de pratiques idolâtres qui font des « papistes » les héritiers et les propagateurs du paganisme¹⁹³.

¹⁹¹ Paul Tournier, *op. cit.*, p. 40.

¹⁹² Albert J. Dugas, *La bombe acadienne; de l'inconscient au conscient. Un essai de psychanalyse acadienne*, Nouvelle-Écosse, Wolfville, Éditions du Grand Pré, 1995, p. 103.

¹⁹³ Francis Schmidt; « Les polythéismes, dégénérescence ou progrès? » dans Francis Schmidt (dir.) *L'impensable polythéisme : études d'historiographie religieuse*, Paris, Archives contemporaines, 1988, p. 15.

Si le culte des reliques est responsable de la victoire définitive du culte des saints chrétiens sur les cultes païens, il sera également le lieu d'une division à l'intérieur même du christianisme. La systématisation doctrinale entourant le culte des reliques a beau se faire des plus savantes, elle ne réussira pas à rallier certains intellectuels chrétiens qui voient les choses autrement. Le culte des saints ne sera donc pas à l'abri des attaques, disons-le, légitimes d'intellectuels chrétiens qui ont décelé (bien avant Saintyves) dans les abus auxquels donne lieu le culte des reliques et celui des images, une persistance des cultes païens,¹⁹⁴ voire même une forme d'idolâtrie qui relève de la superstition. Telle est la position d'un certain nombre de savants d'allégeance chrétienne dont la protestation aboutira à un schisme entre catholiques et protestants issu de ce qu'il est désormais convenu d'appeler « la Réforme ».

En reprochant au Catholicisme sa magie, le Protestantisme le caractérisait équivalement comme populaire. Le Catholicisme avait beau se définir, au niveau de son auto-interprétation, comme n'étant rien d'autre que le Christianisme pur et simple, il reste qu'objectivement et socialement l'hétéro-interprétation protestante constituait une partie de son être. Il ne suffit donc pas de dire avec J. Delumeau que les clercs de l'époque, catholiques comme protestants, s'attaquent victorieusement aux vieilles superstitions. Il ne suffit pas non plus avec K. Thomas de nuancer ce propos en notant que la Réforme s'est opposée à la magie de façon beaucoup plus intransigente que la Contre-réforme. En refusant la magie, la Réforme condamne le système catholique et elle le condamne sous le chef d'accusation d'être trop populaire¹⁹⁵.

Cette dénonciation du caractère trop populaire du culte des saints par l'équation religion catholique = magie révèle tout de même une certaine confusion entre théorie et pratique de la part du protestantisme. Aussi, lorsque les protestants accuseront tous les catholiques sans discrimination d'« anthropomorphites », bien que cela contienne une

¹⁹⁴ Lapointe souligne que c'est le travail du christianisme savant qui a donné naissance à l'étiquette « paganisme ». Ces deux concepts de *paganisme* et de *superstition*, dit-il, étaient des armes de combats dans les mains de l'autorité ecclésiastique. Ils conféraient par eux-mêmes à la religion savante une supériorité sans conteste sur la religion populaire (Roger Lapointe; *op. cit.*, p. 205).

¹⁹⁵ Roger Lapointe; *op. cit.*, p. 200.

part de vérité, le moins que l'on puisse dire c'est qu'ils ont manqué de modestie,¹⁹⁶ voire de jugement envers les intellectuels chrétiens à l'origine de la théorisation de l'incontournable médiation en terrain monothéiste. En effet, la réflexion théologique qui accompagnait le culte des reliques était directement reliée au personnage de Jésus-Christ voulant qu'au « respect de tout homme pour les restes d'un autre homme s'ajoutait pour le chrétien la conviction que le corps d'un baptisé avait été membre du Christ et Temple de l'Esprit »¹⁹⁷. Sans doute est-ce à cause de l'insoutenable distance entre la théorie et la pratique que cette réflexion théologique ne fut pas partagée par l'ensemble des chrétiens appartenant à l'élite intellectuelle. Parmi ces derniers, c'est d'abord Jean Calvin qui s'attaqua fermement au culte des reliques dans son *Traité des reliques*.

Quand Calvin publia, en 1543, son *Traité des reliques*, il y avait tout juste seize ans que les soudards du connétable de Bourbon, pénétrant dans Rome, s'étaient jetés sur elles avec une hargne destructrice (1527). On les avait vu jeter pêle-mêle crucifix, parures d'autels et reliques des martyrs dans la litière des chevaux. C'est au nom de l'honneur dû à Dieu seul que Calvin invite à détruire ces témoins de l'idolâtrie, aussi bien les reliques qu'on peut tenir pour authentiques que les autres. Ce fut, par toute l'Europe, une vigoureuse entreprise iconoclaste, qui porta un coup sévère au patrimoine artistique de la France, des Pays-Bas et de l'Allemagne¹⁹⁸.

La querelle des reliques s'accompagnait également d'une virulente critique des images. C'est précisément cette double condamnation des reliques et des images (et autres représentations, telles les sculptures et peintures) identifiées aux « idoles »¹⁹⁹ interdites par le second commandement du Décalogue, qui s'est exprimée par des mouvements iconoclastes.

¹⁹⁶ Il reste que les pères fondateurs du protestantisme outrés des excès liés à tant de pratiques superstitieuses pourraient nous répondre à la manière du philosophe Nietzsche, que les gens modestes ont parfois de très bonnes raisons de l'être!

¹⁹⁷ Pierre Journel; « Le culte des reliques et son influence sur l'art chrétien », *La Maison-Dieu, Liturgie et pèlerinage*, no 170, p. 34.

¹⁹⁸ *Ibid*; p. 29.

¹⁹⁹ C'est qu'en faisant appel aux sens, le culte des reliques et des images remettait en cause « l'essence incompréhensible du divin qui échappe à toute représentation » (Francis Schmidt; *op. cit.*, p. 15). Nous

La querelle des images revêtit une gravité nouvelle avec les années 1560. L'établissement et la diffusion du calvinisme en direction de la France, de l'Empire, de l'Angleterre et des Pays-Bas entraînèrent un durcissement de la critique des images, qui s'observe aussi bien dans la controverse que dans le réveil de l'iconoclasme. Calvin condamna non seulement la représentation de la divinité (qui signait d'après lui un retour à l'erreur des « anthropomorphites ») et le culte des images, mais aussi tout usage pédagogique ou mnémotechnique de celles-ci²⁰⁰.

Bien avant les condamnations issues de la Réforme, l'utilisation des images avait fait l'objet de récriminations. Pierre Riché mentionne qu'au VIII^e et au IX^e siècles, l'utilisation des images était peu recommandée :

Charlemagne avait pris position, lors du concile de Francfort, contre ce qu'il appelait les « iconodules », c'est-à-dire, ceux qui adorent les images. Alors que bien souvent l'image pouvait jouer le rôle de « prédication muette » et comme disait Grégoire le Grand « permettait aux illettrés de lire en regardant sur les murs »²⁰¹.

C'est toutefois l'offensive des iconoclastes de la Réforme qui allait provoquer les premières publications de traités catholiques sur les images, en 1522, par deux théologiens allemands, Eck et Emser²⁰². Dans cette foulée, mentionnons au passage l'ouvrage du chanoine Molanus (nom de plume de Jean Varmeulen, francisé sous le nom de Jean Molan au XVIII^e siècle), un *Traité des images saintes*, en 2 tomes, qui vient d'être réédité pour la première fois depuis 1594²⁰³. Nommé censeur des livres par le roi

nous rappellerons les conséquences entraînées par l'instauration du monothéisme juif d'où découla le monothéisme chrétien, que nous avons illustrées en début d'analyse à partir de l'argumentation de Roger Lapointe ; « D'une part, l'obligation d'adorer un dieu invisible dont on ne doit se faire aucune image entraîne à une mise à l'arrière-plan de la perception sensorielle par rapport à l'idée abstraite, un renoncement aux instincts, un triomphe de la spiritualité sur les sens ». (Roger Lapointe; *op. cit.*, p. 20).

²⁰⁰ François Boespflug et al.; *Introduction à l'ouvrage de Molanus; Traité des saintes images*, Paris, Cerf, 1996, p. 13.

²⁰¹ Pierre Riché, *Croyances et pratiques populaires pendant le haut Moyen Âge*, *op. cit.*, p. 100.

²⁰² François Boespflug et al., *op. cit.*, p. 10.

²⁰³ Molanus est considéré comme le créateur de l'hagiographie nationale en Belgique. La lettre dédicatoire mise en tête de la première édition donne à penser que les premiers destinataires de son ouvrage sont ceux que le décret du concile de Trente rend responsables des images et de la formation des fidèles, à savoir les évêques et les curés (François Boespflug et al., *op. cit.*, p. 23).

Philippe II en 1571, Molanus entend prendre part à la réforme de l'Église en répondant « concrètement » aux iconoclastes par une démonstration des « vertus » de l'image²⁰⁴.

Sans discussion, les images sont pour lui, avant tout, les livres des non-lisants. Pour ceux-ci, il témoigne d'une attention pastorale sans défaillance. C'est eux qu'il s'agit d'instruire, en leur facilitant l'accès au sens véritable des images. Surtout, il faut veiller à ne pas les heurter par un rigorisme excessif. Vis-à-vis d'eux, il manifeste, toujours dans la ligne de Trente, un certain optimisme : ils ne sont pas si grossiers que les réformés se plaisent à le soutenir. Les images peuvent les enseigner, et les édifier. Elles ont non seulement une vertu d'enseignement, mais encore une puissance morale; et c'est pourquoi les images lascives et les pieux prétextes sont à bannir. C'est aussi la raison pour laquelle les images morales des païens peuvent être d'une certaine utilité. Pour le reste, les images servant à l'honneur de la maison de Dieu doivent être en bon état -- au besoin, il les faut restaurer²⁰⁵.

Sans doute Molanus est-il un témoin privilégié de ce que certains intellectuels chrétiens auront qualifié d'attitudes trop tolérantes envers les « païens », ou plutôt les non-instruits! D'ailleurs, l'insistance la plus constante de son *Traité* porte sur la légitimation de l'image par l'histoire, d'une part, et par sa fonction didactique et ecclésiologique, d'autre part²⁰⁶. Pour Molanus, l'image n'est rien d'autre qu'un « écrit » auquel les simples ont accès.

De même valeur ontologique que l'écrit, l'image s'ajoute à lui, le double, plus qu'elle ne s'y substitue. D'où son usage chez les *docti* : « Ce qu'on apprend par deux sens à la fois vaut mieux que ce qu'on retient par un seul » : la preuve en est que l'Église demande que la lecture du bréviaire soit faite par les yeux bien sûr, mais aussi par la bouche, en sorte que le texte entre aussi par l'ouïe. Parole et image doivent s'épauler et s'accompagner. La parole y gagne : l'image affecte davantage la sensibilité que la parole lue ou entendue. Nul n'échappe à l'image qui saute aux yeux et livre son sens en un clin d'œil, alors que l'attention se disperse dans le temps nécessaire à l'énoncé de la parole. Aussi l'Église fait-elle jouer à l'image un rôle d'entraînement qui vaut pour les lettrés comme pour les illettrés; en les offrant aux yeux, elle entend proposer les saints pour modèles²⁰⁷.

Tout se joue comme si l'image devenait un « double » du texte; « l'image ne traduit donc pas le texte en le redoublant, elle le dédouble, ce qui lui permet de la

²⁰⁴ *Idem*; p. 42.

²⁰⁵ *Idem*; p. 36.

²⁰⁶ *Idem*; p. 49.

²⁰⁷ *Idem*; p. 50.

remplacer lorsqu'il manque »²⁰⁸. Autrement dit, l'image se fait relique du texte! Elle donne à voir ce qui manque... elle rend visible ce qui aurait échappé autrement aux sens du fidèle qui n'a pas accès au texte « faute de culture », et alors « les images sont les lettres des simples »²⁰⁹. Érasme ne partageait pas cette sympathie dont témoigne le *Traité* de Molanus sur les images²¹⁰.

Derechef Érasme dans *De la manière de prier Dieu* : Les images sont tolérées pour la raison même qui les faisait exécuter avec virulence par plus d'un prélat de l'Église ancienne : l'idolâtrie. On se réjouissait d'avoir poussé le peuple à vénérer les images de Jésus et les autres saints en remplacement des idoles et des dieux²¹¹.

Bien que son désir se soit porté sur l'unité chrétienne, Érasme qui travaillait en faveur d'un renouvellement de l'Église nie catégoriquement la valeur ontologique des images. Cette réfutation s'accompagnera d'une dévalorisation d'une grande partie des chrétiens : « il y a les faibles, les simples non instruits, et les forts, les *docti*, qui ont la plénitude de la foi »²¹².

À quoi Molanus répond qu'aucun chrétien n'est crasse ni rude; si simple soit-il, il n'est jamais balourd ou bête au point de manquer à la foi qui le constitue membre plénier de la communauté ecclésiale et l'éclaire. Éditeur d'Augustin, Molanus sait qu'on va de la foi à l'intelligence plus souvent que de l'intelligence à la foi. Or la foi est d'abord adhésion à la Révélation par appartenance à l'Église. Croire, ce n'est pas être capable d'exposer le dogme, mais le vivre dans l'Église. Thomas d'Aquin, que Luther ne portait pas dans son cœur, ne prétendait-il pas qu'une *vetula*, une vieille femme, du fin fond de sa campagne, pouvait bien en remonter aux plus fins théologiens en matière de foi²¹³?

²⁰⁸ *Idem*; p. 50.

²⁰⁹ *Ibidem*.

²¹⁰ On ne saurait passer sous silence ici le fait qu'il y avait déjà un travail de réforme au sein de l'Église catholique avant ce qu'il est désormais convenu d'appeler la « Réforme »... protestante. Pour ne nommer que celui-là, rappelons qu'Érasme appartient à cette grande lignée d'humanistes chrétiens (qui ont pour ainsi dire ouvert la voie) aux réformateurs protestants.

²¹¹ Molanus; *op. cit.*, p. 284.

²¹² François Boespflug et *al.*, *op. cit.*, p. 52.

²¹³ *Ibidem*; Les épithètes de crasse et de rude sont une reprise des propos tenus par Érasme en référence à ce qu'il appelait la « balourdise » des chrétiens. Molanus rapporte quelques extraits de lettres écrites par Érasme à l'évêque Jean (que l'auteur n'arrive pas à identifier) pour lesquelles il accuse Érasme d'avoir « trahi » le peuple chrétien. Érasme écrit à l'évêque Jean : « Il fallait enseigner au peuple que les images n'étaient que des signes offerts aux illettrés ». Ailleurs, il le dit encore mieux et de façon plus complète : « On a dit non sans bon sens que les peintures étaient aux illettrés ce que sont les livres aux lettrés. Mais mieux, l'homme instruit voit davantage dans un tableau que dans un texte, et il en est touché plus vivement, et par exemple nous sommes plus émus de regarder le Christ pendant à la Croix que de lire

Si nous avons choisi de reproduire autant de passages de la doctrine molanusienne des images, c'est précisément pour illustrer la fragilité de la dialectique savant/populaire caricaturée historiquement par la division protestant/catholique issue de la Réforme. La faible légitimité accordée au culte des images par une certaine élite intellectuelle chrétienne passe par la négation de la valeur ontologique de ces dernières. Cette marginalisation de la représentation apparaît dès lors comme le prolongement logique, voire même l'indice d'une fidélité à l'esprit biblique qui nous met en garde contre un concrétisme fixé (de bois ou de pierre), une relation littérale aux images, illustrée par le discours de Paul devant l'Aréopage: « Donc si nous sommes de la race de Dieu, nous ne devons pas penser que la divinité soit semblable à de l'or; de l'argent ou de la pierre, travaillé par l'art et le génie de l'homme » (AC, 17, 29).

En réalité, cette façon de jeter l'anathème sur l'adoration des images de bois et de pierre n'est rien d'autre qu'une condamnation de la magie qui, par définition, vise à contraindre les dieux par la médiation d'éléments singuliers.

Marginal - Médiateur - Magicien, telle est la triple armature qui est au fondement de la condamnation du culte des saints et de ses extensions (reliques et images) par ceux que l'on identifie désormais comme étant les précurseurs de la Réforme. Or, cette condamnation semble s'adresser tant aux intellectuels (*Docti*) comme Molanus, qu'aux simples fidèles (*Vetula*).

qu'il a été crucifié » [Catéchisme, t. V, chap. 6]. Plus bas dans la lettre citée : « Il vaut mieux élever les esprits vers le Christ sans les images matérielles qu'au moyen de ces images ». Et de même dans sa prédication sur le Psaume 85 : « Étonnante, dit-il, la balourdise du chrétien de ne pouvoir contempler Dieu, sinon dans une image, alors qu'on ne peut en faire aucune de lui » (Molanus; *op. cit.*, p. 228).

On se rappellera que ce dernier vocable *vetula* fait référence à la foi de cette « vieille femme » qui, du fond de sa campagne, dit Thomas d'Aquin, « pouvait bien en remontrer aux plus fins théologiens en matière de foi »²¹⁴. Cette vieille, c'est aussi sainte Anne, mère de Marie et grand-mère de Jésus, qui est la plus populaire du panthéon des saints et sans doute la figure la plus énigmatique de la sainte Famille. Enigmatique, sainte Anne l'est à plus d'un titre, d'autant qu'elle se présente comme un lieu de rencontre jusque-là inédit du savant et du populaire en terre chrétienne.

Nous avons spécifié dans la présentation de cette étude que cette mise en contexte était en quelque sorte un prétexte qui nous permettait de faire une relecture de la dialectique du savant et du populaire en terre chrétienne. Aussi, nous avons constaté que la querelle qui est à l'origine de ces concepts s'est cristallisée autour du culte des reliques et celui des images. C'est pourquoi nous avons cru pertinent d'étudier les motivations psycho-spirituelles qui semblaient être à l'origine de leur succès, pour ne pas dire de leur efficacité.

La reconnaissance de cette part immense faite au sensible à l'intérieur du culte des reliques et celui des images nous aura permis, pour ainsi dire, de sortir des lieux communs opposant le savant et le populaire dans le champ religieux. Nous avons fait la démonstration d'une certaine parenté spirituelle entre ces deux cultures parallèles en mettant en évidence leur lieu d'incarnation : la recherche de lien qui prend racine dans un lieu de mémoire...

Cette première partie de notre étude se présente dès lors comme une première relecture du difficile passage du paganisme au christianisme, voire même, du polythéisme au monothéisme.

²¹⁴ François Boespflug et *al.*, *op. cit.*, p. 52.

En nous réintroduisant au cœur des tensions entre le savant et le populaire en terre chrétienne, l'étude de la figure de sainte Anne nous permettra d'illustrer ce que Françoise Loux appelle le « flou » de la notion de populaire qui englobe plusieurs oppositions dont celles entre le savant et le naïf, l'urbain et le rural, l'oral et l'écrit, le dogme et la foi, etc²¹⁵. Comme le dit Françoise Loux, cette série d'oppositions, bien qu'elle soit commode pour cerner de façon large un objet d'étude, ne saurait cependant nous autoriser à faire l'économie de l'étude d'un culte en particulier pour en extraire sa spécificité²¹⁶. C'est dans cet esprit que nous aborderons l'étude du culte à sainte Anne, la plus populaire de la famille des saints et paradoxalement, la plus marginale des membres de la sainte Famille.

²¹⁵ On pourrait allonger cette liste sur plusieurs pages si l'on voulait répertorier toutes les théories visant à distinguer la religion savante de la religion populaire tant en Europe qu'en Amérique depuis les trente dernières années, mais cela appartient à une « autre » histoire.

²¹⁶ Françoise Loux, « Pratiques médicales préventives et recours religieux; les soins aux enfants en Haute-Normandie », *Archives des sciences sociales des religions*, 1977 (juillet-septembre), vol. 44, no 1, p. 45-58.

CHAPITRE 3

SAINTE ANNE ET LE DIFFICILE PASSAGE DU PAGANISME AU CHRISTIANISME

Aussi le paganisme n'est-il pas une doctrine religieuse, il est de son propre aveu une mythologie, un recueil de légendes et de fables. Sans doute, à chaque époque il a existé de véritables croyances païennes; il y avait des dieux qui étaient invoqués avec confiance comme des êtres réels; leur caractère primitivement fabuleux avait disparu aux yeux de leurs adorateurs. Mais la légende et la fable se reformaient ailleurs. Le polythéisme vit au milieu des fables.

Le monothéisme au contraire, avec sa doctrine exclusive, est l'ennemi des fables. Aussi n'est-ce pas inconséquence que de véritables légendes ou des mythes se glissent à côté de la vérité dogmatique dans un culte monothéiste. Dans le christianisme, cette inconséquence est une espèce de scandale. Cela est au contraire tout naturel dans le polythéisme. Le mélange de la vérité et de l'erreur, de l'histoire et de la fable, de la croyance à des dieux réels et puissants et de pratiques purement arbitraires, c'est l'atmosphère habituelle du polythéisme. Les docteurs païens, ce sont les poètes. La question du vrai et du faux est posée constamment de nos jours par la religion chrétienne et la philosophie chrétienne²¹⁷.

L'étude de la figure de sainte Anne nous renvoie à l'énigme du vrai et du faux qui est en quelque sorte au cœur de l'aventure hagiographique²¹⁸, cette ambitieuse entreprise de révision de l'histoire des saints et des saintes en terre chrétienne.

Le culte à sainte Anne est celui qui a donné lieu aux plus énigmatiques controverses entourant l'exigence de pureté doctrinale de la part des doctes chrétiens. Le succès de la sainte est directement lié à sa réputation de thaumaturge et son triomphe auprès du peuple n'aura d'égal que l'incrédulité des doctes qui s'opposent à son culte.

²¹⁷ Abbé de Brooglie, *Monothéisme, hénouthéisme, polythéisme; leçons faites à l'Institut catholique de Paris*, Paris, Bloud et Cie, 1904, p. 72.

²¹⁸ C'est seulement vers la fin du XVII^e siècle, voire au tout début du XVIII^e, que le terme hagiographe « commence sa carrière qui se poursuit encore aujourd'hui ». Il s'applique cette fois d'abord au « spécialiste des saints », à celui qui écrit « sur » les saints. Le travail de l'hagiographe s'inscrit dans une tradition qui remonte aux travaux des humanistes, ces premiers enquêteurs qui dénoncèrent les « faux » (apocrypha). (Guy Philippart de Foy, « L'hagiographie comme littérature : concept récent et nouveaux programmes? », *Revue des Sciences humaines, Hagiographie*, no 251, juillet-septembre 1998, p. 17 et 18).

Bien que l'activité guérisseuse de la sainte n'ait jamais été mise en doute par le magistère catholique, certains de ses détracteurs ont tout de même trouvé sainte Anne trop populaire et ses miracles, tout comme ceux de son petit-fils, ont été associés à de la magie, voire de la sorcellerie²¹⁹. C'est, encore une fois, une contrepartie intéressante pour l'historien dans la mesure où la figure de sainte Anne se présente en quelque sorte comme la cristallisation des contradictions inhérentes au concept de religion savante en terre chrétienne. La tension savant/populaire s'incarnera cette fois-ci dans une lutte intra-ecclésiale entre franciscains et dominicains.

Sainte Anne que l'on dit « construite des pieds à la tête » illustre de manière exemplaire le difficile passage du paganisme au christianisme. Bien qu'exerçant un rôle religieux dans la sainte Famille, sainte Anne ne possède aucune légitimité sur le plan exégétique. Les Évangiles canoniques ne soufflent mot de son personnage. Certes, les Saintes Écritures parlent bien d'une certaine Anne, avancée en âge, mais il s'agit d'Anne de Jérusalem, fille de Phanuel, de la tribu d'Aser, désignée par l'évangéliste Luc comme prophétesse²²⁰ :

Elle était fort avancée en âge : après avoir vécu sept ans avec son mari, elle était restée veuve et avait atteint l'âge de quatre-vingt-quatre ans. Elle ne s'écartait pas du Temple, participant au culte nuit et jour par des jeûnes et des prières. Comme Syméon, elle est donc le symbole vivant de l'attente et de la piété d'Israël²²¹.

²¹⁹ On se rappellera que l'activité guérisseuse de Jésus n'a jamais été mise en doute; les juifs descendus de Jérusalem l'accusaient toutefois de sorcellerie : « Il a Beelzeboul en lui ».

²²⁰ Au fur et à mesure que nous évoquerons le récit de vie de sainte Anne, aïeule du Christ, nous pourrons constater que l'histoire de vie de la sainte n'est pas étrangère au plagiat dénoncé par P. Saintyves dans sa présentation des sources d'erreurs hagiographiques. Il ne faudrait pas oublier, disait Saintyves, « qu'avant de plagier les contes, les rédacteurs de vies saintes pouvaient puiser dans la Bible » (P. Saintyves, *op. cit.*, p. 236).

²²¹ Gérard Bessière, « Les Saints du Nouveau Testament », dans *Histoire des Saints et de la sainteté chrétienne*, tome I : *La nuée des témoins*, Paris, Hachette, 1992, p. 205.

On ne retrouve donc aucune référence biblique entourant sainte Anne, mère de Marie et grand-mère de Jésus. Quelle gigantesque construction, dira Pierre Delooz dans sa présentation de la distinction entre le saint réel et le saint construit:

La sainte *réelle* est la grand-mère maternelle anonyme de Jésus. Tout le reste est construit. Mais quelle gigantesque construction! Elle débute au II^e siècle, par le récit, probablement égyptien, appelé aujourd'hui *Protévangile de Jacques*. Sur ces données, pas de culte sans doute jusqu'au VI^e siècle, époque où Justinien fait élever une église en son honneur à Constantinople. Le branle est donné. Au XVI^e siècle, elle est devenue une sainte très populaire; c'est en jurant par sainte Anne que Luther s'engage à devenir moine. Mais c'est Luther aussi qui sera à l'origine du fléchissement soudain de son culte dans toute l'Europe du Nord, puis par contre-coup à peu près partout ailleurs. Pourtant que de rôles lui a-t-on fait jouer pendant des siècles! Rôle maternel et grand-maternel lié au sentiment grandissant de la famille dès le XV^e siècle. Rôle d'éducatrice... Rôle d'aide aux enfantements difficiles. Rôle de témoin de la croyance en l'Immaculée Conception. Pourquoi est-elle aussi patronne des menuisiers et pourquoi lui dédie-t-on tant de chapelles de cimetières? Il faut prendre connaissance de l'iconographie énorme qui la concerne, pour saisir l'importance du personnage construit qu'elle a représenté²²².

Les récits se rapportant à la vie de sainte Anne appartiennent effectivement à ce qu'il est désormais convenu d'appeler « la littérature apocryphe », dénomination qui est au cœur du travail d'épuration de la vie des saints, ce cheval de bataille de la contre-réforme²²³. En acceptant le culte des saints, le concile de Trente aura certes contribué à réhabiliter ce que nous avons identifié comme appartenant au domaine du sensible, mais cette réhabilitation de la vie des sens s'est accompagnée d'un sérieux travail de censure par l'élimination des écrits déclarés « non canoniques ».

²²² Nous tenterons de répondre à chacune de ces questions posées par Pierre Delooz dans « Pour une étude sociologique de la sainteté canonisée dans l'Église catholique », *Archives de sociologie des religions*, no 3, 1962, p. 24.

²²³ Si nous avons choisi d'emprunter le vocable de « contre-réforme » pour parler de la réforme catholique, ce n'est pas tant un parti pris idéologique qu'une façon de respecter le débat tel qu'il se présentait à l'époque du schisme entre protestants et catholiques. Loin de nier qu'il y avait déjà un « souci » de réformer l'Église chez certains doctes catholiques (nous avons rappelé que c'est Érasme qui a ouvert la voie aux réformateurs) et que l'Église catholique a été animée par autre chose que le désir de répondre aux protestants; il n'en demeure pas moins que la Réforme a eu pour effet de réorienter le catholicisme. Ainsi que le souligne l'historien N.S. Davidson, l'ordre du jour du concile de Trente n'incluait « que des croyances discutées par les protestants » (N.S. Davidson, *La Contre-réforme*, *op. cit.*, p. 8).

N'étant pas reconnue canoniquement, le cas de sainte Anne, mère de Marie, constitue un phénomène littéraire marginal par rapport au champ du savoir théologico-religieux des doctes chrétiens.

Marginale, sainte Anne l'est, à plus d'un titre en effet, puisque malgré la reconnaissance de la non-canonicté de son récit de vie, elle s'est imposée par l'image au point de devenir le modèle de la mère éducatrice de la foi en terre chrétienne. Ainsi que le souligne J. Wirth : « Jamais un culte chrétien ne passa à ce point par l'iconographie et l'adoration des images »²²⁴. Certes, les écrits apocryphes auront contribué à faire connaître sainte Anne aux chrétiens « lettrés », mais le lieu théologique qu'il convient d'explorer davantage, c'est effectivement l'iconographie. La conversion par l'image n'est plus un secret pour l'historien des religions; la fonction pédagogique des images en un temps où les « sachant lire » constituent une minorité, fait du « lettré » un personnage sinon marginal, à tout le moins minoritaire en regard de la majorité de la population²²⁵. D'ailleurs la légitimité de l'utilisation des images pour transmettre la foi deviendra un « topo » du discours de l'Église catholique; on reconnaît, en effet, trois fonctions principales à l'image religieuse : « enseigner la foi, la mémoriser, susciter la dévotion par la contemplation »²²⁶.

²²⁴ J. Wirth, « Sainte Anne est une sorcière », dans *Bibliothèque d'humanisme et renaissance*, no 40, 1978, p. 453.

²²⁵ Rappelons-nous que l'efficacité du récit parabolique de Jésus auprès des gens simples se logeait dans cette capacité de faire image.

²²⁶ Dominique Rigaux mentionne que cette position officielle est résumée, à la fin du XIII^e siècle par Jean de Gênes dans le *catholicon*, un dictionnaire encore en usage durant le XV^e siècle. « Sachez que trois raisons ont présidé à l'institution des images dans les églises. En premier lieu, pour l'instruction des gens simples, car ceux-ci sont enseignés par elles comme par des livres. En deuxième lieu, pour que le mystère de l'Incarnation et l'exemple des saints puissent mieux agir dans notre mémoire en étant exposés quotidiennement à notre regard. En troisième lieu, pour susciter un sentiment de dévotion, qui est plus efficacement excité au moyen de choses vues que de choses entendues » (Dominique Rigaux, « Dire la foi avec des images : une affaire de femmes? » dans Jean Delumeau (dir.), *La religion de ma mère; le rôle des femmes dans la transmission de la foi*, Paris, Cerf, 1992, p. 72).

Les multiples représentations de sainte Anne sont, la plupart du temps, des illustrations tirées de son récit de vie (plus spécifiquement le Protévangile de Jacques) bien que l'on retrouve également une imagerie de la sainte qui ne semble correspondre à aucun récit connu ou autres légendes parfois qualifiées de parasites. Il s'agit de représentations qui semblent prendre leurs racines dans un fond religieux archaïque lié au culte des anciennes divinités païennes²²⁷. Or, c'est précisément cette imagerie de la femme savante avancée en âge qui servira de support à la promotion du modèle de sainte Anne éducatrice de la foi dans les diverses publications servant à l'instruction chrétienne. Mieux connue sous le nom de *Sainte Anne au livre* que l'art du statuaire a diffusé dans l'Occident chrétien, une vieille tradition présente sainte Anne comme la première éducatrice de la Sainte Vierge; on y voit sainte Anne apprenant à lire les Saintes Écritures à sa fille, ce qui lui aura valu le titre de patronne de la librairie catholique²²⁸. Sainte Anne possède également de nombreux patronages dont les affinités avec son personnage ne sont pas toujours évidentes²²⁹. C'est toutefois sa réputation de thaumaturge, plus particulièrement de guérisseuse, qui sera à l'origine de l'expansion de son culte et également de sa condamnation par certains clercs héritiers de

²²⁷ Nous retrouvons cette figure de la femme savante avancée en âge dans les religions anciennes qui vouaient un culte à la déesse-mère, la grande mère des commencements, celle qui sait « tout » pour avoir « toujours existé » (Voir à ce sujet deux études complémentaires Régis Boyer: *La grande déesse du Nord*, Paris, Berg International, 1995, et Jean Markale, *La grande déesse; mythes et sanctuaires*, Paris, Albin Michel, 1997).

²²⁸ Estrella Ruiz-Calvez affirme : « Le livre est donc son affaire. C'est une femme savante, une femme qui enseigne... les rues du nom de sainte Anne étaient souvent le lieu de rassemblement des maisons d'édition, des imprimeurs et autres. C'était le cas à Madrid jusqu'au début du siècle » (Estrella Ruiz-Calvez, « Religion de la mère, religion des mères », dans Jean Delumeau (dir.), *La religion de ma mère; le rôle des femmes dans la transmission de la foi*, Paris, Cerf, 1992, p. 123).

²²⁹ Nous trouvons que « Sainte Anne est patronne des mines et des mineurs. Elle est ici la terre-mère, la mine d'où l'on extrait les richesses occultes : l'argent, assimilé à Marie, et l'or, assimilé à Jésus. Dans son patronage concernant l'alchimie; celle-ci conduit à la transmutation de la matière brute, Anne, en or, Jésus » (Estrella Ruiz-Calvez; *op. cit.*, p. 127).

la « pure » tradition²³⁰. Malgré sa marginalité par rapport à ce qui se présente comme la « vérité » doctrinale, sainte Anne deviendra néanmoins la sainte la plus populaire du panthéon des saints et la médiatrice privilégiée des prescripteurs de la morale chrétienne dans sa version catholique. À la fois protectrice, médiatrice et modèle exemplaire, cette sainte « non canonique » servira même de fondement à un dogme de l'Église : celui de l'Immaculée Conception. Les dogmes ne se fondent-ils pas sur des textes canoniques²³¹? C'est à tout le moins l'une des exigences de purification doctrinale qui ressort du concile de Trente qui prescrira, entre autres, l'élaboration de critère de canonicité d'une part et un contrôle de la vie des saints comme principal instrument d'instruction religieuse²³². En constituant ainsi le Canon des Écritures, l'Église écartait du même coup tous les écrits apocryphes. Ceci étant établi, la promotion du culte à sainte Anne par l'Église post-tridentine prend de plus en plus l'allure d'une énigme... Sommes-nous devant une illustration exemplaire de la contamination du savant par le populaire ou s'agit-il d'une solide entreprise de récupération de la part de l'Église dans son entreprise de christianisation des mœurs? C'est ce que nous tenterons d'élucider

²³⁰ Le mot *clerc* vient du grec *kleros* qui est lié au « tirage au sort puis à l'héritage »; le *clerc* est « héritier au sens où il reçoit une charge de l'Église ou du Temple, un bien à faire fructifier » (Vallet, Odon, *op. cit.*).

²³¹ Est-il besoin de rappeler ici avec Weber, que la religion chrétienne plus que toute autre, a développé une théologie systématique et a vu naître en son sein une aristocratie de gens (les *clercs*) qui possèdent une éducation et un savoir dogmatique prétendant à la « vérité » et ce pour assurer sa propre domination? Or, partout où cette évolution est apparue, dit Weber, elle a donné naissance à deux phénomènes : « les écrits canoniques et les dogmes; les écrits canoniques comprennent les révélations et les traditions sacrées elles-mêmes, tandis que les dogmes sont les doctrines que les prêtres ont bâties sur le sens de ces écrits » (Weber, *op. cit.*, p. 481).

²³² Le concile de Trente donnera lieu à une révision de l'iconographie et de l'hagiographie; c'est dans cet esprit que le jésuite Jean Bolland et ses successeurs, les Bollandistes, entreprendront la publication des « *acta sanctorum* » (véritable chef d'œuvre d'érudition cléricale) qui étaient censés écarter définitivement les récits apocryphes au profit des « *actes authentiques* » des saints (Voir à ce sujet Francesco Chiovaro, « Les saints dans l'histoire du christianisme », dans *Histoire des saints et de la sainteté chrétienne*, Tome I, *op. cit.*, p. 11-104).

dans cette anamnèse de la plus populaire des saintes qui se présente tour à tour comme une *marginale*, une *médiatrice* et une *magicienne*.

3.1. Sainte Anne; une figure marginale

Mais pourquoi sainte Anne? Les Évangiles ne parlent pas de la mère de la Vierge. La plus ancienne relation à son sujet se trouve dans un document grec, le papyrus Bodmer 5, du protoévangéliste de Jacques (entre 300 et 325). Malgré cette source douteuse, Anne occupe très tôt une place importante dans l'imaginaire populaire. Dès le IX^e siècle, la fête de la dormition d'Anne est célébrée (25 juillet). Au X^e siècle, la liturgie byzantine instaure la fête des parents de Marie, le 9 septembre. En France, à partir du XI^e siècle, Saint-Anne-d'Apt (Vaucluse), où sainte Hélène (247-327) aurait ramené de Terre Sainte les ossements d'Anne, devient un lieu de dévotion. En 1578, le pape Urbain VI autorise la fête d'Anne, déjà approuvée lors du concile de Copenhague (1425). Même si le concile de Trente met un terme à l'utilisation des textes apocryphes et tente de mettre de l'ordre dans la pratique religieuse catholique, il ne parvient pas à faire disparaître le culte d'Anne, si bien que le 1^{er} mai 1584, la fête d'Anne et de Joachim est canoniquement instituée (26 juillet)²³³.

Pourquoi sainte Anne en effet? Pourquoi cette sainte qui appartient à la littérature apocryphe a-t-elle eu raison du travail d'épuration doctrinale opéré par l'Église de la contre-réforme?

Certains critiques parlent des textes apocryphes comme de textes « en marge » des évangiles, d'histoires merveilleuses servant à répondre au goût populaire pour tout ce qui touche l'entourage de Jésus et de ses parents. Très tôt dans l'histoire de l'Église,

²³³ Pierre Berthiaume et Émile Lizé, *Foi et légendes : la peinture votive au Québec (1666-1945)*, Montréal, VLB, 1991, p. 18.

souligne Alain Marchadour, « la piété populaire s'est sentie frustrée devant la sobriété et les silences des Évangiles »²³⁴.

S'il s'agit de textes si marginaux, on est en droit de se demander pourquoi certains des écrits apocryphes, en particulier le Protévangile de Jacques, sont à l'origine de nombreuses fêtes dont celle de sainte Anne et Joachim, l'Immaculée Conception, la Nativité de Marie et la Présentation de Marie au Temple? Comme pour toutes les questions entourant les enjeux de la marginalité, on peut supposer que ce que l'Église ne peut empêcher, elle doit le tolérer. Cependant, il s'agit là d'une hypothèse qui ne rend pas compte des résistances de l'Église comme instance légitimatrice du discours savant.

À la limite du tolérable, sainte Anne est en quelque sorte un cas frontière dans la mesure où elle fait figure de menace pour l'orthodoxie. À cet égard, on ne saurait passer sous silence les propos de l'historien de la religion populaire, Benoît Lacroix, lorsqu'il commente la prise de position de Thomas d'Aquin (cet inconditionnel de la vérité des écrits de la Bible), face à l'utilisation des apocryphes de la culture populaire :

Il s'insurge contre les apocryphes de la culture populaire, qui ne devaient pas être utilisés puisqu'ils inventent plus qu'ils ne racontent. On abuserait ainsi de la vérité objective, on troublerait le culte, la piété du peuple chrétien serait menacée par toutes sortes de croyances et paroles insolites. Quel mal, quel tort fait au christianisme par tous ces charlatans de la parole magique²³⁵!

Cette parole « magique » dénoncée par Thomas d'Aquin en dit long sur la force d'évocation des apocryphes. Récits folkloriques pour les uns et diaboliques pour les autres, les évangiles apocryphes sont par définition une « autre » parole, étrangère à la

²³⁴ Alain Marchadour, « Les évangiles apocryphes », *Les dossiers de la Bible*, septembre 1990, no 34, p. 22.

²³⁵ Benoît Lacroix, « La tradition orale chez les théologiens du Moyen Âge », dans Jean-Claude Dupont (dir.), *Mélanges en l'honneur de Luc Lacoursière*, Montréal, Leméac, 1978, p. 276-277.

doctrine, aux canons²³⁶; d'ailleurs le premier nom donné à ces évangiles n'était pas « apocryphes » mais bien « évangiles étrangers »²³⁷. Or, la figure de l'étranger et de l'étrangeté est, dans un contexte primitif, le symbole du mal, voire de la présence diabolique; les Pères de l'Église crient à l'hérésie, à la supercherie. Ainsi que le souligne France Quéré, dans ses commentaires des évangiles apocryphes : « Le conseil donné dans l'Épître aux Hébreux : “ Ne vous laissez pas égarer par des doctrines diverses et étrangères, » commandera le destin littéraire des Apocryphes ” »²³⁸.

Origène, ce chrétien du III^e siècle que l'on a tout de même qualifié d'homme « le mieux informé de toute la littérature ecclésiastique » rendra légitime, en quelque sorte, le recours aux récits apocryphes concernant sainte Anne à partir d'un principe régulateur qui fonde la tradition : son ancienneté.

Nous n'avons pas à rechercher ici la valeur des sources utilisées dans la composition des écrits apocryphes qui parlent de la mère de Marie, il nous suffira de faire observer que l'ancienneté du Protévangile de Jacques n'est pas douteuse et remonte au II^{ème} siècle environ, ce qui constitue une attestation d'une certaine valeur. On ne saurait cependant rien dire de plus. C'est donc afin de nous conformer à l'usage reçu que nous désignerons l'aïeule du Christ par le nom d'Anne, mais en rappelant que nous ne pouvons fournir sur ce détail aucune attestation historiquement recevable²³⁹.

Autrement dit, l'attitude tolérante d'Origène l'inscrit dans une lignée de savants qui ont tendance à classer les récits apocryphes plus près du folklore que du démon. Or, on sait que la culture savante, qui a toujours prêté plus d'attention à la vie des saints qu'aux rites destinés à les honorer, s'oppose à la culture folklorique qui peut, à la limite, vénérer un saint sans rien savoir de sa vie. J.-C. Schmitt souligne que le saint a parfois

²³⁶ Divers recueils de règles ecclésiastiques établis à des périodes différentes portent le titre de *Canons*.

²³⁷ « Évangiles apocryphes [...] voilà un mot qui pointe des cornes et des griffes. À l'évidence le diable s'en mêle : en quoi les vrais évangiles ont-ils besoin de ces écrits mystérieux, qui surgissent à leur suite, un peu partout dans l'Orient méditerranéen, dit le second siècle » (France Quéré, *Évangiles Apocryphes*, Paris, Seuil, 1983, p. 8 - 10).

²³⁸ France Quéré; *op. cit.*, p. 9.

²³⁹ *Dictionnaire encyclopédique de la Bible, op. cit.*, p. 2163.

« seulement un nom qui résume toute sa fonction »²⁴⁰. Saint Otepeine n'exprime pas autre chose que cette propension de la culture folklorique à ne pas faire passer la foi par

²⁴⁰ Jean-Claude Schmitt, *Les saints et les stars*, *op. cit.*, p. 13.

le savoir. C'est du reste la distinction qu'il convient de faire entre la culture savante qui parle du lieu du « sujet supposé savoir » et la culture folklorique qui se contente de croire « sans savoir ».

La position d'Origène s'apparente davantage à une récupération de la culture folklorique par la culture savante qu'à une simple contamination de celle-ci par celle-là. Cette récupération, qui est liée à une volonté de manipuler la culture folklorique dans le but d'accroître l'efficacité de l'apostolat, sera d'ailleurs au cœur de l'entreprise de conversion effectuée à partir de la diffusion des *exempla*, ces légendes de la vie des saints destinées à christianiser le peuple²⁴¹.

Les récits apocryphes seront dès lors tolérés lorsqu'ils contribueront à élargir le cercle de la famille chrétienne. Cette tolérance à l'endroit de ces récits, que F. Quéré qualifie de « parents pauvres », est directement liée au problème de la propagation de la foi en un temps où se disputent sur la place publique autant de cultes que de folklore qui les accompagne²⁴². Les apocryphes, à tout le moins leur transmission, appartiennent à la culture orale. Il s'agit donc de textes appartenant, pour la plupart, à la littérature populaire et leurs rédacteurs sont jugés du point de vue des interprètes-experts des textes sacrés comme des personnes ayant reçu une instruction médiocre. On pourrait dire des récits apocryphes ce que Van Gennep dit des légendes des saints, à savoir qu'ils se

²⁴¹ Jean-Claude Schmitt souligne que « De nombreux *exempla* étaient des récits folkloriques récupérés par la culture savante, puis “ baptisés ”, transformés, et enfin réintroduits en milieu laïc par le biais de la prédication. Il est probable que l'origine folklorique de ces *exempla* ajoutait à leur force de persuasion. » (J.C. Schmitt; *op. cit.*, p. 948).

²⁴² France Quéré estime qu'il ne faut pas opposer évangiles canoniques et évangiles apocryphes: « ils ne sont pas des ennemis, quoique l'Église en ait redouté; leur juste place est dans le cousinage. Ce sont, dans la grande famille, les parents pauvres, ceux que l'on oublie d'inviter » (France Quéré, *op. cit.*, p. 16).

présentent comme « une opération inconsciente ou irréfléchie s'exerçant sur la matière historique; c'est l'introduction de l'élément subjectif dans l'histoire »²⁴³.

Le Protévangile de Jacques, par exemple, contient beaucoup de faits extraordinaires, en particulier les nombreux prodiges accomplis par Jésus entre 5 et 12 ans. Marie y apparaît comme la médiatrice des bienfaits accordés par son fils.

Le Protévangile de Jacques se dit écrit par l'apôtre Jacques le Mineur, frère de Jésus selon l'Évangile, demi-frère selon ce texte :

L'ouvrage ne doit rien aux judéo-chrétiens, comme en témoigne son ignorance des coutumes juives. Probablement son auteur était-il d'origine païenne, issu de l'Égypte ou de l'Asie Mineure. Il rédigea son texte dans un but apologétique, pour régler, auprès des Grecs et des Juifs, la question délicate de l'incarnation de Jésus [...] Or, pas d'incarnation sans l'absolue pureté de Marie, non seulement vierge avant, pendant et après, mais maintenue dès sa conception dans une sorte d'état angélique, où hommes et anges prêtent leurs concours²⁴⁴.

Le Protévangile de Jacques se présente donc, lui aussi, comme une extension de la foi en l'incarnation; son succès est cependant directement lié au personnage de sainte Anne et à son culte. Les passages des apocryphes qui traitent de l'enfance de Jésus ont toujours été rejetés par la tradition ecclésiale. Bien que la vie de sainte Anne, tout comme celle de Jésus, ait été policée par les gardiens de la tradition, ceux-ci ont été moins sévères dans leur travail de censure lié au récit de vie de sainte Anne qu'à ce qui avait trait à l'enfance de Jésus.

On ne saurait trop s'étonner de cette double morale dans la mesure où sainte Anne possède au sein de la sainte Famille, sinon un statut, à tout le moins une place plutôt marginale.

²⁴³ Arnold Van Gennep, *Religions, Mœurs et Légendes; essai d'ethnographie et de linguistique*, Paris, éd. Mercure de France, 1906, p. 110.

²⁴⁴ France Quéré; *op. cit.*, p. 67.

C'est toute la question des relations entre la pensée chrétienne orthodoxe et ses marges qui semble se blottir dans la figure énigmatique de sainte Anne. En ce sens, le culte à sainte Anne pourrait bien être le lieu de passage jusque-là inespéré qui nous ouvre la voie à une meilleure compréhension des contradictions vécues à l'intérieur du christianisme sur le plan ecclésial. Qu'il s'agisse du combat de ce dernier contre la superstition²⁴⁵ ou encore de la discrimination opérée entre ce qui relève du folklore et ce qui appartient à l'histoire, cette relecture de la narrativité entourant le personnage de sainte Anne devrait nous permettre de sortir de ces lieux communs que nous pourrions dénoncer à la suite de Marc Bloch en affirmant que le fait de ne connaître une religion que par ses théologiens se résume toujours à en ignorer les sources vives.

Il faut bien reconnaître que sainte Anne est le seul personnage biblique construit de toutes pièces par la légende, qui est accepté, voire même intégré encore aujourd'hui par l'Église, au point d'être proposé comme modèle exemplaire. Or, c'est précisément à partir d'un travail sur la légende entourant sa vie privée que les ministres du culte élaborent une morale familiale destinée aux femmes, plus particulièrement aux mères.

En parcourant cette légende, nous serons en mesure de constater toute l'importance du thème de la maternité dans le récit de vie de sainte Anne. Précisons d'abord que le nom de sainte Anne n'apparaît que dans trois évangiles apocryphes:

1. Le Protévangile de Jacques.
2. L'Évangile du Pseudo-Matthieu (*Liber de ortu Beatae Mariae Virginis et infantia Salvatoris*).
3. L'Évangile de la Nativité de la Vierge²⁴⁶.

²⁴⁵ Un examen de la production des légendes des saints nous permet de découvrir que ce que l'on appelle « superstition » ou « folklore » dans le christianisme médiéval n'est pas seulement « périphérique » mais situé souvent au centre de la pensée chrétienne. Superstition dans son étymologie nous renvoie à *superstitio* qui réfère tout simplement à l'idée de survivance.

²⁴⁶ Ces récits ont été popularisés au XIII^e siècle, par Vincent de Beauvais, dans son *Speculum Historiae*, et par l'archevêque-hagiographe, Jacques de Voragine, dans la *Legenda aurea*. Mais ceux qui se rapportent aux parents de la Vierge n'ont inspiré les artistes d'Occident que vers la fin du Moyen Âge, à la faveur du culte tardif de sainte Anne. (Louis Réau, *Iconographie de l'art chrétien*, tome II, *Iconographie*

La légende de sainte Anne que nous illustrerons à partir d'une traduction « strictement littérale »²⁴⁷ des premiers chapitres des trois ouvrages mentionnés ci-haut est à l'origine de l'immense entreprise iconographique qui a servi de premier support à l'instruction chrétienne de même qu'à ses multiples patronages.

Dès le début de la légende, la vie de sainte Anne et de Joachim s'inscrit sous le sceau de la marginalité. Joachim²⁴⁸ n'est pas un homme pauvre comme souvent le légendaire le propose en conformité avec le besoin d'identification de la personne à qui il s'adresse mais bien plutôt un homme très riche²⁴⁹. On raconte qu'il y avait en Jérusalem un homme riche nommé Joachim, qu'il était de la tribu de Juda et pasteur de ses brebis, il n'avait d'autres occupations que le soin de ses troupeaux dont les produits nourrissaient tous ceux qui craignaient le Seigneur :

des saints, Paris, Presses Universitaires de France, 1958, p. 155).

²⁴⁷ L'expression est de Paul-Victor Charland qui a travaillé la majeure partie de sa vie à la confection d'un livre qu'il voulait « aussi complet que possible » sur la dévotion à sainte Anne, dont le premier tome est paru en 1898 sous le titre de « *Madame Sainte-Anne* » (la légende hagiographique). Ce dominicain (!) aurait promis à sainte Anne « 10 ans de travail en son honneur » suite à une circonstance exceptionnelle! Les extraits du récit de vie de sainte Anne qui vont suivre ont donc été puisés dans la version traduite par Charland dans son ouvrage *La Bonne Sainte ou l'histoire de la dévotion à la Bonne Sainte Anne*, Québec, Librairie Mercier et Cie, 1904.

²⁴⁸ Kleinschmidt, l'auteur d'une volumineuse thèse sur sainte Anne rapporte que saint Épiphane dit, dans son éloge en l'honneur de la Sainte Vierge, que Joachim veut dire « préparation du Seigneur » parce que par lui, fut préparé le Temple du Seigneur, la Sainte Vierge [...] alors que Anne veut dire « la grâce » parce que Anne reçut la grâce, c'est-à-dire, la Sainte Vierge. Cette explication du nom de sainte Anne se trouve chez plusieurs Pères de l'Église, tels saint Jean de Damas (Damascène) et saint Bède. D'ailleurs, depuis le Moyen Âge jusqu'à nos jours, nous retrouvons dans les prénoms cette union d'Anne et Marie : Anne-Marie, Marie-Anne, Marianne, etc. (Beda Kleinschmidt O.F.M. *Die heilige Anna*. Ihre Verehrung in Geschichte, Kunst und Volkstum, Dusseldorf - L. Schwan, 1930, in 4, 29/22 cm, XXXII, 450 p. 20 pl., hors-texte 339 gravures). Traduction française pour usage privé (Bibliothèque des rédemptionnistes de Sainte-Anne de Beaupré), Québec, Canada, Recension NRT 58 (1931), p. 2-14.

²⁴⁹ Max Weber a mis en évidence que les besoins religieux de la petite et la moyenne bourgeoisie s'expriment partout moins sous la forme de mythes héroïques que sous celle de légendes plus émotionnelles qui tendent à susciter la ferveur et l'édification. Cela correspond à la paix et à l'importance plus grande accordée à la vie domestique et familiale, par contraste avec les couches dirigeantes (Max Weber; *op. cit.*, p. 508)..

Et il offrait à Dieu de doubler ses dons, disant : « Que mes biens appartiennent à tout le peuple, en Rémission de mes péchés devant Dieu, pour qu'il ait pitié de moi... » Or, tandis qu'il agissait de la sorte, le Seigneur faisait multiplier ses troupeaux, et il n'y avait point d'homme qui fût semblable à Joachim dans tout le peuple d'Israël²⁵⁰.

La vie exemplaire de ce riche et pieux Joachim sera cependant très vite entachée d'un opprobre indissociable de la genèse du culte à sainte Anne. Lorsqu'il eut vingt ans, raconte la légende,

il prit pour femme Anne, fille d'Achar, de sa tribu, c'est-à-dire de la tribu de Juda et de la race de David. Et après vingt ans de mariage, il n'avait pas d'enfants. Or, il advint qu'un jour de fête, au grand jour du Seigneur, parmi les fils d'Israël venus pour offrir l'encens au Seigneur, se trouva Joachim qui apportait ses dons en la présence du Seigneur, mais un prêtre nommé Rubin s'approchant et se tenant devant lui, lui dit : « Il ne t'est pas permis de te joindre à ceux qui offrent leurs sacrifices à Dieu, ni de présenter ton offrande, car le Seigneur ne t'a pas béni, puisqu'il ne t'a pas donné d'avoir un rejeton en Israël »²⁵¹.

Après avoir subi cet affront en présence du peuple, la légende rapporte que Joachim, attristé, « se retira en pleurant ». Et puisqu'un malheur n'arrive jamais seul, Joachim alla chercher dans sa généalogie, les précédents de cette honte « familiale »:

« Je verrai si, seul parmi les tribus d'Israël, je n'ai pas eu de postérité en Israël ». Et il se souvint du patriarche Abraham, à qui Dieu avait donné un fils dans sa vieillesse. Il fut très attristé et ne retourna pas dans sa maison, ni ne se montra à sa femme... Et ainsi, pendant cinq mois, personne, pas même Anne, son épouse, n'entendit parler de lui²⁵².

C'est dire que l'épreuve de Joachim s'inscrit dans une logique appartenant aux temps bibliques; de même que sa réaction devant cette tare génétique qui se manifeste par une fuite du foyer familial, voire même un exil volontaire. La légende rapporte également que de son côté, Anne attristée vivait un double deuil et qu'elle pleurait à la fois son veuvage et sa stérilité. La légende lui fait dire :

Hélas! qui donc m'a donné le jour pour que je sois ainsi maudite en présence du fils d'Israël? Ils m'ont outragée, ils m'ont chassée du temple du Seigneur. Hélas! à qui suis-je semblable? Je ne puis être comparée aux oiseaux du ciel, car les oiseaux du ciel sont féconds devant vous, Seigneur -

²⁵⁰ Paul-Victor Charland : *La Bonne Sainte ou l'Histoire de la Dévotion à Sainte Anne*, Québec, Librairie Mercier et Cie, 1904, p. 5.

²⁵¹ Paul-Victor Charland; *op. cit.*, p. 7.

²⁵² *Ibid.*, p. 5.

Hélas! à qui suis-je semblable? Je ne puis être comparée aux animaux de la terre, car ils sont féconds devant vous, Seigneur - Hélas! à qui suis-je semblable? Je ne puis être comparée aux eaux de la mer, car elles sont fécondes devant vous, Seigneur - Hélas! à qui suis-je semblable? Je ne puis être comparée à la terre, car la terre donne des fruits en son temps, et vous bénit, Seigneur!²⁵³

Après cette longue litanie qui rend compte à la fois de l'ostracisation dont sont victimes les couples stériles et de la tyrannie communautaire devant la « dissemblance », voici « qu'un ange volant vers Anne » lui dit :

« Anne, Anne, ne craignez pas, Dieu a exaucé votre prière; vous concevrez et enfanterez, et le fruit qui sortira de vous sera en admiration à toute la terre, jusqu'à la fin des siècles ». Anne répondit: « Vive le Seigneur mon Dieu! que j'enfante un fils ou une fille, j'offrirai cet enfant au Seigneur, pour qu'il le serve saintement tous les jours de sa vie »²⁵⁴.

Avant de continuer ce bref pot-pourri d'extraits de la légende de sainte Anne traduit par P. V. Charland, il convient de spécifier ici que les textes de l'Ancien Testament, et ce, dès l'entrée en scène d'Abraham et de Sarah, insistent pour signifier que la stérilité est sinon une calamité, à tout le moins une épreuve, voire même une punition du ciel. Or, seule une intervention de Dieu est en mesure de réparer cette nature « déficiente », à tel point que l'on peut identifier, d'un point de vue historique, l'opprobre de la stérilité comme un indice de la mentalité du temps biblique. L'enfant qui tarde à venir fera l'objet d'une promesse de la parturiente qui l'offrira aussitôt au Seigneur (« pour qu'il le serve saintement tous les jours de sa vie²⁵⁵ ») en guise de remerciement (contre-don) pour faveur obtenue²⁵⁶.

Revenons pour l'instant aux *textes* apocryphes afin d'illustrer l'entrée en scène de la figure de Marie dans la vie de celle qui allait devenir sainte Anne. Pendant que

²⁵³ *Ibid.*, p. 7.

²⁵⁴ Paul-Victor Charland; *op. cit.*, p. 8.

²⁵⁵ Paul-Victor Charland; *op. cit.*, p. 8.

²⁵⁶ Cette économie de la génération située au cœur d'un système de don et de contre-don est un thème redondant dans la littérature biblique. Elle s'est transformée peu à peu sous forme d'économie libidinale chez les chrétiens qui reçoivent une compensation sacrale par le sacrifice de l'énergie sexuelle canalisée dans la prière et autres activités au service de Dieu. En effet, aujourd'hui encore, les virtuoses du sacré en terre catholique se doivent de respecter le célibat et les sacrifices qui y sont rattachés.

Joachim, en exil dans les montagnes, faisait paître ses troupeaux, un ange du Seigneur sous la forme d'un jeune homme lui apparut pour lui signifier qu'il était temps de retourner auprès de son épouse Anne que le Seigneur venait d'exaucer :

Le Seigneur a exaucé votre prière. Je suis un ange de Dieu, et j'ai apparu à votre épouse pendant qu'elle pleurait et priait, et je l'ai consolée en lui disant que de vous elle concevrait une fille, et que c'est par ignorance que vous l'avez délaissée. Cette vierge sera le Temple de Dieu,²⁵⁷ car l'Esprit-Saint reposera sur elle, et telle sera sa béatitude au-dessus de toutes les femmes, que nul ne pourra dire que jamais on a trouvé ou l'on doit trouver sa pareille dans tous les siècles. C'est pourquoi, descendez des montagnes, et revenez vers votre femme...²⁵⁸

L'épreuve de Joachim se termine ainsi et la suite du texte laisse supposer qu'il s'agit bien d'une épreuve, plus particulièrement d'une épreuve familiale, pour ne pas dire clanique, qui appartient à la génération de la race d'Abraham. L'épreuve de la stérilité est dès lors présentée comme étant tributaire d'une longue tradition d'aïeules infécondes.

L'ange, s'adressant à Joachim, poursuit :

Dieu, en effet, punit le péché mais non la nature, et quand il suspend les lois de la génération humaine, c'est pour mieux les manifester ensuite, et mieux montrer dans l'être nouveau qui se produit un effet de sa divine munificence. Est-ce que Sara, la première aïeule de votre race, n'est pas restée inféconde jusqu'à sa quatre-vingtième année? Et pourtant dans son extrême vieillesse, elle a donné naissance à Isaac, en qui, selon la promesse divine, toutes les nations furent bénies. Et de même Rachel, si agréable au Seigneur et si aimée du bienheureux Jacob, après une stérilité, enfanta Joseph, devenu plus tard non seulement le maître de l'Égypte, mais le libérateur de tant de peuples condamnés à périr. Qui parmi les chefs d'Israël fut plus fort que Samson ou plus saint que Samuel? Et pourtant leurs mères à tous deux avaient été longtemps infécondes... Ainsi une fille vous sera donnée, et de même que, par une merveille divine elle naîtra d'une mère stérile, ainsi, par un autre prodige incomparable, Vierge elle enfantera le fils du Très-Haut, lequel s'appellera Jésus, et sera, suivant l'étymologie de son nom, sauveur de toutes les nations²⁵⁹.

Deux thèmes se dégagent de la légende d'Anne et Joachim; premièrement, l'épreuve de la stérilité et deuxièmement, la conception virginale de Marie. Ainsi que le souligne Jean-Pierre Asselin, bien que le Protévangile ait réussi à imposer l'idée d'une conception extraordinaire en faveur d'une femme stérile grâce à l'intervention divine, la

²⁵⁷ Le patronage de sainte Anne lié au métier de menuisier viendrait, selon plusieurs commentateurs de l'expression - « vierge Temple de Dieu » - puisque sainte Anne est celle qui est à l'origine de ce « Temple », parfois qualifié également de « Tabernacle » de Dieu.

²⁵⁸ Paul-Victor Charland; *op. cit.*, p. 9.

²⁵⁹ *Idem.*

conception virginale de Marie n'a pas été retenue par la tradition²⁶⁰. En retenant l'idée d'une naissance extraordinaire, quoique non virginale, la tradition propose un modèle de mère beaucoup plus accessible, elle humanise en quelque sorte la maternité de sainte Anne réservant à Marie l'exclusivité de la virginité. Cette humanisation de la conception de Marie se donne à voir dans l'iconographie réservée à sainte Anne et Joachim à travers le thème du « Baiser sous la Porte Dorée » qui est l'élément le plus controversé de l'hagiographie. D'ailleurs, l'histoire de l'art reconnaît que ce thème de l'embrassement semble « unique » dans l'iconographie chrétienne. La représentation du célèbre « Baiser sous la Porte Dorée » est l'épisode le plus connu du Protévangile de Jacques et il fait référence à la rencontre des deux amants-époux suite à l'entretien d'Anne avec l'ange qui lui dit :

« Va à la porte qu'on appelle la Porte d'or, et rends-toi au devant de ton mari, car il viendra à toi aujourd'hui ». Elle se leva promptement et se mit en marche avec ses servantes, et elle se tint près de cette porte en pleurant; et lorsqu'elle eut attendu longtemps, et comme elle était près de tomber en défaillance de cette longue attente, elle vit Joachim qui venait avec ses troupeaux. Anne courut se jeter à son cou, rendant grâce à Dieu et disant « j'étais veuve et je ne le suis plus; j'étais stérile et voici que j'ai conçu »²⁶¹.

Le texte apocryphe ne parle nullement d'un quelconque « Baiser » tout au plus d'une rencontre toute empreinte d'excitation, du reste compréhensible, compte tenu du contexte de merveilleux dans lequel baignent les deux époux. L'iconographie dépeint pourtant Anne et Joachim dans les bras l'un de l'autre surmontés d'un ange qui préside à la rencontre de leur visage dans un baiser partagé²⁶².

²⁶⁰ Jean-Pierre Asselin, *Sainte Anne dans l'Église*, *op. cit.*, p. 293. Jean-Pierre Asselin, rédemptoriste et promoteur du culte à sainte Anne au Canada français (plus précisément au sanctuaire de Sainte-Anne-de-Beaupré), prétend avoir répertorié « tous les livres parus sur Sainte Anne depuis l'invention de l'imprimerie » (*Sainte Anne dans l'Église, Notre famille, Sainte-Anne-de-Beaupré, Québec, juillet 1966*, p. 288).

²⁶¹ Paul-Victor Charland; *op. cit.*, p. 10.

²⁶² On pourrait dire à la manière de Réjean Ducharme qu'ils se serrent si fort qu'il n'y a plus de place entre les deux... pour l'ombre d'un doute (Voir photo en annexe 1).

C'est d'ailleurs cet épisode du Protévangile de Jacques qui, pendant mille ans, a représenté la conception de la Vierge.

Ainsi que le suggère Jean-Pierre Asselin, il n'en fallait pas plus pour faire d'Anne et Joachim le modèle exemplaire du couple se sanctifiant dans leur mariage; « j'oserais même dire, ajoute-t-il, que c'est la seule fois dans l'hagiographie chrétienne où l'on présente les relations conjugales comme un acte bon et saint »²⁶³.

Notre première hypothèse servant à expliquer le succès du personnage de sainte Anne commence à se dessiner peu à peu : humaine trop humaine en effet, il y a fort à parier que ce soit cette « humanité » qui fait de sainte Anne une médiatrice exemplaire entre le divin et le mondain. Nous serons en mesure de constater effectivement que le thème de la maternité est à sainte Anne, ce que celui de la Virginité est à Marie. C'est sans doute en cela que l'identification à sainte Anne devait se faire plus naturellement, pour ainsi dire, dans la psyché féminine alors que le thème de la Virginité associé à Marie s'apparente davantage à un fantasme masculin de facture plus typiquement « savante » avec tout ce que cela représente de maîtrise de la vie des sens²⁶⁴. Jean-Pierre Asselin insiste plus d'une fois sur le caractère qu'il nous faut qualifier de marginal des nombreuses représentations de la conception de Marie dans l'iconographie dédiée à sainte Anne et Joachim.

²⁶³ Jean-Pierre Asselin; *op. cit.*, p. 299.

²⁶⁴ La chasteté est effectivement liée en terre chrétienne, comme dans la majorité des religions patriarcales, à la maîtrise énergique de l'homme, cette composante incontournable de la maîtrise de la vie de tous les sens liée aux exigences morales du monothéisme. Ainsi que le souligne l'anthropologue Roberto Zapperi dans son analyse des liens entre christianisme et castration, la signification symbolique de la continence ne laisse subsister aucun doute : « On peut d'ailleurs trouver une confirmation fort claire de l'interprétation de Jones dans le Dictionnaire de spiritualité publié par les Jésuites (II, Paris, 1953, col. 780) qui vante la chasteté comme « la plus belle des vertus, parce qu'elle harmonise à la fois l'exquise délicatesse, qui est féminine par excellence, et la maîtrise énergique de l'homme. Être chaste exige le souci d'une intégrité de Vierge; être chaste exige les vaillances sans compromission de la force la plus mâle » (Roberto Zapperi, *L'homme enceint, L'homme, la femme et le pouvoir*, Paris, P.U.F., 1983, p. 83).

Or, ce qu'il y a de plus frappant, c'est que cette rencontre s'accompagne le plus souvent d'un embrassement, d'une étreinte. Pourquoi cette insistance? Tout simplement, on a trouvé là une façon discrète d'évoquer l'étreinte conjugale, d'évoquer également la conception de Marie²⁶⁵.

Si nous avons retenu les passages des études sur sainte Anne réalisées par Jean-Pierre Asselin et Paul-Victor Charland, c'est d'abord parce qu'il s'agit d'ouvrages de références destinés aux clercs responsables de l'instruction chrétienne des Canadiens-français, ce laboratoire ethnographique qui nous permettra en dernière analyse d'identifier le véritable rôle de sainte Anne dans le processus de christianisation.

Bien qu'il s'agisse d'ouvrages apologétiques, ces écrits n'en constituent pas moins un premier lieu de discours savant. Il s'agit d'une parole de sujets « supposés savoir », responsables de l'encadrement des fidèles et prescripteurs de la morale destinée au peuple. C'est en quelque sorte l'instance légitimatrice que l'historiographie oppose habituellement à la culture folklorique que l'on retrouve dans la distinction entre culture savante et culture populaire. Il reste à vérifier si les clercs ont été plus populaires qu'ils ne l'auraient souhaité au départ, voire même plus populaires qu'ils ne le croyaient!²⁶⁶

Paul-Victor Charland, ce dominicain qui a consacré dix ans de sa vie à l'étude de sainte Anne, avait pris la précaution de déclarer « solennellement » au tout début de son étude que « l'histoire proprement dite se résume [...], en une ligne, une seule et si naïvement logique qu'elle ne s'écrit pas : *une femme fut la mère de Marie* »²⁶⁷.

²⁶⁵ Jean-Pierre Asselin, *op. cit.*, p. 299.

²⁶⁶ C'est là une question de fond qui a déjà été soulevée par Roger Lapointe qui, en identifiant le catholicisme comme une religion essentiellement populaire dans sa genèse autant que dans ses représentations, suggère que ce serait finalement le fait d'avoir greffé un discours savant (une théologie) sur les paroles du Christ, qui pourrait constituer en dernière analyse une erreur de parcours. (Roger Lapointe, *op. cit.*).

²⁶⁷ Claire Guillemette Lamirande, « Femme et ex-voto de la Nouvelle-France », dans Élisabeth Lacelle (dir.), *La femme, son corps, la religion; approches pluridisciplinaires*, Montréal, Bellarmin, 1983, p. 138.

Le culte à sainte Anne est effectivement indissociable du culte à Marie dans l'histoire de l'Église²⁶⁸. D'un point de vue strictement ecclésial, il n'y a pas de doute, la dévotion à sainte Anne sera constamment assimilée à la dévotion mariale; les clercs affirment que c'est la dignité de la fille qui a rejailli sur ses parents. Cette piété mariale s'inscrira d'ailleurs dans la logique sotériologique liée au culte des saints martyrs des premiers siècles chrétiens. Marie sera assimilée à ces martyrs au point d'en faire la *Reine des martyrs*.

Sainte Anne, elle, n'a rien d'un martyr; elle fut tout au plus victime d'une épreuve qui, loin de se solder par une mort volontaire à l'image des premiers saints chrétiens, ouvre sur la fécondité... sur la vie. Tout entière du côté du vivant et de l'incarnation ici-bas, l'épreuve traversée par sainte Anne invite à une réhabilitation de la chair et de l'expérience sensible. On ne saurait déceler quelque dolorisme à l'œuvre dans son récit de vie car bien que sa stérilité relève de l'épreuve, il s'agit dans ce cas-ci d'une épreuve subite et non d'un sacrifice volontaire. C'est là un autre aspect de sa marginalité dont il faut tenir compte dans la mesure où le dolorisme est une composante essentielle de l'histoire de la sainteté en terre chrétienne.

La notion de sacrifice qui demeurerait au centre de la doctrine liée à l'idée de sainteté s'est vite logée sous le sceau de la dépréciation de la vie des sens (plus spécifiquement par un refus de la sexualité²⁶⁹). C'est d'ailleurs en cela que le

²⁶⁸ Dans l'histoire de l'Église, mais seulement du côté de l'Église savante, l'*Annalâtrie* ne sera qu'un corollaire de la *Mariolâtrie*, puisqu'elle est basée sur la doctrine de l'Immaculée Conception de la Vierge.

²⁶⁹ Sur ce refus de la sexualité qui caractérise en profondeur la religion chrétienne, se fonde d'ailleurs toute une hiérarchie : « la première place revient aux vierges, hommes et femmes qui renoncent pour toujours à la sexualité. Ce sont les purs, les meilleurs. [...] Ceux qui refusent la sexualité obtiennent en contrepartie dans la religion chrétienne, le pouvoir » (Roberto Zapperi, *op. cit.*, p. 83). À ce propos, voir également l'étude de Georges Duby sur le modèle de société construit par le christianisme médiéval sur la base de cette distinction entre purs et impurs qui aura permis aux femmes qui renonçaient à leur féminité et à leur sexualité d'obtenir un morceau de ce pouvoir (Georges Duby, *Le Chevalier, la femme et le*

monothéisme éthique se distingue du polythéisme qui, avant de se placer dans un horizon de sens à donner à l'existence, s'incarne dans l'expérience sensible ici-bas et non dans la préparation d'un au-delà rempli de promesses. *Bonheur et longue vie* sont, comme le dit si bien Weber, au centre de la philosophie polythéiste.

Le fait que le jour d'anniversaire du saint soit le jour de sa mort (*dies natalis*) s'inscrit d'ailleurs dans ce même ordre d'idée. Or, dans la narrativité entourant le personnage de sainte Anne, il n'est pratiquement pas fait mention de sa mort²⁷⁰. Bien au contraire, c'est l'idée même d'une maternité en âge avancé qui semble avoir été au cœur de l'efficacité de son récit de vie puisque sainte Anne commencera sa carrière de thaumaturge en faveur des veuves et des femmes stériles²⁷¹.

Selon la doctrine liée au culte des saints, sainte Anne se présente donc comme une sainte essentiellement marginale : elle appartient aux récits apocryphes, elle donne naissance à un type iconographique exceptionnel qui réhabilite la chair, le jour de son anniversaire n'est aucunement lié à sa mort et son récit de vie n'offre aucun élément de sacrifice volontaire. Cette sainte marginale, à plus d'un titre, en regard de l'orthodoxie, permettra également aux femmes âgées de sortir de leur marginalité sociale²⁷². C'est là une première entreprise de récupération éthique à laquelle le travail de promotion du culte à saint Anne donnera naissance. Que certains doctes chrétiens se soient opposés à la promotion de ce culte en le qualifiant de « trop populaire » ne nous autorise pas pour autant à conclure que ce dernier est d'origine populaire. Nous verrons que le travail de

prêtre. Le mariage dans la France féodale, Paris, Hachette, 1981).

²⁷⁰ C'est là un thème iconographique très marginal qui a disparu aussi vite qu'il est apparu.

²⁷¹ Certains opposants au culte à sainte Anne verront dans cet enfantement en âge avancé un motif suffisant pour faire peser sur elle le soupçon d'une nature insatiable (J. Wirth, *op. cit.*, p. 456).

²⁷² Nous avons vu précédemment que le culte des saints, plus particulièrement le culte des reliques aura permis aux femmes et aux pauvres de sortir de leur marginalité sociale et qu'en signant la victoire définitive du culte des saints, l'objet relique se retrouvait au cœur d'une démocratisation du sacré, une véritable chance pour les exclus en terre chrétienne.

systématisation dogmatique effectué autour du personnage rend compte d'une solide entreprise de récupération doctrinale savamment orchestrée dans un objectif de christianisation à partir du thème de l'Immaculée Conception.

3.2. Sainte Anne médiatrice; une justification de l'Immaculée Conception

Les deux vieux époux, avertis chacun séparément, se rencontrent à la Porte d'or de Jérusalem et s'embrassent tendrement, « *de mutua visione et de prole promissa laetati* », dit la Légende dorée.

Cette scène est de beaucoup la plus populaire du cycle d'Anne et de Joachim parce qu'on y voyait au Moyen Âge non seulement le prélude de la *Naissance de la Vierge*, mais encore le symbole de son *Immaculée Conception*. Les théologiens enseignaient que la Vierge « conçue d'un baiser sans semence d'homme (*ex osculo concepta, sine semine viri*) » était née de ce baiser échangé devant la Porte d'Or assimilée à la Porte close de la vision d'Ézéchiel.

Ainsi interprétée, la rencontre à la Porte d'Or, coïncidant avec la Conception de la Vierge, apparaît comme le rachat du Pêché originel, la réparation de la faute d'Ève. Cet épisode acquiert par là une importance capitale dans le Mystère du Salut²⁷³.

À partir du moment où ils ont établi que l'existence de ces vieux époux (parents putatifs de Marie) appartenait à un univers symbolique historicisé par les apocryphes, les doctes chrétiens n'avaient plus qu'à éliminer cette légende parasitaire. Comment expliquer, dès lors, que la promotion de la dévotion à sainte Anne a eu raison de la censure doctrinale issue de la contre-réforme? On se rappellera que la légitimation du culte des saints et de leurs images par le concile de Trente était jointe à une exigence

²⁷³ Louis Réau, *op. cit.*, p. 159.

rigoureuse de purification de l'iconographie et de l'hagiographie²⁷⁴. La représentation du « Baiser d'Anne et Joachim » n'appartenait-elle pas à l'une de ces gravures qu'il fallait supprimer parce qu'elles véhiculaient une inexactitude historique?

En réalité la position de certains censeurs face aux « erreurs » véhiculées dans les peintures et autres publications fait souvent l'objet de concessions au goût populaire. Ainsi en est-il du censeur Molanus, que ses commentateurs présentent comme un « modéré » et un « pragmatique ». Je préfère, dit-il « laisser quelques inexactitudes sur les murs des Églises » plutôt que de provoquer des troubles chez les fidèles²⁷⁵. Molanus, s'estimant justifié par la tolérance dont l'église « donne elle-même constamment l'exemple », écrit dans sa présentation du *Traité des saintes images*:

Dans divers récits, l'Église tolère la publication de nombreux passages incertains, remplis de fables, apocryphes, et qui ne présentent aucune apparence de vérité, mais elle veille à ce qu'ils ne soient pas lus dans les églises...

C'est pourquoi, ce que l'Église tolère dans les livres, tolérons-le aussi dans les peintures que les Pères nomment à juste titre les écrits des gens simples. Cependant, les simples devront être instruits sur l'enseignement qu'ils doivent retirer des images de ce genre, et sur les limites de ce qu'elles peuvent leur apprendre. Les peintres et les sculpteurs devront être instruits eux aussi, pour éviter au moins des erreurs trop notables et trop importantes quand ils réalisent et exposent ces images²⁷⁶.

²⁷⁴ Rappelons deux dates importantes : « 1563 : le concile de Trente, en son ultime session (3 décembre), promulgue un décret sur « l'invocation, la vénération, les reliques des saints, et sur les saintes images ». Sur le fond, ce décret réaffirme, dans la ligne du concile Nicée II et en réponse aux contestations des réformés, que l'exposition et la vénération des images sont légitimes, tout en rappelant que l'honneur que leur accordent les fidèles remonte jusqu'aux personnes saintes que les images représentent. Puis il recommande aux pasteurs catholiques d'instruire les fidèles, d'abolir les abus et de n'introduire dans leurs églises aucune image inhabituelle sans en référer à l'évêque du lieu.

1570 : un théologien de la faculté de théologie de Louvain, constatant qu'il n'existe pas de recueil permettant d'identifier les abus et de désigner des modèles, publie un *Traité des saintes images* qui se propose de fournir aux responsables ecclésiastiques un manuel pour les aider à accomplir leur nouvelle tâche. Molanus y retrace l'histoire de l'iconoclasme et des déclarations conciliaires et pontificales en faveur des images (livre I); puis il examine longuement, sur des cas concrets de peintures litigieuses plutôt que de manière théorique, les principes édictés par le concile de Trente, tout en recommandant la prudence aux pasteurs (livre II); enfin, en suivant l'ordre du calendrier, il indique quelles sont les manières correctes de représenter les saints (livre III) et les mystères de foi correspondant aux fêtes (livre IV) (François Boespflug et al., « Postface », *Traité des saintes images, op. cit.*).

²⁷⁵ Molanus: *Traité des saintes images, op. cit.*, p. 205.

²⁷⁶ *Ibid.*

Tout nous porte à croire que la large diffusion du célèbre baiser d'Anne et Joachim fait partie de cet exercice de tolérance devant ce que l'Église ne peut empêcher. Certes, la perdurance du légendaire peut bien être perçue comme une preuve de contamination du savant par le populaire mais il ne faudrait pas négliger de parler du prodigieux travail de récupération effectué par la doctrine de l'Église à ce sujet.

Les méthodes les plus efficaces d'instruction chrétienne étant désormais le sermon et le catéchisme, celles-ci devaient être extrêmement simples pour convenir à des fidèles sans formation, d'où le recours à des récits imagés de la vie des saints. Or, puisque le célèbre « Baiser sous la Porte Dorée » semble appartenir à ces « quelques inexactitudes » dont le retrait aurait provoqué des « troubles chez les fidèles », il ne restait plus qu'à mettre la tradition au service de la systématisation dogmatique. C'est sans doute ainsi qu'à défaut de canonicité, ce « Baiser des vieux époux » tiendra lieu de justification de l'Immaculée Conception de Marie. Il n'en fallait pas plus pour rendre légitime le statut de sainte Anne comme médiatrice, au même titre que Marie, sa fille. On pourrait même parler ici d'un triple adoucissement du monothéisme, la filiation se faisant de sainte Anne à Marie et de Marie à Jésus. Cette triple filiation par aïeules interposées est d'ailleurs abondamment représentée au sein de l'iconographie se rapportant à sainte Anne sous le titre de *Sainte Anne Trinitaire*. Jusqu'à aujourd'hui, en effet, les auteurs qualifient de *Sainte Anne Trinitaire* toutes les figures représentant Anne, la Vierge et l'Enfant²⁷⁷. Il faudra cependant « différencier une œuvre dont sainte Anne est la figure principale d'une autre, accordant une importance égale à la mère et à

²⁷⁷ Le type iconographique appelé *Sainte Anne Trinitaire* ou *Sainte Anne, la Vierge et l'Enfant* qui groupe toujours trois générations, la grand-mère, la mère et l'enfant, a rencontré la plus grande faveur en Allemagne, « à ce point que le terme d'*Anna Seldritt* (sainte Anne à trois, en tiers, trinitaire) est couramment employé dans les autres langues pour désigner brièvement ce groupe » (Réau, *op. cit.*, p. 146).

la fille, pour mieux mettre en valeur l'Enfant »²⁷⁸. L'évolution du thème iconographique de *Sainte Anne Trinitaire* nous permet effectivement d'assister au long processus de recentrement autour de la figure de Jésus dans l'histoire de l'Église. Bien qu'au tout début, sainte Anne constitue la figure centrale du tableau, (on la voit, assise ou debout tenant la Vierge et l'Enfant) le personnage de sainte Anne s'estompera peu à peu pour laisser la place à son petit- fils.

Autrement dit, bien qu'elle ne soit pas reconnue canoniquement et qu'elle constitue un phénomène littéraire marginal dans le champ du savoir théologico-religieux, sainte Anne est parfaitement intégrée à l'Église chrétienne dans sa version catholique. Et pour cause, elle joue un rôle de premier plan par la place qu'elle assume au sein de la sainte Famille. En servant de justification à *l'Immaculée Conception*, sainte Anne, la médiatrice, deviendra par le fait même une actrice privilégiée du travail de recentrement effectué autour de la personne du Christ.²⁷⁹ Tel est le travail de récupération à l'œuvre au sein d'une fraction de l'Église qui toutefois ne réussira pas à rallier l'ensemble des théologiens.

Aussi controversé que l'iconographie dont il est issu le thème de l'Immaculée Conception ne sera plus représenté par *le baiser d'Anne et Joachim* mais plutôt par celui de *la descente de la Vierge Immaculée sur terre*.

Vers la fin du Moyen Âge, apparaît une représentation toute nouvelle de ce thème.

²⁷⁸ Pantxika Beguerie, *op. cit.*, p. 52.

²⁷⁹ C'est la fonction médiatrice du saint qu'il s'agissait de remettre sans cesse à jour sans quoi l'adaptation aux attentes des masses se serait résumée à une contamination consommée de la culture savante par la culture folklorique. Il va sans dire que ce travail de recentrement sur la personne du Christ visant à positionner le saint dans son rôle de simple médiateur demeure toutefois un simple lieu de discours. Il nous reste à vérifier, dans la pratique, la place qui est faite à sainte Anne dans la psyché des fidèles. On se rappellera que le savoir se situe bien loin derrière le savoir-faire qui, lui, est plus près de la culture populaire.

La Vierge Immaculée, envoyée du ciel par Dieu qui l'a élue pour œuvre de Rédemption, descend sur la terre. Debout sur un croissant de lune, couronnée d'étoiles, elle étend les bras comme les *Orantes* des Catacombes ou joint les mains sur sa poitrine.

Pour la distinguer de la Vierge ascendante de l'Assomption, on la représente *les yeux baissés vers la terre* tandis que l'Assunta a *les yeux levés au ciel* où le Christ l'attend²⁸⁰.

Sans abuser de cette analogie, il est intéressant de constater que le thème de *l'Immaculée*, lié à sainte Anne, se donne à voir *de haut en bas* alors que celui de *l'Assomption*, lié plus spécifiquement à la Vierge Marie, tend vers le *haut*.

Louis Réau qui a étudié l'évolution du thème de *l'Assomption* fait remarquer par ailleurs que les thèmes de *l'Immaculée Conception* et de *l'Assomption* vont peu à peu se confondre par une contamination réciproque.

Bien que l'Assomption représente la Montée de la Vierge vers le ciel et l'Immaculée Conception sa Descente vers la terre, une contamination devait se produire inévitablement entre ces deux thèmes. Sous l'influence des Litanies de Lorette, la Vierge de l'Assomption est généralement figurée debout sur un croissant de lune, le front ceint de douze étoiles, comme la femme de l'Apocalypse. *L'assunta* tend ainsi à se confondre avec *l'immacula*²⁸¹.

On ne saurait trop s'étonner d'un tel syncrétisme puisque le dogme de *l'Assomption* constituait un développement logique au dogme de *l'Immaculée Conception*²⁸². En effet, en étant exemptée du péché originel, Marie allait être

²⁸⁰ Louis Réau, *op. cit.*, p. 79. Par ailleurs, dans son étude sur l'évolution du thème de *l'Assomption*, Louis Réau explique que le terme « Assomption » est significatif en ce qu'il s'oppose à *Ascension* comme le passif à l'actif : « C'est dire que la Vierge ne monte pas au ciel, comme le Christ, par ses propres moyens, mais qu'elle est enlevée au Paradis sur les ailes des anges » (Louis Réau, *op. cit.*, p. 616).

²⁸¹ Louis Réau, *op. cit.*, p. 617.

²⁸² Restent à définir les dogmes de l'Assomption et de l'Immaculée Conception. Car, même s'ils ont fait l'objet de fête pendant longtemps; ils n'ont été promulgués par l'Église qu'à l'époque moderne, soit en 1950 pour l'Assomption et en 1854 pour l'Immaculée Conception. Si cette dernière s'est heurtée à l'objection de certains Pères de l'Église, l'Assomption, c'est-à-dire l'envol du corps et de l'âme de Marie vers le ciel, appartient également à ce qui relève d'une concession de la part de l'Église. Comme le souligne Christian Markarian : « Dans le grand mystère marial, la théologie n'est qu'un élément parmi d'autres. À plusieurs reprises, on l'a vu, la vénération pour la Vierge Marie est allée plus vite et plus loin que ne le souhaitait l'Église. Au point de l'embarrasser. À d'autres occasions, la papauté s'est appuyée sur Marie pour asseoir son autorité temporelle. En 1854, en publiant le dogme de l'Immaculée Conception, Pie IX pense en terme de pouvoir: il lui faut relancer la foi populaire à l'heure où l'Europe s'enflamme pour les idéaux républicains. En 1870, c'est sous les auspices de la Vierge Marie qu'il faut proclamer le dogme de l'infaillibilité pontificale. Désormais, il n'y a plus de pape sans Marie, et Marie,

automatiquement exemptée de la putréfaction de la tombe. C'est l'hypothèse de Marina Warner qui estime qu'il est clair qu'en exemptant Marie du péché originel, *l'Immaculée Conception place la Vierge* hors de la condition humaine.

Et si la perfection de Marie se définit en terme de dépassement des lois naturelles de la génération et de la mort, cette notion de perfection nie la bonté du monde créé et du corps humain, et postule une autre destinée parfaite où de telles conditions n'ont pas cours. Cette théorie est dualistique et la Vierge Marie devient un instrument et un symbole de ce dualisme²⁸³.

Ce dualisme auquel Marina Warner fait référence nous renvoie à cette double attitude que la religion chrétienne a toujours affichée envers le corps; il s'agit plus particulièrement de deux courants de pensée qui se sont opposés pendant des siècles au sein de la doctrine catholique : le courant charnel et le courant ascétique²⁸⁴.

D'un côté, il y a le courant, de Paul de Tarse au pape Innocent III [...] Mais de l'autre existe un courant de défense du corps, hors de l'Église officielle. Ils sont inspirés par les prophéties, l'ère de l'amour, par le Saint-Esprit. Il y avait les petits frères, Fratecelli, les Saccati, revêtus d'un sac, les Boscarioli, vivant dans les buissons de la campagne, les spirituels de Pierre Jean Olivi, etc. François Bernadone, en 1207, traduit par son père Pietro, le riche marchand drapier d'Assise, devant le tribunal de l'évêque, se déshabille complètement et rend tous ses habits à son père. Son esprit lyrique anime toute la nature, et il parle de *Notre frère, le corps*. En 1224, il écrit le cantique du Soleil (ou des créatures) : « Loué sois-tu Seigneur, pour votre frère messire le soleil, pour sœur lune et pour les étoiles, pour frère vent, pour sœur eau, pour frère feu, pour sœur notre mère la terre [...] »²⁸⁵.

Que les franciscains se soient illustrés parmi les plus zélés défenseurs du culte à sainte Anne n'étonne guère; appartenant à cette spiritualité du « très-bas », la figure de

par la ferveur que suscite son culte, confère en quelque sorte ses pouvoirs aux papes » (Christian Markarian, *Actualités religieuses dans le monde*, 16-12-96, p. 27).

²⁸³ Marina Warner, *Seule entre toutes les femmes, mythe et culte de la Vierge Marie*, Paris, Rivages, 1989, p. 100. Par ailleurs, Warner ne semble pas tenir compte du long siècle qui sépare la proclamation de ces deux dogmes liés à la perfection virgine de Marie.

²⁸⁴ Le courant ascétique perceptible dans les représentations iconographiques affiche une somatophobie (cette haine du corps nommée angélisme, chez Pascal) qui s'accompagne d'une valorisation de la souffrance par la multiplication des seules représentations du Christ souffrant, émacié, étique... sauveur du monde, archétype du retrait de la vie des sens inhérent au monothéisme savant. C'est sans doute dans cette foulée que l'on assiste à la disparition progressive du célèbre *Baiser sous la Porte Dorée* au profit du thème de *l'Immaculée Conception*, décorporéisant ainsi la parenté de Marie à l'image de ce mouvement de censure entourant la corporéité dans l'histoire de l'art chrétien (voir à ce propos une étude de Michel Despland, *Christianisme, dossier corps*, Paris, 1987, Cerf, 139 p).

²⁸⁵ Alphonse Dupront, *Du sacré; croisades et pèlerinages*, Paris, NRF Gallimard, 1987, p. 156.

François d'Assise s'apparente à celle de sainte Anne en ce qu'ils partagent tous les deux un profil douloureusement humain tributaire de leur « incarnation » ici-bas²⁸⁶.

La proclamation du dogme de *l'Immaculée Conception de la Vierge Marie*, le 8 décembre 1854, assure la disparition d'un certain rapport au vivant, une sorte de « harakiri » théologique par la fusion des deux courants, charnel et ascétique, au profit de ce dernier.

La bulle de Pie IX, *Ineffabilis deus*, en faisait un dogme, un article de foi pour tous ceux qui reconnaissent l'autorité de Rome. Par là même Pie IX rendait impossible d'interpréter l'Incarnation du Christ comme sa pleine acceptation de la condition humaine. Non seulement le Christ était exceptionnel, mais sa mère, son seul parent naturel l'était aussi²⁸⁷.

La Vierge Marie allait donc devenir officiellement la créature « la plus parfaite » après Jésus-Christ. Parfaite, trop parfaite, *l'Immaculée Conception* semble cependant davantage une affaire d'acceptation ou de rejet de l'Église qu'une question de dévotion proprement dite²⁸⁸.

La proclamation du dogme de *l'Immaculée Conception* est un événement qui a contribué à exacerber les controverses autour du personnage de sainte Anne. Quand Pie IX proclama le dogme de *l'Immaculée Conception*, il mettait un terme à un débat dont les protagonistes n'étaient plus seulement représentés par les catholiques d'un côté et les protestants de l'autre, mais à une lutte entre dominicains et franciscains assimilée dans

²⁸⁶ On ne saurait taire ici les propos de Marina Warner sur l'incarnation du Christ comme « affirmation positive et joyeuse au projet de l'humanité », encore que la « virginité de Marie » et la « conception surnaturelle du Christ, l'eût ébranlée » (Warner, *op. cit.*, p. 218).

²⁸⁷ *Ibidem*.

²⁸⁸ Joan Arnold, « Marie Mère de Dieu et des femmes; étude d'une suite d'image », *Concilium* III, 1976, p. 5. Il importe de souligner ici, pour une meilleure intelligence des enjeux liés de la complémentarité des cultes à Marie et à saint Anne, que les plus virulents opposants au dogme de l'Immaculée Conception sont parmi les plus grands chantres de Marie sous l'influence desquels s'est développé le culte marial.

l'historiographie à une lutte entre le savant et le populaire; les franciscains étant considérés comme « moins intellectuels et plus proches du sentiment populaire »²⁸⁹.

Mieux connue sous la dénomination de la querelle entre *maculistes* et *immaculistes*, la première controverse à propos de l'Immaculée Conception surgit dans le midi de la France vers 1150 quand Bernard de Clairvaux, outragé :

tonna contre les chanoines de Lyon qui se proposaient d'instituer dans leur diocèse la fête de l'Immaculée Conception à la date du 8 décembre. « Prétendez-vous que le Saint Esprit ait participé au péché de la concupiscence? » [...] Aux yeux de saint Bernard, célébrer les conceptions de Marie par sainte Anne équivalait à adorer la copulation de ses géniteurs²⁹⁰.

Tout se joue chez les maculistes, ces opposants à la croyance en l'Immaculée Conception comme si la légitimité de Marie n'avait d'égale que la marginalité de sa mère.

Pourtant la commémoration de l'Immaculée Conception risquait de faire disparaître la dévotion à sainte Anne proprement dite puisque la systématisation dogmatique allait faire de sainte Anne une simple justification à *l'Immaculée Conception de Marie*. Le travail de recentrement autour de la seule figure de Marie médiatrice possédait l'avantage d'appartenir à l'univers canonique. Bien que la théologie mariale se soit largement inspirée des récits apocryphes,²⁹¹ il n'en demeure pas moins que le personnage de Marie, mère de Jésus, appartient véritablement aux Saintes

²⁸⁹ À la pinacothèque du Vatican, un diptyque de Trecento offre une rare représentation picturale du conflit. Sur un panneau, la Vierge apparaît devant deux hommes et interrompt leur lutte sanglante; sur l'autre, un franciscain sort indemne d'une épreuve par le feu devant les dominicains confondus et d'autres sceptiques (Marina Warner, *op. cit.*, p. 223).

²⁹⁰ Marina Warner, *op. cit.*, p. 221.

²⁹¹ France Quéré dans son étude sur les récits apocryphes souligne que ces derniers « quoi qu'on dise » ont façonné l'essentiel de la piété mariale : « C'est chez eux, non dans l'Évangile que l'on trouve, entre autres détails estimables, le bœuf et l'âne, la grotte de la nativité, la couronne des mages, un semis de noms propres jetés sur l'anonymat évangélique » (France Quéré, *op. cit.*, p. 13).

Écritures.²⁹² Il n'en est pas de même de sainte Anne et de tous les saints qui ont fait l'objet de multiples controverses, inévitables, dans un contexte monothéiste.

Nous n'invoquons pas en la même manière Dieu et les saints, dit le *Catéchisme du concile de Trente*, car nous prions Dieu afin qu'il nous donne lui-même les biens et qu'il nous délivre des maux, mais nous demandons aux saints, parce qu'ils ont du crédit auprès de Dieu, qu'ils nous obtiennent les choses dont nous avons besoin²⁹³.

Le but ultime des autorités cléricales était certes d'imposer aux fidèles une dévotion théocentrique mais il s'agit là d'un travail de longue haleine s'échelonnant sur plusieurs siècles qui se cristallisera finalement autour de la figure de Marie, Mère de l'Église²⁹⁴. Malgré cet effort de rationalisation autour de la figure de Marie, *l'Immaculée Conception* proclamée par les élites religieuses n'entraînera jamais de dévotion significative. La dévotion à sainte Anne par contre appartient réellement à l'univers de la foi des simples et non à la systématisation dogmatique²⁹⁵. Dès lors le culte à sainte Anne doit être recherché dans les liens qu'entretiennent les fidèles avec la sainte et non dans la vérité doctrinale, pour peu que l'on admette que la foi est dans le lien et non dans le dogme²⁹⁶.

²⁹² Marie fut proclamée, « Mère de Dieu », de façon indirecte lors du concile d'Ephèse (431). Il est alors nécessaire de préciser la doctrine, car Marie fait son entrée dans les célébrations liturgiques de façon incontrôlée : « En Orient, elle est associée à la célébration des martyrs, le 15 août, avant qu'on ne fasse de cette date celle de son Assomption (ou Dormition, dans la terminologie grecque). La nativité de la Vierge est fixée par les Byzantins au 8 septembre dès le VI^e siècle, sa conception au 8 décembre : un calendrier directement inspiré du Protévangile de Jacques (...) que l'Occident va importer. Seule l'Annonciation (25 mars) découle d'une fête réellement christologique. Quant au mois de mai, le mois de Marie, il est ni plus ni moins emprunté au culte de la déesse Artémis d'Ephèse ». (Christian Markarian, « L'Enigme mariale », *Actualité religieuse dans le monde*, 15 décembre, 1996, p. 27).

²⁹³ P. Saintyves; *op. cit.*, p. 13. (Voir M. L'abbé Gagey, *Catéchisme du concile de Trente*, deuxième partie, Paris, 1905, p. 358-359.)

²⁹⁴ C'est Paul VI qui réussira à faire adopter le titre de Marie comme Mère de l'Église.

²⁹⁵ Dans une étude portant sur « *les fêtes de la conception de sainte Anne* », André Wilmart conclut que la fête de sainte Anne fut célébrée pour elle-même et qu'en de nombreuses églises de France, il faut attendre le XIV^e, sinon le XV^e siècle pour voir la conception à sa place liturgique dans les missels. « La conception de Notre-Dame n'est pas le thème précis de l'office. C'est sainte Anne qui est célébrée pour elle-même, à cause de son rôle magnifique dans le plan de l'économie chrétienne » (André Wilmart, *Sur les fêtes de la conception de sainte Anne*, Ephemerides Liturgicae, 1928, p. 268).

²⁹⁶ Marina Warner parle de la doctrine de l'Immaculée Conception comme d'un hybride mariologique qui demeure l'affaire de théologiens : « En 1854, la majorité des catholiques avait accepté paisiblement la

La relation des fidèles à sainte Anne est d'abord perceptible dans l'iconographie, ce livre des illettrés (pour reprendre l'expression de Grégoire le Grand) et dans les multiples patronages de la sainte. C'est ce que nous tenterons de cartographier dans la troisième partie de ce chapitre réservé à sainte Anne. Ce parcours iconographique nous plongera au cœur des querelles intra-ecclesiales qui ont présidé à l'évolution des représentations de sainte Anne permettant aux gens du peuple de « lire en regardant sur les murs ».

3.3. Sainte Anne : une vieille magicienne

C'est une vraie jouissance de parcourir, enchâssées dans l'histoire de leur littérature, les représentations figurées qui, dans l'infinie variété des formes et des styles, à travers les imageries tour à tour les plus réalistes et les plus idéalistes, reprennent et répètent sans nous lasser ce thème de la formation de Marie par Anne, depuis la mise au monde (innombrables sont ici les tableaux) jusqu'à la protection effacée de la maman de Jésus par l'aïeule vieillie. Le plus sévère théologien ne peut résister à cette expression universelle du sentiment chrétien, dont la très juste intuition présume que le premier épanouissement des grâces de Dieu consacre et sanctifie les liens de la nature, pour les exploiter à son service. N'est-ce pas vraiment un « lieu théologique », et le plus attrayant certes, que ce témoignage unanime de l'art -- littérature, peinture, sculpture -- où reposent successivement les icônes hiératiques de Byzance, les statues gothiques de nos cathédrales médiévales, les matrones plantureuses de la Renaissance, les gravures de Dürer, et les infantes de Murillo?²⁹⁷

doctrine de l'Immaculée Conception. Le phénomène est néanmoins intéressant car la plupart d'entre eux n'avaient, et n'ont encore, que la plus vague idée de sa signification. *L'Immaculée Conception* implique la perfection et la pureté de la Vierge; seuls les catholiques dotés d'un goût pour la théologie comprennent que ce dogme définit l'exemption du péché originel ». (Marina Warner, *op. cit.*, p. 219).

²⁹⁷ G. Albert, A. Guillemette, J.M. Parent, *La légende des trois mariages de sainte Anne, Études d'histoire littéraire et doctrinale du XIII^e siècle*. Institut d'études médiévales d'Ottawa, Paris, Vrin, 1932, p. 168.

Le culte à sainte Anne fait figure d'exception en ce qu'il est le culte chrétien qui, plus que tout autre, fut porté par l'iconographie et l'adoration des images. Les multiples représentations visuelles qui ont illustré l'histoire de la vie de sainte Anne constituent effectivement un « lieu théologique » incontournable pour l'historien qui veut saisir l'ampleur de son rayonnement. Les liens que les fidèles entretiennent avec la sainte passent inévitablement par l'image; qu'il s'agisse de son patronage auprès des femmes âgées et des veuves ou de sa fonction d'éducatrice et de modèle de mère, c'est le support visuel qui s'impose comme lieu de passage exemplaire de la culture savante à la culture populaire.

Lorsque l'on s'aventure dans l'univers de l'iconographie, nous sommes vite confrontés à des portraits pour le moins inusités de sainte Anne. Bien que le thème du célèbre *Baiser sous la Porte Dorée* ait disparu au profit du thème de *l'Immaculée Conception*, ce type iconographique n'épuise en rien les nombreuses autres représentations de la sainte.

Nous la retrouvons au centre d'une grande lignée d'aïeules jusque-là inédite; cette lignée dite « de Madame sainte Anne » sort tout droit du légendaire. Mais qui dit légendaire ne dit pas nécessairement récit de facture populaire. Bien au contraire, ce type iconographique, mieux connu sous le nom de la *sainte Parenté*, nous permet de prendre une distance avec un certain nombre de lieux communs de l'historiographie religieuse se rapportant à la notion de religion populaire. Avant d'être une sainte populaire, sainte Anne a fait l'objet d'un encadrement clérical qui a contribué à la populariser. La légitimité de sainte Anne, nous l'avons déjà souligné, était d'abord fondée sur « son ancienneté ». Or, l'idée d'ancienneté nous renvoie historiquement à ce qu'il est convenu d'appeler la « lignée » en référence à la généalogie d'un personnage

donné. La curiosité iconographique nommée « *La sainte Parenté* » met en scène une lignée issue des « *Trois mariages de sainte Anne* ». Celle-ci fait l'objet d'une appréciation de la part du censeur Molanus qui est témoin de la grande popularité de ce type iconographique :

C'est pourquoi, chez les personnes compétentes, on ne tient pas pour absolument évident et certain qu'Anne aurait eu deux maris, et pour encore moins certain qu'elle en aurait eu trois, et trois filles d'eux. Or, comme il n'y a aucun intérêt à ce que les personnes compétentes mélangent dans les peintures le certain à l'incertain, il leur suffira de représenter, s'il leur plaît, la bienheureuse Anne avec sa fille et le Sauveur, et, si elles le veulent, avec Joachim et Joseph. Quant au reste, qu'elles le tolèrent dans les images que le peuple expose et celles qu'il exposera, aussi longtemps que l'autorité légitime ne le désapprouvera pas²⁹⁸.

En réalité, la popularité de ce thème iconographique n'aura eu d'égale que la querelle qui l'entoure, mieux connue sous le nom de « *Querelle de sainte Anne* » qui dura du XIV^e au XVII^e siècle. C'est dire que les controverses entourant la non-canonie de la sainte dépassent largement son appartenance aux récits apocryphes. La « *Querelle de sainte Anne* » est plus spécifiquement liée à deux thèmes porteurs, il va sans dire, de réalités pour le moins contradictoires; d'une part, son « *Immaculée Conception* » et d'autre part, son « *Triple Mariage* ». Ce sont précisément les opposants à la thèse de l'*Immaculée Conception* (les maculistes) qui ont contribué à faire éclater la querelle entourant cette légende fort répandue du « *Triple mariage de sainte Anne* ». Cette légende, datant du XI^e siècle, met en scène trois « *Maries* » qui correspondent aux trois filles qu'Anne aurait eues de trois maris différents²⁹⁹. Leurs pères furent respectivement, Joachim, Cléophas et Salomé; ces trois « *Maries* » se seraient mariées avec Joseph,

²⁹⁸ Molanus, *op. cit.*, p. 413-414.

²⁹⁹ On peut se demander s'il s'agit d'un autre calque des *Saintes Écritures* puisque le Nouveau Testament fait mention de trois « *Maries* » : Marie-Madeleine, Marie-Cléophas (ou Jacobi) et Marie-Salomé qui se rendirent le jour de la résurrection au tombeau du Christ; on les appelle aussi « *Myrophores* parce qu'elles apportaient des parfums » (Louis Réau, *op. cit.*, p. 492).

Alphée et Zébédée; la première conçut Jésus-Christ, la seconde Jacques le Mineur, Joseph le Juste et Jude avec Simon et la troisième eut pour fils Jacques le Majeur et Jean³⁰⁰.

Certains médiévistes prétendent toutefois que « *La légende des trois mariages* » s'enracine dans l'*Évangile du Pseudo-Matthieu* et que sa trace peut être suivie à travers tout le Moyen Âge, à partir d'Haymon d'Abbrerstadt (+853) et de toute une série d'auteurs par ailleurs hautement crédibles, tels Hughes de Saint-Victor et Albert le Grand.³⁰¹ On estime par ailleurs, que cette légende fut d'abord « inspirée par le naïf désir de grouper “ en une seule famille ” les personnages de l'entourage de la Vierge et de Jésus dans les Évangiles, » et de rendre raison en même temps de l'expression évangélique un peu surprenante pour les oreilles occidentales : « *les frères de Jésus* »³⁰².

³⁰⁰ L'origine de cette légende généalogique est inconnue. Les évangiles apocryphes et l'Église d'Orient ignorent le triple mariage d'Anne. Cette histoire figure dans la *Légende Dorée* de Jacques de Voragine qui l'ajoute au récit de la *Vie de sainte Anne*, d'après le texte de l'*Évangile de la Nativité de Marie*. Il est bien certain que cette nouvelle légende présente des contradictions avec celle relatée par les Apocryphes. *La Rencontre de la Porte Dorée* et la *Conception de Marie*, presque miraculeuse, après la longue stérilité d'Anne, ne concordait pas avec ces mariages postérieurs (Dominique Costa, *Sainte Anne, catalogue d'une exposition qui se tenait du 15 octobre au 15 décembre 1966*, Nantes, Musée Dobrée, p. 24).

³⁰¹ G. Albert, A. Guillemette et S.M. Parent, *op. cit.*, p. 167-168.

³⁰² *Idem*, p. 165. Il faut bien admettre que l'expression biblique « *frères de Jésus* » en est une qui porte à confusion puisque selon la doctrine catholique Marie est restée vierge. Il importe de citer les quelques propositions de l'exégète Raymond E. Brown à ce sujet : « S'il y a une raison de soupçonner que ce n'étaient pas des frères et sœurs de sang (et seulement dans ce cas), on peut se reporter à la terminologie sémitique qui pourrait être sous-jacente au texte grec. D'un côté, si le grec a bien des termes pour « cousin », « beau-frère », « demi-frère », etc., les mots de cette langue employés dans les évangiles peuvent avoir subi l'influence des allusions à la famille de Jésus, exprimées en araméen ou en hébreu par les premiers chrétiens. À la différence du grec, ces langues sémitiques n'avaient pas à l'époque de Jésus un vocabulaire précis pour un large éventail de relations familiales. Elles reflétaient un arrière-plan tribal dans lequel les membres d'un même groupe ethnique, d'un même clan, d'une même famille, étaient considérés comme frères et sœurs quel que soit leur lien familial précis. Un exemple classique en est l'emploi de « frères » en Genèse 13, 8 pour désigner les relations entre Lot et Abraham, alors que Lot était plus précisément le neveu d'Abraham. En s'appuyant sur ce fait, on peut dire que les hommes et les femmes qui sont appelés les « frères et sœurs » de Jésus le sont en fonction d'une vague terminologie sémitique « tribale » et seraient en fait des parents plus éloignés -- il ne s'agirait donc pas des enfants de Marie. Je répète qu'on ne chercherait pas de ce côté si l'on n'avait d'autres indices qu'il ne s'agissait pas de frères et sœurs de sang » (Raymond E. Brown, *101 questions sur la Bible*, Paris, Montréal, Fides/Cerf, 1993, p. 143).

Le type iconographique de la *sainte Parenté* qui servait de support à la légende du *Triple mariage de sainte Anne* allait disparaître en même temps que la légende³⁰³. On pouvait y dénombrer dix-sept personnages avec cette particularité mentionnée par les historiens d'art : « la préséance des femmes sur les hommes »³⁰⁴.

Sainte Anne occupe généralement la place d'honneur, elle est assise sur une vaste chaire avec, à ses côtés, sa fille aînée Marie, généralement représentée sous les traits d'une jeune femme comme ses sœurs, mère de Jésus tenant son enfant. Marie-Cléophas et Marie-Salomé sont assises sur un banc demi-circulaire tenant dans leurs bras leurs enfants les plus jeunes et regardant les plus grands jouer à leurs pieds.³⁰⁵

Il s'agissait là d'un thème difficilement récupérable par l'Église dans son travail de rationalisation autour de la figure de « *l'unique Marie* ». Si les opposants à *l'Immaculée Conception* ont perdu la bataille, ils ont toutefois pu se réjouir de la disparition du thème du *Triple mariage de sainte Anne*. Dans la foulée de tout ce travail de légendaire de la mère de Marie, les spéculations sur la « *Lignée de Madame sainte-Anne* » se sont compliquées pour venir enrichir le tableau des aïeules de Jésus. Le cycle débute parfois par l'histoire de la mère de sainte Anne, Émérentienne, qui, après avoir

³⁰³ Tous deux ont été condamnés par le concile de Trente mais sainte Anne par contre fut sauvée.

³⁰⁴ Dominique Costa, *op. cit.*, p. 24.

³⁰⁵ Pantxika Beguerie explique que c'est précisément « l'opposition entre les stations assises et debout » qui accentue la préséance des femmes sur les hommes (Pantxika Beguerie, *Sainte Anne trinitaire, une oeuvre de l'atelier du Maître de Rabenden*, Catalogue de l'exposition du Musée d'Unterlinden, Colmar, du 20 octobre 1990 au 20 janvier 1991, p. 52).

rejeté six prétendants, épouse Stolannus de la race de David³⁰⁶. Cette légende supplémentaire qui a été forgée au XV^e siècle par les Carmes vient effectivement compliquer la généalogie se rattachant à Jésus³⁰⁷.

Il suffit pour s'en convaincre de consulter le tableau explicatif de la *sainte Parenté* constitué à partir de ces légendes qualifiées de parasites par ses opposants.

Celui qui a le plus largement contribué à répandre ces légendes est l'un des premiers grands promoteurs du culte à sainte Anne : l'humaniste allemand Trithème. C'est de l'abbé Trithème que vient la justification, voire même la légitimation du culte à sainte Anne au nom de son ancienneté; c'est lui qui a écrit le premier traité en l'honneur de sainte Anne. Il publia à Mayence en 1494 : *De laudibus sanctissimae matris Annae tractatus*³⁰⁸. Il faudra attendre deux autres siècles avant de pouvoir bénéficier d'une

³⁰⁶ Nous retrouvons, dans de très rares traités sur la vie de sainte Anne, des informations concernant sa mère. C'est la version de Kleinschmidt qui semble être à l'origine des récits des autres commentateurs toutefois moins bavards sur le sujet. Il est intéressant de noter que ce récit met en scène également un vieillard stérile, une sorte de préfiguration de Joachim, voire même de Joseph! La légende rapporte que la mère de sainte Anne était une « juive fille pieuse » appartenant à la race de David. Elle s'appelait Emerentiana (Emerentienne) et venait de Sephon, une ville située non loin de Nazareth. Ses parents l'auraient donnée en mariage à Stolanus à l'âge de 18 ans et un vieillard de cent trois ans lui aurait prédit qu'elle était destinée à donner naissance à une femme illustre de laquelle sortirait la Vierge Immaculée, mère du messie futur. Ainsi, il est intéressant de noter que l'annonce de la naissance d'Anne est indissociable de celle de sa fille. Tout comme Joachim, Stolanus qui était également gardien de troupeaux, aurait eu une révélation alors qu'il était âgé de soixante et onze ans et ne possédait pas encore d'enfant. Une voix aurait signifié à Stolanus qu'en guise de preuve de la promesse reçue d'un enfant à venir, lui et Emerentiana trouveront dans leur chambre à coucher, à la tête de leur lit, quatre lettres d'or : ANNA. La légende rapporte également que sainte Anne serait venue au monde un mardi. Le mardi est encore connu aujourd'hui comme étant la journée réservée à sainte Anne (Kleinschmidt, *op. cit.*, p. 6 à 26).

³⁰⁷ Marina Warner propose une interprétation « immaculiste » de la genèse de cette généalogie: « La Conception virginale du Christ commença à se répercuter sur les ancêtres de la Vierge en une infinie régression. Les parents de sainte Anne, Stollanus et Esmeria, furent également l'objet de divins prodiges. On prétendit qu'Esmeria était entrée chez les carmélites, mais qu'à la suite d'une vision, ses consœurs comprenant qu'elle allait être l'aïeule du Sauveur, la poussèrent à quitter la vie monastique et à se marier. Après cinq maris, chacun frappé par le jaloux et menaçant Satan, Esmeria réussit son union avec Stollanus et conçut sainte Anne. (Esmeria est parfois nommé Emerentia). Cette bizarre ascendance fut révélée par Colette Boilet (+1447) la fille d'un charpentier de Corbie en Picardie. Après avoir tenté en vain d'entrer chez les béguines, elle était devenue supérieure d'une aile féminine de l'ordre franciscain, les clarisses, qu'elle réforma et étendit en France, en Savoie, en Germanie et en Flandres, régions où le culte de l'Immaculée Conception était le mieux implanté » (Maria Warner, *op. cit.*, p. 232).

³⁰⁸ Louis Réau, *op. cit.*, p. 92.

œuvre plus sérieuse avec l'arrivée des Bollandistes qui tentèrent de replacer la vie de sainte Anne dans une perspective plus historique (à défaut d'être canonique) pour excuser les excès liés à ses légendes. Cette reconnaissance de sainte Anne par les Bollandistes témoigne au moins d'une vérité « psychologique » : c'est la vie même qui impose ses besoins à travers le recours à cette figure féminine d'aïeule du Christ³⁰⁹.

La dévotion à sainte Anne constitue un lieu de controverses exemplaires qui permet d'illustrer plus d'une forme de débat entre religion savante et religion populaire en terre chrétienne. D'ailleurs, l'étude plus approfondie du culte organisé qui encadre la dévotion à sainte Anne nous permettra dans un second temps, de démontrer la fragilité de ces concepts. Bien que les querelles entourant le culte à sainte Anne ne soient pas étrangères à la dialectique du savant et du populaire, on ne saurait réduire l'histoire du développement de ce culte à cette thématique historiographique.

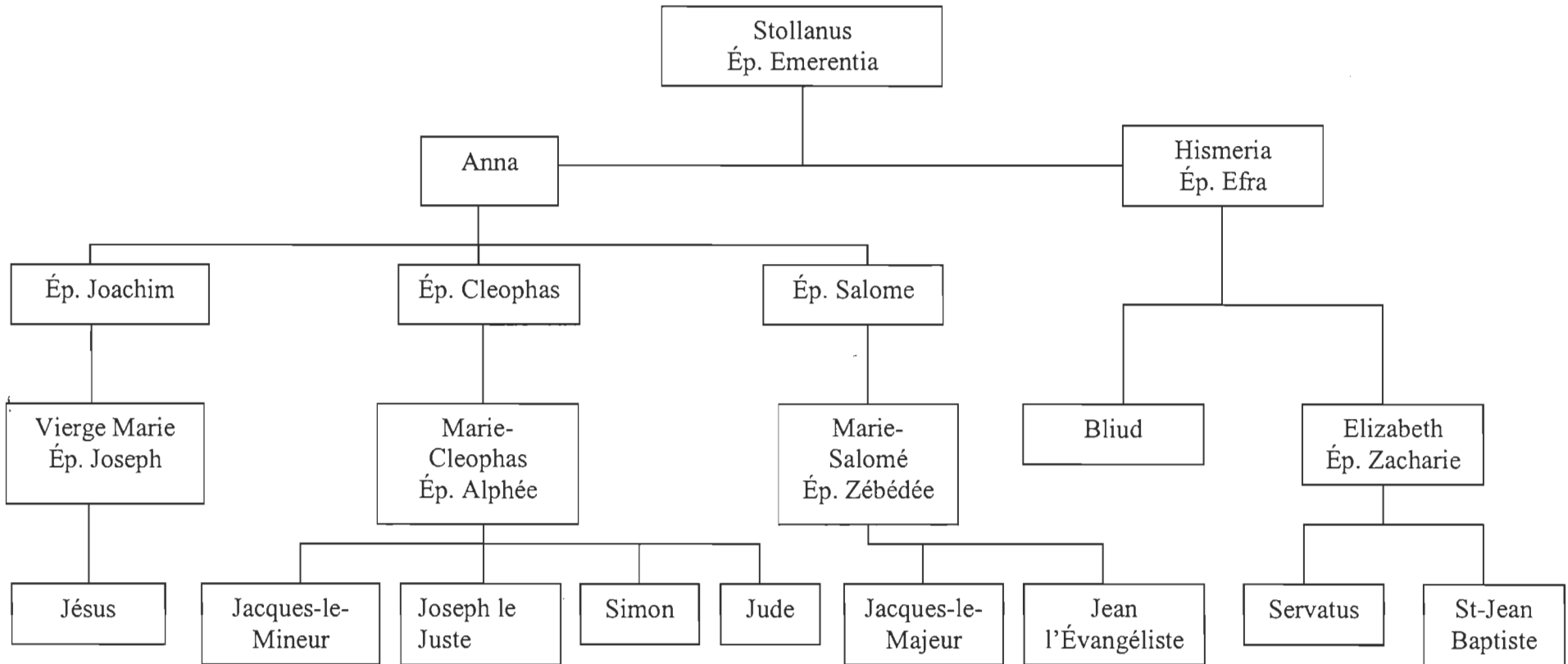
Contrairement aux légendes, les phénomènes observables mettent en scène non pas des laïcs, non pas le « peuple », mais le clergé régulier; bénédictins, chartreux, franciscains. Ce sont eux qui écrivent les légendes et les traités, qui organisent le culte et surtout, en tirent profit. Trithème, lui-même bénédictin, nous dit que les séculiers s'opposent à cette dévotion qui fait désertier les églises paroissiales au profit des couvents et constitue donc un détournement de ressources. [...]

Il est impossible de confirmer ou d'infirmer l'existence d'un mouvement de laïcs à l'origine des fastes de sainte Anne, mais il est sûr que les faits connus concernent l'encadrement de la piété par des clergés impitoyablement rivaux : fondations de confréries dédiées à Anne et Joachim, dédicace à sainte Anne de la ville neuve minière d'Annaberg, concours poétique en l'honneur des grands-parents

³⁰⁹ On se rappellera que le conte oriental d'où est sortie l'histoire de la vie de sainte Anne est le *Protévangile de Jacques* qui répondait parfaitement à l'esprit du II^e siècle; c'est dire que le début du culte à sainte Anne fut à l'origine un culte oriental à l'image du christianisme dont il était issu. Ainsi que l'affirme Kleinschmidt dont la carrière fut également liée au personnage de sainte Anne : « Nous devons regarder comme indice du culte sans cesse grandissant de sainte Anne le fait que, depuis le XII^e siècle, le nom d'Anne apparaît souvent comme nom de baptême, tandis qu'antérieurement à cette époque, il ne fut que peu connu en Occident. Cela fut d'importance surtout quand ce nom était donné aux filles de familles princières et royales, parce que le nom de ces filles devenues dans la suite souveraines, exerçait son influence sur le choix de noms auprès des sujets dans le pays » (Kleinschmidt, *op. cit.*, p. 108).

Il est à noter également que Louis Réau abonde dans le sens de Kleinschmidt lorsqu'il affirme : « Un indice curieux de sa popularité est qu'Anne devient, comme Marie, un prénom masculin très fréquent au XVI^e siècle : il suffit de rappeler le connétable Anne de Montmorency. Le prénom de Marie-Anne ou de Marianne est une combinaison du nom de la Vierge Marie avec celui de sa mère. Deux reines de France, Anne de Bretagne "*bis regina*" et Anne d'Autriche favorisent le culte de leur patronne, ainsi que la fille de Louis XI, Anne de Beaujeu, qui épousa le duc Pierre de Bourbon » (Louis Réau, *op. cit.*, p. 92).

LA SAINTE PARENTÉ



Source : Louis Réau, *Iconographie de l'art chrétien*, tome III, Paris, P.U.F., p. 156.

du Christ, organisé en 1497 par le carme Arnold de Bosch pour promouvoir les confréries, création d'une liturgie sous l'égide de Trithème après 1497, recueil de poèmes publié en 1524 et destiné à la statue de Sansovino³¹⁰.

À cette époque, il n'était pas inopportun de dédier un recueil de poèmes à une statue à la manière des hommages rendus aux sculptures représentant les divinités païennes en Grèce antique. C'est à cette même époque, où le culte à sainte Anne atteint son premier apogée en Occident, que les peintures de propagandes commandées par les églises franciscaines commencent à abandonner la scène du *Baiser sous la Porte Dorée* au profit du thème de *l'Immaculée Conception*.

Ce transfert de représentation iconographique s'avère encore une fois une contrepartie des plus intéressantes pour l'historien, et pour cause, Pie IX proclama *l'Immaculée Conception* en 1854 et ce n'est que quatre ans plus tard que le dogme fut ratifié, dans l'esprit de la contre-réforme, par une apparition de la Vierge³¹¹. Or, la forme iconographique la plus connue de *l'Immaculée Conception* est précisément celle de la *Vierge de Lourdes*. C'est l'historien des religions Salomon Reinach qui a soutenu que l'origine des apparitions de la Vierge à Bernadette Soubirous, en 1858, n'était rien de moins que le tableau de Murillo, acquis par le Louvre en 1852.

Cette toile était devenue immédiatement populaire et avait été vulgarisée par l'imagerie et les journaux illustrés. Il est probable qu'une de ces gravures coloriées tomba sous les yeux de la jeune bergère pyrénéenne et que, comme Marie Alacoque l'avait fait au XVII^e siècle, d'après des images du Sacré Cœur, elle projeta plus ou moins inconsciemment sous forme d'apparition le souvenir de l'image pieuse qui l'avait frappée. La belle dame qu'elle vit apparaître dans une grotte, au milieu d'un nuage d'or, les mains croisées sur sa poitrine, vêtue d'une robe blanche serrée à la taille par un ruban bleu, ressemble comme une sœur à la *Purísima* du Prado. Ainsi, c'est un chef-d'œuvre de Murillo qui serait la source du pèlerinage le plus populaire du XIX^e siècle : hypothèse qui viendrait à l'appui de l'influence des images sur la naissance des cultes³¹².

³¹⁰ J. Wirth, *op. cit.*, p. .

³¹¹ Pie IX mettait ainsi un terme à une lutte épique et prolongée au sein de l'Église catholique.

³¹² Louis Réau, *op. cit.*, p. 82-83.

Comme quoi l'imaginaire possède sa réalité autonome; le culte des images est, à n'en point douter, un lieu théologique incontournable. Tout comme le culte des reliques, il se fait extension de la croyance en l'incarnation.

Le sociologue Michel Maffesoli, dans sa défense du paradigme esthétique, affirme qu'il nous faut développer devant certains phénomènes, cette attitude de l'artiste qui présuppose que « la signification profonde des choses se révèle adéquatement dans leur apparence »³¹³. Nous avons peut-être ici une explication du sens de la lettre que Bernadette Soubirous écrivait au pape Pie X du couvent où elle était devenue religieuse, huit ans après ses visions :

Il me semble [...] que du ciel la Vierge Bénie doit souvent vous regarder maternellement, très Saint Père, car vous l'avez proclamée *Immaculée*. J'aime à penser que vous êtes tout particulièrement aimé par cette bonne mère, parce que quatre ans plus tard elle vint en personne sur terre pour dire : « Je suis *l'Immaculée Conception* ». Je ne savais pas ce que cela voulait dire, je n'avais jamais entendu ces mots. Je me suis souvent dit : comme la Vierge Bénie est bonne. On croirait qu'elle est venue pour confirmer les mots de notre Saint Père³¹⁴.

C'est Carl Gustav Jung qui, le premier, a risqué une interprétation psychanalytique en défendant les images en tant que faits primordiaux de la psyché, puis en les considérant à leurs niveaux sensuel et émotionnel comme des phénomènes empiriques et non comme des personnifications d'idées abstraites. Jung a bâti sa propre psychologie sur les *archétypes* qui, bien qu'étant susceptibles d'être décrits d'une manière conceptuelle, sont vécus et même désignés comme de véritables personnes. En s'éloignant ainsi de l'intellect au profit de l'imagination peuplée d'images tangibles et sensorielles, Jung nous initiait au concept même d'imaginal dans sa psychologie de l'inconscient qui se différenciait de la philosophie et de la science par le langage de la

³¹³ Michel Maffesoli, « Le paradigme esthétique : la sociologie comme art », *Sociologie et sociétés*, vol. XVIII, no 2, octobre 1985, p. 36.

³¹⁴ Marina Warner, *op. cit.*, p. 230.

personnification. La personnification est à la théorie de l'inconscient collectif de Jung ce que l'anthropomorphisme est à la structure même du christianisme³¹⁵. C'est pourquoi il importe de dresser la carte de l'imaginaire à partir des diverses personnifications de sainte Anne perceptibles dans l'iconographie qui lui est destinée.

Dominique Costa, conservateur des Musées départementaux de Loire-Atlantique, a réuni une collection de plus de neuf cents photographies des représentations et objets liés à sainte Anne. Il parle de cette prolifération d'œuvres d'art comme d'un indice de la place « à part » que la pensée chrétienne lui attribue dans la sainte Famille³¹⁶.

D'autres preuves de la popularité de sainte Anne sont perceptibles en effet dans les nombreux calices qui portent son image; à partir de 1450, les cloches furent appelées d'après sainte Anne dit Kleinschmidt : on retrouve à la façade des portes des Églises le nom d'Anne « *Je suis Anne Triade* »³¹⁷.

On ne saurait taire cette autre curiosité iconographique qui semble pour le moins révélatrice de la nature parfois énigmatique des liens qu'entretient sainte Anne avec ses fidèles. Il s'agit d'une gravure sur bois datée de 1511 exécutée par *Hans Baldung* qui ajouta au thème de la *Trinité* de sainte Anne un détail inédit³¹⁸ :

Anne et Marie sont assises devant un mur au crépi ruiné, auquel s'accoude saint Joseph, assoupi près d'un livre délaissé. Devant le paysage - montagne et château à la manière de Dürer - se détache un arbre mort, supportant un pied de vigne. Il s'agit sans doute d'une allusion à la Passion, la vigne symbolisant le Rédempteur, l'arbre mort le bois de la croix. Le groupe central donne une impression de familiarité conforme à la tradition; l'enfant, sur les genoux de sa mère, cherche à lui prendre les

³¹⁵ Or, si le comportement psychologique est métaphorique, nous devons pour le comprendre nous tourner vers les métaphores dominantes de la psyché (James Hillman, *Pan, ou le cauchemard*, Paris, Imago, 1979, p. 55).

³¹⁶ Dominique Costa, *op. cit.*, p. 6.

³¹⁷ Kleinschmidt, *op. cit.*, p. 147 et 152.

³¹⁸ Il s'agit d'une gravure appartenant au type iconographique « *Sainte Anne, la Vierge et l'Enfant* » qui réunit le plus souvent, sainte Anne et la Vierge, sur un même plan, entourant l'enfant. Celui-ci occupe habituellement une position centrale ou se tient sur les genoux de l'une ou de l'autre.

cheveux. Mais sa grand-mère commet un acte si déplacé, si inattendu dans ce contexte banal, qu'il est possible de connaître la gravure de longue date sans l'avoir aperçue : elle touche de l'index et du majeur de la main gauche écartés les parties génitales de Jésus³¹⁹.

J. Wirth qui a analysé les conditions d'apparition de ce type de gravure estime que le geste de la « vieille »³²⁰ en est un de conjuration; « il n'a rien de fortuit, car l'enfant est assujéti de l'autre main pour faciliter l'opération ». Wirth explique qu'il s'agit d'un rituel magique effectué afin de condamner Jésus à la chasteté forcée³²¹, à l'insu du père endormi; point de doute sur le message véhiculé par Baldung, dit-il, il a fait de sainte Anne une sorcière³²². Wirth en veut pour preuve qu'Anne était protectrice des vieilles femmes, et donc virtuellement de bien des sorcières. La promotion fracassante de son culte, orchestrée par Trithème dès 1494, pourrait bien être, cinq ans après la publication du *Malleus Maleficarum* une « contre attaque destinée à prévenir la démonomanie des inquisiteurs »³²³. Plusieurs passages de l'ouvrage de Trithème,

³¹⁹ J. Wirth, *op. cit.*, p. 449. Voir en annexe 2 une illustration de cette gravure.

³²⁰ Il faut rappeler ici que la plupart des représentations de sainte Anne insistent sur l'évocation de sa vieillesse. Ainsi que le souligne Dominique Costa : « en l'absence de signe de vieillissement tels les rides nous retrouvons sainte Anne portant une guimpe. Il s'agit d'un linge d'une seule pièce qui couvrait les cheveux, le menton et le cou. À la fin du Moyen Âge, cette coiffure est l'attribut habituel des veuves et des femmes âgées » (Dominique Costa, *op. cit.*, p. 34).

³²¹ Parmi les principaux chefs d'accusation pour lesquels on condamnait les femmes de sorcellerie à cette époque, il était mentionné que par divers moyens, les sorcières avaient la capacité d'empêcher l'acte charnel de s'accomplir tant chez l'homme que chez les bêtes domestiques. « Elles peuvent empêcher la procréation chez la personne ensorcelée par l'impuissance et nuire à la copulation en enlevant de façon illusoire le membre viril utilisé à cet effet ». Telle est l'une des nombreuses accusations que l'on retrouve dans le manuel servant à condamner les sorcières dont les pouvoirs, disait-on, « venaient de leur sexualité » (Barbara Ehrenreich et Deirdre English : *Sorcières, sages-femmes et infirmières; une histoire des femmes et de la médecine*, Montréal, Remue-Ménage, 1978, p. 30).

De la même façon, Jean Delumeau dans son étude sur *La peur en Occident*, analyse la peur de la castration qui s'exprime tout au long d'un chapitre du *Malleus Malificarum* (ce manuel des inquisiteurs servant à la condamnation de sorcellerie au XV^e siècle). « Les sorcières peuvent-elles illusionner jusqu'à faire croire que le membre viril est enlevé ou séparé du corps? » La réponse est : « oui, étant, par ailleurs, assuré que les démons peuvent réellement subtiliser le pénis de quelqu'un » (Jean Delumeau, *La peur en Occident*, Paris, Fayard, 1978, p. 402.)

³²² J. Wirth, *op. cit.*, p. 449. Mentionnons que le peintre et graveur Hans Baldung Grien (1484-1545) fut le contemporain de la première chasse aux sorcières à la fin du Moyen Âge. Plusieurs de ses œuvres illustrent l'émergence du mythe démoniaque en Allemagne du Sud (Voir à ce sujet Jean-Michel Sallman, *Les sorcières fiancées de Satan*, Paris, Gallimard, 1987).

³²³ J. Wirth, *op. cit.*, p. 472. Il nous faut ici dire un mot du *Malleus maleficarum* ou *Marteau des*

conclut Wirth, autorisent cette hypothèse; même s'il n'est pas prouvé que la persécution des inquisiteurs a été dirigée essentiellement contre les femmes et les vieilles femmes, l'important ici est que Trithème, comme les auteurs du *Malleus*, considèrent ces personnes comme particulièrement susceptibles de se livrer à la sorcellerie³²⁴.

Il apparaît que les sorcières sont d'abord des personnages qui possèdent une grande affinité avec la nature; guérisseuses, sages-femmes, mères et veuves possèdent surtout des connivences très profondes avec le vieux fond païen des civilisations dans lesquelles elles s'insèrent. Ces sages-femmes et guérisseuses à qui l'on attribuait un « savoir secret » étaient les *médecins du peuple*. Leur médecine par les plantes représentait la forme habituelle des soins médicaux; la médecine universitaire naissante étant réservée aux « évêques et aux rois »³²⁵. Encore faudrait-il ajouter que la science médicale de cette époque n'avait rien à envier à celles qu'on accusait de « pratiques magiques ». Roberto Zapperi a largement illustré les délires de cette science médicale

sorcières, traduit quelquefois également sous le nom de *Maillet des sorcières* : « Dans l'histoire de la littérature sur la sorcellerie, le *Malleus maleficarum* est l'un des textes les plus importants à cause de son influence dans les cercles des philosophes, des théologiens, et surtout des juges, ecclésiastiques et civils, et à cause de ses qualités de discours organique : il analyse et synthétise le phénomène de la sorcellerie avec beaucoup de perspicacité et de profondeur. Cette œuvre fut rédigée vers l'an 1486, par deux inquisiteurs dominicains de l'Allemagne, nommés Henri Krämer (Institoris) et Jacques Sprenger, qui ont concentré leurs activités dans la vallée du Rhin, et plus particulièrement dans la partie entre la ville de Cologne et le lac de Constance. En effet, les auteurs du *Malleus* furent confirmés dans leur fonction « d'inquisiteurs généraux de la perversion hérétique dans l'affaire de la foi », le 5 décembre 1484 par Innocent VIII dans la bulle *Summis desiderantes affectibus*. Dans cette lettre patente, le pape, en outre, délimita le territoire de leur juridiction : il comprit la région du Haut-Rhin, et plus précisément les cinq provinces de Mayence, Cologne, Trèves, Salzbourg et Brême. Il s'agissait de territoires allemands complètement à l'ouest de l'Elbe et en Suisse » (Jean Goulet, « Un portrait des sorcières au XV^e siècle », dans Guy-H. Allard *Aspects de la marginalité au Moyen Âge*. Montréal, éd. de l'Aurore, 1972, p. 150).

³²⁴ *Idem*. S'il est un lieu commun où la majorité des chercheurs s'entendent, c'est bien pour admettre que les accusations de sorcellerie s'adressaient majoritairement aux femmes et plus particulièrement aux veuves isolées. « Les responsables étaient recherchées parmi les femmes, surtout parmi les plus âgées et les plus pauvres. Elles étaient en effet davantage prédisposées à l'accusation de sorcellerie. Souvent dépositaires d'un savoir oral de médecine empirique, elles connaissaient les secrets qui guérissaient, mais on les soupçonnait aussi de connaître les recettes pour jeter des sorts. Souvent veuves, elles étaient isolées dans une société qui ne fut pas toujours aussi charitable envers ses vieillards qu'on se plaît parfois à le croire » (Jean-Michel Sallman, *op. cit.*, p. 54 et 55).

³²⁵ Hedwig Meyer-Wilmes, « La chasse aux sorcières, analyse de la rationalité occidentale », *Concilium*, no 274, 1998, p. 22.

naissante, devant *l'homme enceint* qui devait assumer sa grossesse découlant de l'adoption d'une position contre nature lors de la copulation³²⁶. L'histoire de la chasse aux sorcières, c'est l'histoire d'une lutte entre classes sociales, voire même entre les hommes et les femmes.

Les enjeux de cette bataille étaient élevés: la monopolisation politique et économique de la médecine signifiait le contrôle de son organisation institutionnelle, le contrôle de ses bases théoriques, de sa pratique, de ses profits et de son prestige.

La mise au rancart des femmes par l'establishment médical mâle fut une bataille politique. Elle fait partie de la longue guerre des sexes. Le statut des femmes guérisseuses a suivi l'évolution du statut de la femme en général. Lorsqu'on s'attaqua aux guérisseuses, ce fut en tant que femmes; et quand elles répondirent à ces attaques, elles le firent au nom de toutes les femmes. Ce fut aussi une bataille politique parce que cette lutte est étroitement liée à la lutte des classes. Les femmes furent les médecins du peuple et leur médecine faisait partie de la culture du peuple³²⁷.

La sorcière serait donc une marginale en ce sens que, pour les inquisiteurs (désormais gestionnaires de la norme médico-religieuse), elle était jugée comme une menace pour l'orthodoxie. Les travaux d'Aline Rousselle nous ont d'ailleurs confirmé que, même si dès le XIV^e siècle les médecins ont réussi à s'approprier le monopole de la médecine au sein de la classe dirigeante, l'obstétrique va toutefois demeurer le domaine des sages-femmes pour cette classe pendant encore au moins trois siècles³²⁸. C'est précisément

³²⁶ Cette position illicite dite du « cheval érotique », la femme dessus et l'homme en dessous, serait d'ailleurs à l'origine de l'imagerie de la sorcière chevauchant son balai; elle symboliserait le désir de domination de la femme sur l'homme. Cette ascendance était jugée contre nature puisqu'il est dans « la nature de la femme d'être en dessous et l'homme au dessus », sans quoi l'homme risque de réabsorber son propre sperme et tomber *enceint*. En réalité, tout ce délire admirablement orchestré par l'élite religieuse et ses nouveaux médecins ne visait rien de moins que de « remettre les femmes à leur place »(!) (Voir à ce sujet Roberto, Zapperi, *L'homme enceint*, *op. cit.*).

³²⁷ Barbara Ehrenreich et Deirdre English, *Sorcières, sages-femmes et infirmières; une histoire des femmes et de la médecine*, Montréal, éd. Remue-Ménage, 1978, p. 6-18.

³²⁸ Aline Rousselle, « Sanctuaires des sages femmes dans la Gaule Antique », *op. cit.* De la même manière, Aline Rousselle avait démontré que ce sont les sanctuaires de l'eau réservés aux rites de fécondité qui ont mis le plus de temps à se conserver en sanctuaires chrétiens. Cette résistance à la christianisation se donnait à voir comme un lieu de lutte entre classes sociales et entre hommes et femmes pour l'organisation des reliques.

l'association Église-État avec le corps médical que nous voyons s'épanouir dans la chasse aux sorcières³²⁹.

Bien que de nombreuses cultures reconnaissent l'existence de sorcières³³⁰, seules les sorcières de l'Occident chrétien ont été les victimes de persécutions aussi massives³³¹. En réalité, l'enjeu culturel qui est en cause à travers le problème de la sorcellerie, c'est le statut de la femme dans la société chrétienne. D'un point de vue théologique, la femme est marquée par le péché originel. Cette tare est au fondement même de la diabolisation de la femme³³². De plus, la méconnaissance de sa physiologie donnera lieu à des débordements imaginatifs de la part des Pères de l'Église qui ont tenté de faire pénétrer dans les mentalités la peur de la femme. Que ce fut presque uniquement des femmes qui aient été martyrisées et tuées ne relève pas de la rumeur, car

³²⁹ L'historien Irving Schmith qui a longuement commenté cette période de l'histoire affirme que « la chasse aux sorcières était une affaire rentable pour l'industrie juridique. Tous les frais qu'occasionnait le fait d'aller chercher la sorcière, l'escorter, lui donner à manger, permettait aux inquisiteurs de lui dérober ses biens et la "sorcière" entretenait ainsi toute une industrie secondaire des tribunaux » (Irving Schmith, entrevue dans *Le temps des bûchers*, réal. Donna Read, film ONF, 1990).

³³⁰ On la retrouve sous de multiples formes dans différentes cultures; on la retrouve le plus souvent sous les traits d'une vieille femme magicienne. Son apparition s'accompagne d'un certain nombre d'agissements qui résultent d'une certaine science (Voir à ce sujet A. Billault, « La vieille femme incarnation du mal : sortilèges macabres chez Horace (Satires I,8) Héliodore (Ethiopiennes VI, XII et XV) et Ronsard (Odes II, XXII) » dans Jacqueline Duchemin (dir.), *Mythe et personnification; travaux et mémoires*, Actes du colloque du grand Palais (Paris), 7-8 mai 1977, Paris, Les belles lettres, 1980, p. 33.

³³¹ Même si aujourd'hui une nouvelle génération d'historiens pense que les victimes n'ont pas été aussi nombreuses que l'affirmaient leurs prédécesseurs, la sorcellerie démoniaque fut une création culturelle des élites sociales et des lettrés ecclésiastiques et laïques. En Europe, pendant tout le XVI^e siècle, se dessine très précisément une véritable géographie démoniaque.

³³² Jean Delumeau parle de ce processus de diabolisation de la femme par les Pères de l'Église comme d'une mentalité misogyne à base théologique. Les sermons, qui furent un moyen efficace de christianisation à partir du XIII^e siècle, ont été des véhicules et des multiplicateurs d'un antiféminisme faisant des femmes des êtres destinés au mal : Au début des temps modernes, en Europe occidentale, antijudaïsme et chasse aux sorcières ont coïncidé. Ce n'est pas un hasard. De même que les juifs, la femme a été alors identifiée comme un dangereux agent de Satan; et cela non seulement par des hommes d'Église, mais tout autant par des juges laïcs. Ce diagnostic a une longue histoire, mais il a été formulé avec une malveillance particulière et surtout diffusé comme jamais auparavant grâce à l'imprimerie (Jean Delumeau, *La peur en Occident*, op. cit., p. 398).

s'il y avait plus de sorcières que de sorciers c'est, aux dires des auteurs du *Malleus Malificarum*, que les femmes seraient bien plus charnelles et lucifériennes que les hommes.

Pourquoi y a-t-il plus de sorcières que de sorciers, se demandent à la fin du XV^e siècle les deux dominicains allemands Heinrich Krämer et Jacob Sprenger, dans le *Malleus Malificarum* (I, IV)? On devine la réponse : c'est que les femmes sont bien plus charnelles et lucifériennes que les hommes. Qu'est-ce qui est insatiable, qu'est-ce qui ne crie jamais grâce? « La bouche de la vulve ». Voilà pourquoi, concluent les deux confrères, il faut parler d'hérésie des sorcières et non des sorciers³³³.

Il aura fallu quelques siècles pour que cette mentalité « obsidionale » s'impose dans les mentalités populaires par le truchement de la prédication et autres formes de communications habituelles de l'époque : les sermons, les conversations de villages, les légendes, les contes et surtout les spectacles aussi édifiants que pédagogiques des exécutions. Si au XV^e siècle les procès de sorcellerie étaient encore rares, ils se sont multipliés avec la Réforme et la contre-réforme. Or, ces deux siècles correspondent à la mise en place des premières ébauches de ce qui allait devenir la théologie mariale :

Ne regardons ici que la France, parce que nous avons les éléments nécessaires : à susciter la vierge dans les champs, auprès des fontaines, des dolmens et menhirs, plus encore auprès d'arbres jadis sacrés, les chênes en particulier, le clergé à réchauffé des croyances et des pratiques des temps préchrétiens et il a été épouvanté. Aussi, ces deux siècles où la Sainte-Vierge s'est obstinément manifestée ont été (la coïncidence est frappante) ceux où nombre de malheureux ont été torturés par « la question » et envoyés aux bûchers³³⁴.

Aussi, Delumeau a tout à fait raison de suggérer que l'exaltation de la Vierge Marie eut comme contrepartie la dévalorisation de la sexualité en ajoutant, par ailleurs, que le lien entre sexualité et sorcellerie gagnerait à être étudié davantage à la lumière de la psychologie des profondeurs. Celle-ci pourrait effectivement mettre en évidence que la libido plus que jamais réfrénée s'est changée chez les Pères de l'Église en comportement d'agressivité.

³³³ Roberto Zapperi, *op. cit.*, p. 169.

³³⁴ Henri Dontenville (dir.), *La France mythologique, Travaux de la société de mythologie française*, Paris, Henri-Veyiès Tchou, 1980, p. 9.

Des êtres sexuellement frustrés qui ne pouvaient pas ne pas connaître des tentations projetèrent sur autrui ce qu'ils ne voulaient pas identifier en eux-mêmes. Ils posèrent devant eux des boucs émissaires qu'ils pouvaient mépriser et accuser à leur place³³⁵.

Cette théorie du transfert sur une victime émissaire à travers les procès de sorcellerie avait déjà été proposée par Jules Michelet, cet historien qualifié de « romantique »³³⁶, qui a fait abondamment allusion dans son roman intitulé *La sorcière* à ce qu'il qualifiait « d'âneries des dominicains ». Dans l'avis même de la seconde édition, Michelet avoue : « Des livres que j'ai publiés, celui-ci me paraît le plus inattaquable. Il ne doit rien à la chronique légère ou passionnée. Il est sorti généralement des *actes judiciaires* ». Et il ajoute plus loin :

« Sur la longue voie de mon *Histoire*, dans les trente ans que j'y ai consacrés, cette horrible littérature de sorcellerie m'a passé, repassé fréquemment par les mains. J'ai épuisé d'abord et les manuels de l'inquisition, les âneries des dominicains (*Fouets, Marteaux, Fourmillières, Fustigations, Lanternes*, etc., ce sont les titres de leurs livres). Puis j'ai lu les parlementaires, les juges laïcs qui succèdent à ces moines, les méprisent et ne sont guère moins idiots »³³⁷.

Ces « moines idiots » dont parle Michelet dans *La sorcière* ce sont les dominicains, ces savants théologiens qui se sont opposés au culte à sainte Anne et qui ont été les plus virulents opposants de l'Immaculée Conception. « En 1664, un décret de l'Inquisition romaine mandate les inquisiteurs pour saisir tout ouvrage portant le mot interdit : *Immaculée Conception* »³³⁸. L'offensive des dominicains Kramer et Sprenger sur la tromperie des sens se manifeste à chaque page du *Malleus Maleficarum* alors que

³³⁵ Jean Delumeau, *op. cit.*, p. 141.

³³⁶ Michelet que l'on dit l'un des grands noms de la « proto histoire scientifique » a tout de même été l'historien précurseur de l'histoire des mentalités; ainsi que le suggérait Georges Duby, s'il nous a appris à nous méfier d'une imagination trop vagabonde, il a démontré en quoi la place faite à l'imaginaire dans la reconstitution du passé est fondamentale. L'historien Michelet fut, à sa façon, un travailleur de la marge (le peuple, la mer, les sorcières, l'amour); véritable menace pour l'orthodoxie pourrait-on dire également de lui, puisque aimer Michelet, « ce fut longtemps défier les historiens de l'establishment universitaire ». (Entretien avec Maurice Agulhon, « Une référence, non un modèle », *Jules Michelet, Europe; Revue littéraire mensuelle*, mai 1998, p. 45).

³³⁷ R. Houde : *Aspects de la marginalité au Moyen Âge*, *op. cit.*, p. 159.

³³⁸ Christian Markarian, « L'énigme mariale », *Actualité religieuse dans le monde*, 15 décembre 1996, p. 27.

ces derniers citent Augustin qui s'exclame : « Ce mal qui provient du démon, nous imprègne par l'intermédiaire des sens »³³⁹. C'est dire combien les exigences du monothéisme ne vont pas, pour ainsi dire, de soi, lorsqu'ils s'appliquent au christianisme.

De ce point de vue, Jean Wirth a raison de suggérer que la promotion du culte à sainte Anne par l'abbé Trithème dès 1494 puisse bien être, cinq ans après la publication du *Malleus Maleficarum*, une « contre-attaque destinée à prévenir la démonomanie des inquisiteurs, car si Anne est protectrice des vieilles femmes, elle l'est également, virtuellement », dit Wirth, de bien des sorcières.³⁴⁰

On pourrait parler du populisme de Trithème comme d'un parti pris résolument féministe puisqu'en donnant ainsi une chance aux vieilles femmes, c'est à toutes les femmes qu'il livre un message en faveur de l'altérité. C'est d'ailleurs ce qui permettra à Wirth de conclure à ce chapitre :

Trithème se positionne à contre-courant en face d'une campagne idéologique qui mettait l'accent sur l'altérité du mal et devait déboucher sur la systématisation de la chasse aux sorcières et son apogée à l'époque baroque. Loin que les deux traités de Trithème rendent vaine l'hypothèse d'un rapport entre la promotion du culte de sainte Anne et la lutte contre la chasse aux sorcières, ils tendent à les consolider³⁴¹.

Cette consolidation des rapports entre la promotion du culte à sainte Anne et la lutte contre la chasse aux sorcières que révèlent les écrits de Trithème témoigne d'une spiritualité qui appartient au « Très-bas ». C'est à tout le moins ce que suggère Jean Wirth lorsqu'il explique comment l'abbé lance l'anathème sur les doctes.

³³⁹ Barbara Ehrenreich et al., *op. cit.*, p. 36.

³⁴⁰ Wirth, *op. cit.*, p. 472. En réalité, le populisme de Trithème se manifeste par son désir de sortir les vieilles femmes de la marginalité sociale dans laquelle elles sont coincées à cette époque : « Trithème semble vouloir resserrer les réseaux affectifs qui sortiraient les veuves d'un isolement propice à l'accusation de sorcellerie, voire à la pratique de la sorcellerie. Sans parents, sans mari, la veuve recevrait un statut par l'affection de ses descendants, au lieu de devenir le gibier des dominicains » (Wirth, *op. cit.*, p. 473).

³⁴¹ J. Wirth, *op. cit.*, p. 478.

Il faut douter, dit-il, que le culte de sainte Anne soit un culte populaire à la Renaissance; il faut par contre prendre acte du désir de Trithème d'en faire le culte populaire par excellence. Les savants traitent les miracles et les exemples des saints de délires, les révélations de songes de bonnes femmes; ils iront en enfer puisqu'ils s'imaginent que la gloire mène à l'immortalité. De telles attaques nous font souvenir que Trithème est fils de vigneron et ne se cache pas de son origine populaire. Tout ceci s'écarte de la foi naïve mais représente des prises de position sur la société auxquelles s'ajoute la haine du moine pour les séculiers³⁴².

S'il est une constante au sein des querelles entourant le personnage de sainte Anne, c'est qu'elles enferment presque toujours sa personnalité « dans une alternative du tout ou rien, fort difficile à surmonter »³⁴³. Certes, l'histoire détaillée de ses patronages nous permettrait de mettre en évidence, une fois de plus, à quel point l'existence de cette sainte fait problème, cependant c'est « l'analyse entre les actes supposés de sainte Anne et ceux des sorcières qui lui donne une place de choix parmi les saints douteux »³⁴⁴.

Elle apparaît souvent comme guérisseuse, en particulier dans les choses du sexe, assurant la fécondité et la réussite des accouchements. Mais elle peut le contraire, calmer les tentations d'un dominicain ou empêcher le mariage de Procope. Elle ressuscite les nouveau-nés, mais provoque l'avortement. Elle apaise les tempêtes, mais les déchaîne aussi, tout en tuant le bétail³⁴⁵.

Comment ne pas évoquer ici son ancêtre païen le vieillard Asclépios, que la mythologie grecque nous présente comme le dieu guérisseur qui aimait tant les hommes qu'il s'est vu condamné par son père, Apollon, pour avoir osé en ressusciter quelques-uns³⁴⁶? En contexte polythéiste, on parle volontiers du dieu Asclépios comme du dieu du panthéon qui était le plus près des hommes. De même, aux dires de J. Wirth, la figure de sainte Anne paraissait si près des femmes qu'il ose même la qualifier de

³⁴² J. Wirth, *op. cit.*, p. 473-474.

³⁴³ Estrella Ruiz-Calvez, *op. cit.*, p. 126.

³⁴⁴ J. Wirth, *op. cit.*, p. 464.

³⁴⁵ *Idem.*

³⁴⁶ Le Dieu grec Asclépios (son nom romain : Esculape) est un dieu bienfaisant, le dieu de la terre, lui le fils de Phœbus, le soleil. Son symbole est le serpent (qui, en terre monothéiste, devient symbole du mal) enroulé à un bâton. Ce symbole l'accompagne dans la plupart des représentations que l'on fait de lui : c'est un vieil homme barbu, pensif et bienveillant. Sous son patronage se créent de véritables écoles de médecine. Le plus célèbre descendant d'Asclépios est Hyppocrate, le grand médecin de l'Antiquité (Fernand Comte, *Les grandes figures de la mythologie*, Paris, Bordas, 1988, p. 62).

« sainte féministe ». Malgré les apparences, le terme *féministe* n'a rien d'anachronique à cette époque puisque l'on assiste, à travers le problème de la sorcellerie plus spécifiquement, à une définition du statut de la femme en terre chrétienne. D'ailleurs, le recueil de légendes « composé par le chartreux Pierre Daland (1507) fait trois fois de sainte Anne la protectrice des femmes contre l'oppression virile »³⁴⁷. Même dans ses patronages professionnels, sainte Anne se spécialise davantage au profit des métiers féminins : fileuses, dentellières, couturières, ménagères et même, bien malgré elle, des fabricants de balais.

Elle est adroite, habile de ses mains. Ses patronages sur les métiers connotent toujours le savoir-faire, le tour de main dans un art, une *tekhné* dont elle serait maîtresse. Ainsi, elle est patronne des tisserands, des gantiers, des dentellières, ces femmes qui, comme des Parques, tissent un fil aussi complexe et enchevêtré que celui de l'existence humaine³⁴⁸.

Ce savoir-faire qui se dégage des patronages de sainte Anne n'est certes pas étranger au travail de promotion de la sainte initiée par Trithème.

Ce moine de bon sens brosse le portrait d'une sainte Anne avec « les pieds sur terre ». Anne est une sainte au quotidien : elle est une excellente ménagère, sage et économe. Elle est surtout une mère exemplaire car elle a su très bien élever sa fille. Le modèle de mère que met en avant l'ouvrage de l'abbé Trithème, celui de la mère éducatrice, n'est certes pas « sacré » et « glorieux » mais en étant « responsable » et « raisonnable », il n'est pas non plus « naturel », même s'il reste imitable³⁴⁹.

De son côté, l'historien de l'art, Louis Réau, remarque qu'elle possède toujours l'aspect d'une matrone; « elle est représentée en manteau vert parce qu'elle porte en son sein l'espoir du monde et que le vert est la couleur de l'espérance »³⁵⁰. Estrella Ruiz-Calvez qui a étudié « *les images de la mère selon l'iconographie de sainte Anne* », poursuit dans le même sens :

³⁴⁷ J. Wirth, *op. cit.* p. 460.

³⁴⁸ Estrella Ruiz-Calvez, *op. cit.*, p. 128.

³⁴⁹ *Idem*, p. 126.

³⁵⁰ Louis Réau, *op. cit.*, p. 93.

S. Anne est surtout la patronne des femmes : mariées, veuves, mères de famille. Son habit habituel est celui des veuves : des femmes libres, expérimentées mais seules, dans une situation souvent précaire, des femmes obligées de gagner leur vie comme accoucheuses, ces femmes dont on se méfie et que l'on n'hésite pas à accuser de sorcellerie [...]

Le tout nous renvoie encore à cette personnalité ambivalente et équivoque qui n'est en fait que le miroir de toutes les peurs face à la femme. S. Anne est la mère puissante, maîtresse de la vie et de la mort. Patronne des accoucheuses, elle est invoquée au moment du trépas. Ménagère impeccable, elle manie sans cesse ce balai dont se servent les sorcières... Le livre que dès le XIV^e siècle on commence à poser entre ses mains constitue peut-être la reconnaissance implicite des savoirs qu'on lui attribue, il devient très vite l'un de ses attributs spécifiques³⁵¹.

Sainte Anne au livre est même une expression consacrée dans l'histoire de l'iconographie chrétienne³⁵². C'est la représentation de sainte Anne qui correspond en quelque sorte à l'éthicisation de son personnage en tant qu'éducatrice de la foi, voire même la première mère éducatrice de l'histoire chrétienne. Historiquement, plus païenne que chrétienne, cette réputation de sainte Anne comme vieille magicienne a tôt fait d'être récupérée par les virtuoses du sacré qui la transformeront en modèle de mère exemplaire, véritable foyer de la famille chrétienne³⁵³. Nous avons vu, en première partie d'analyse du culte des saints en terre chrétienne, que la grande nouveauté qui entourait le personnage du guérisseur résidait dans le fait que ses pouvoirs thaumaturgiques étaient désormais indissociables du comportement éthique du saint

³⁵¹ Estrella Ruiz-Calvez, *op. cit.*, p. 126.

³⁵² Dans l'histoire de l'art chrétien le « livre » ou « un rouleau » constituent les attributs spécifiques des prophètes; il va sans dire que la forme du volume est anachronique et qu'un rouleau de parchemin, analogue à la Thora des synagogues, serait plus conforme à la vraisemblance historique pour le cas de sainte Anne.

³⁵³ Nous avons vu qu'effectivement saint Anne possède les qualités des anciennes divinités guérisseuses désormais condamnables sur le bûcher des dominicains. Nous connaissons tous hélas, cet archétype de la sorcière, cette vieille femme ratatinée occupée à ses plantes qui traverse aujourd'hui encore les contes de fées et les soirées d'Halloween. À travers tous ces clichés c'est la force du savoir (représenté souvent par le chapeau courbé) et du savoir-faire (illustré par la marmite bouillonnante) des vieilles femmes qui s'imposent. Ainsi que le souligne Hedwig Meyer-Wilmes : « Les sorcières ont la force d'abroger les lois de la nature... Il est dit d'elles que non seulement elles prévoient le temps qu'il va faire mais qu'elles peuvent influencer sur lui; guérir les maladies ou les provoquer, transformer les animaux en hommes et les hommes en animaux, augmenter la puissance sexuelle ou la diminuer, accélérer la mort ou l'arrêter » (Meyer-Wilmes, *op. cit.*, p. 25). Or, dans cette gravure de Baldung, ce n'est pas n'importe quelle grand-mère qui conjure un enfant, mais bien sainte Anne avec son auréole! L'iconographie à laquelle Wirth fait référence affiche une sainte Anne magicienne, jeteuse de sort, dont les pouvoirs semblaient illimités.

guérisseur. Cette solide entreprise de récupération de la magie par l'éthique est à l'œuvre de toute évidence dans l'évolution de l'iconographie entourant le personnage de sainte Anne qui, à elle seule, possède autant de compétences thaumaturgiques qu'il peut y avoir de saints dans le panthéon chrétien³⁵⁴.

³⁵⁴ « Vigne chargée de fruits
 Vase rempli de grâce
 Miroir de miséricorde
 Soutien de l'Église
 Refuge des pécheurs
 Secours des Chrétiens
 Soulagements des époux
 Délivrance des captifs
 Chemin des voyageurs
 Espoir des navigateurs
 Port des naufragés
 Ancre des malheureux en danger de périr
 Guérison des malades
 Bâton des boiteux
 Langue des muets
 Oreille des sourds
 Consolation des affligés »

Tous ces titres attribués à sainte Anne par son biographe canadien français Victor Charland sont autant de patronages que ce dernier accorde à sa « tendresse de grand-maman » dont la force d'intercession l'aura fait surnommer : la bonne sainte Anne (Paul-Victor Charland, *Le patronage de sainte Anne dans les Beaux-arts*, Québec, Librairie A.O. Pruneau, 1923, p. 6 et 7).

CHAPITRE 4

SAINTE ANNE ÉDUCATRICE; LIEU DE PASSAGE DE LA MAGIE À L'ÉTHIQUE

L'histoire de sainte Anne apprenant à Marie à épeler les lettres de l'alphabet dans la Bible est sans aucun fondement scripturaire et par surcroît en contradiction avec la tradition des Apocryphes et de la Légende dorée d'après laquelle Marie quitta ses parents à l'âge de trois ans pour être consacrée à Dieu dans la clôture du Temple. S'il en est ainsi, sainte Anne n'a guère pu lui apprendre à lire.

Ce thème tardif, qui n'apparaît qu'à la fin du Moyen Âge et ne devient populaire qu'à partir du XVI^e siècle, s'explique par les progrès du culte de sainte Anne à laquelle la dévotion populaire tenait à réserver un rôle dans l'éducation de la Vierge.³⁵⁵

La promotion du modèle de *sainte Anne éducatrice* se présente comme un modèle exemplaire du difficile passage de la magie dite païenne à l'éthique chrétienne en terre catholique. Il suffit de jeter un coup d'œil sur l'ampleur de ses patronages³⁵⁶ et surtout sur leurs transformations progressives pour se convaincre du long processus d'épuration doctrinale qui accompagne cette dévotion mystérieusement indéracinable. Si elle a survécu au concile de Trente pour connaître une longue carrière en terre catholique, le personnage de sainte Anne a toujours constitué un problème dans l'Église³⁵⁷. C'est d'abord et avant tout la vigueur des polémiques qui ont éclaté à son sujet que Baldung a voulu exprimer par sa gravure *Sainte Anne est une sorcière*. La

³⁵⁵ Louis Réau; *op. cit.*, p. 168.

³⁵⁶ La véritable nature des liens que les gens du peuple ont entretenue avec cette sainte controversée est d'abord perceptible dans ses multiples patronages. Wirth parle des patronages de sainte Anne comme étant à la fois universels et très spécifiques. Sa polyvalence possède quelque chose de suspicieux en effet : « Elle est à la fois la patronne des laïcs et des clercs, des matrones et des veuves. Elle préside à la sexualité du couple autant qu'à l'abstinence des moines. Tandis qu'on lui dédie les confréries de femmes, les clercs l'invoquent pour garder la chasteté. Comme sainte Marguerite, elle favorise les accouchements; elle ressuscite même les enfants morts-nés. À travers son activité se concilient les exigences contradictoires de la natalité et du célibat. Cette dualité des patronages ne doit pas surprendre, car le sort de la matrone est souvent de devenir veuve. En fin de compte, sainte Anne ne préside pas tant à un état matrimonial qu'à la vie entière de l'homme, et surtout de la femme : modèle de l'éducation de vierges, elle favorise la fécondité du mariage, puis la chasteté du veuvage » (Wirth; *op. cit.*, p. 459).

³⁵⁷ Nous avons brièvement présenté les querelles intra-ecclésiales auxquelles se sont livrés les dominicains et les franciscains. Ces querelles portaient respectivement sur le thème de l'Immaculée Conception, sur la légende du triple mariage de sainte Anne et enfin sur l'élimination de la sainte.

sainte Anne dont nous venons de parler s'apparente effectivement aux anciennes divinités chthoniennes devenues guérisseuses,³⁵⁸ parce qu'elles étaient sources de fécondité. Tout comme Asclépios³⁵⁹ et Sérapis, respectivement dieu guérisseur et protecteur de la navigation, prirent le relais des anciennes divinités sémitiques, sainte Anne absorbera ses ancêtres méditerranéens pour s'imposer comme la seule sainte polymorphe du panthéon des saints. Tour à tour invoquée par les femmes stériles, les mères de familles aux prises avec des difficultés familiales, bref toute une panoplie de compétences liées à l'univers de la famille, sainte Anne, nous le verrons plus loin, possède également une vocation maritime. Bien qu'elle affiche une polyvalence indéniable en ce qui a trait à ses lieux de compétences thaumaturgiques (parallèlement à ses patronages), sa grande spécialité demeure encore aujourd'hui la guérison qui, du reste, a constitué l'élément essentiel de la christianisation dès les premiers moments du christianisme. Le culte des saints chrétiens ayant connu sa victoire définitive sur les cultes païens grâce aux saints guérisseurs popularisés par le culte des reliques, c'est en dernière analyse la demande de miracles plus particulièrement les miracles de guérison qui en constituera la pérennité.

³⁵⁸ Dans sa démonstration du remplacement des anciennes divinités sémitiques par les dieux guérisseurs hellénistiques A. Duprez affirme : « La religion évolue du polythéisme vers le panthéisme, vers la conception que les différents noms des divinités ne sont que les diverses désignations des anciens dieux. Ce syncrétisme sévissait particulièrement entre les divers dieux guérisseurs. Ces divinités présentaient bien des caractères communs qui facilitaient cet échange. Il s'agissait souvent d'anciennes divinités chthoniennes devenues guérisseuses parce qu'elles étaient sources de fécondité : leur culte offrait de nombreuses analogies; il se situait souvent près des sources » (A. Duprez, *Jésus et les dieux guérisseurs; à propos de Jean V*, Paris, Cahiers de la revue Biblique, 1970, p. 80).

³⁵⁹ Asclépios, c'est aussi ce dieu dont la victoire sur le serpent Python est interprétée comme la substitution d'un culte céleste à un culte antique tellurique. C'est dire que la victoire d'Apollon sur Python est le symbole parfaitement clair d'un changement radical de mentalité : c'est le passage du règne de la déesse mère au Dieu père dont il est question ici. Que le serpent chthonien soit l'emblème favori de ce dieu guérisseur ne relève pas du hasard. *Python* provient, en effet, d'une racine grecque qui signifie « cavité profonde », puis, par extension « origine » ayant donné en latin le mot *puteus* « puits », « fosse », dit Jean Markale. Aussi ajoute-t-il à son tour que « ce n'est pas un hasard que la Pythie de Delphes opérait dans une “ fosse ”, il s'agit bel et bien d'un concept de “ matrice originelle ”, et le serpent est lié, d'une façon ou d'une autre, à l'idée de parturition ou de régénération. » (Jean Markale, *La Grande Déesse, mythes et sanctuaires*, Paris, Albin Michel, 1997, p. 11).

Sainte Anne, cette sainte on ne peut plus construite, des pieds à la tête a beau être reconnue comme sainte chrétienne, voire même comme un membre de la sainte Famille, possède tout de même plus d'une affinité avec les anciennes divinités païennes, voire même une parenté certaine avec la grande Déesse des commencements, celle qui donne la vie et nourrit ceux qui sont issus de son sein, cette *pourvoyeuse* dont parle Jean Markale, mieux connue sous le nom d'*Anna Pourna*.

La figure de la déesse mère surgit de la plus haute Antiquité, [...] considérée essentiellement comme la *Pourvoyeuse*, celle qui a donné son nom à la montagne de l'Anapurna, puisque cette appellation signifie « Anna la Pourvoyeuse » [...] comme l'« Anna Parena » des premiers temps de Rome. C'est aussi celle qui donne la vie à l'Inde en lui infusant les eaux du Gange et de l'Indus sans lesquelles le pays ne serait qu'un vaste désert³⁶⁰.

Véritable hypostase de la grande déesse, la mystérieuse Anne, la mère de Marie (mère de Dieu) c'est celle, dit Jean Markale, *qui a toujours existé*, même avant la création. C'est le culte de la *grande Mère*, de la *Vieille*; c'est également la transposition chrétienne de la *Dana-Anna* de l'antique mythologie celtique à la fois mère des dieux et mère des hommes³⁶¹. On pourrait également faire référence à l'Anna Perenna romaine honorée dans un bois sacré situé au nord de Rome, qui était représentée sous la forme d'une vieille femme³⁶².

Qu'on l'appelle, grande Déesse des commencements, Déesse Mère ou grande Déesse du Nord, c'est toujours et partout le même règne quasi obsédant de la notion de *Vie*, de *Force de Vie* qui s'impose à celui qui est confronté à l'incarnation de cet éternel

³⁶⁰ Jean Markale; *op. cit.*, p. 205.

³⁶¹ Jean Markale; *op. cit.*, p. 157 et 179.

³⁶² Une légende rapporte que, fuyant la jalousie de la femme d'Énée, Anna rencontre le Numicius (dieu du fleuve) et devient une nymphe, d'où son nom Perenna, qui signifie l'éternité. Anna Perenna est également associée à cette vieille femme qui, lors de la retraite de la plèbe sur le mont sacré au V^e siècle avant J.C. avait nourri cette plèbe de « gâteaux rustiques » (Ovide, les Fastes, III, 661-674) (Fernand Comte, *Les grandes figures des mythologies*, Paris, Bordas, 1988, p. 46).

féminin, préfiguration de la sainte Anne des chrétiens. Ne pourrait-on pas appliquer à saint Anne ce que Régis Boyer dit de la *grande Déesse du Nord*?

Dans cette civilisation où [...] la fertilité-fécondité est la valeur suprême, la femme est l'expression comme magique de cette conviction, la *Mère* est le « parent primaire » dont nul ne peut se passer, l'Homme ne faisant figure que de « parent secondaire »... Au fait, nous savons bien, tout autant que nous sommes, que la Femme, partout et toujours, est faiseuse et défaisuse de cultures [...] Mère, Madone, épouse et aussi Ève, sorcière, putain, elle *est* la Vie...³⁶³

C'est précisément parce que la femme est « faiseuse et défaisuse » de culture que toutes les cultures patriarcales auront vite fait de lui assigner un rôle bien précis, celui de gardienne de la morale à travers l'éducation des enfants. Or, le génie du christianisme dans sa version catholique pourrait bien se donner à voir dans la récupération de cet éternel féminin représenté par sainte Anne éducatrice, celle-là même qui survivra au concile de Trente après moult controverses à son sujet.

La sainte Anne post-tridentine sortira du concile avec un nouveau visage; à la femme puissante et terrible s'est substituée une femme âgée, tendre et inoffensive. L'aïeule³⁶⁴ du Christ s'estompe au profit de la fragile aînée qui, loin de susciter la crainte, demande davantage à être protégée. Cette nouvelle figure de sainte Anne fera l'objet de multiples représentations iconographiques popularisées sous le nom de *sainte Anne éducatrice* ou *l'Éducation de la Vierge* qui laisse entendre dans un premier temps que son rôle est inextricablement lié à la vie de sa fille Marie à qui elle présente un livre. Le

³⁶³ Régis Boyer, *La grande Déesse du Nord*, Paris, Berg International, 1995, p. 211.

³⁶⁴ On se rappellera que le thème de l'aïeule graciée par la maternité est l'un des aspects les plus importants de la vie de sainte Anne dans l'histoire de l'iconographie liée à son culte avant le concile de Trente. Il est intéressant de noter avec Pantxika Beguerie que le thème de l'Éducation de la Vierge adolescente rivalise de succès, pendant un certain temps, « avec le thème de l'Enfant jouant avec une pomme, un globe ou, [...] un oiseau (symboles respectivement de la fécondité, de la terre et de la passion) ». (Pantxika Beguerie, *op. cit.*, p. 52).

thème de *sainte Anne éducatrice* se confond effectivement avec le thème de *l'Éducation de la Vierge*. Les confréries placées sous le patronage de sainte Anne représenteront d'ailleurs sur leurs images le thème de *l'Éducation de la Vierge*³⁶⁵.

Sainte Anne, à partir du milieu du XVI^e siècle, est considérée comme la mère par excellence puisqu'elle avait mis au monde la fille la plus parfaite : Marie, la Mère de Dieu. Il est donc certain qu'elle s'était employée à élever sa fille de la manière la plus soignée³⁶⁶.

Le thème de sainte Anne éducatrice ne possède pourtant aucune base scripturaire; les seules informations concernant l'enfance de Marie appartiennent aux évangiles apocryphes, plus particulièrement l'Évangile du Pseudo Matthieu (Ch. IV) et le Protévangile de Jacques (Ch. VII-VIII) et tout comme pour la vie de sainte Anne c'est surtout la version diffusée par la *Légende Dorée* qui a contribué à la faire connaître davantage. Or, les écrits apocryphes qui ont alimenté cette légende nous enseignaient que Marie quitta ses parents à l'âge de trois ans pour être consacrée à Dieu et être éduquée dans le Temple. Le thème de la présentation de la Vierge au Temple, plus particulièrement « l'entrée de Marie au Temple » a d'ailleurs connu dans l'art chrétien un

³⁶⁵ Dominique Costa souligne également que les premières représentations de sainte Anne éducatrice sont souvent parasitées par certaines composantes liées au thème du triple mariage de sainte Anne : « Sainte Anne est représentée soit debout, soit assise tenant le plus souvent un livre, parfois un rouleau de parchemin, que soutient dans certain cas un ange. Sa fille Marie, enfant studieuse, est debout à ses côtés.

Une des plus anciennes représentations du sujet se trouve sur un velours brodé (XIV^e siècle) conservé au Victoria and Albert Museum de Londres où elle est accompagnée du thème de la Présentation au Temple conforme aux textes apocryphes.

Parmi les nombreux manuscrits de la fin du XV^e siècle, *les Heures d'Anne de Bretagne* de Bourdichon (1507) nous présentent l'Éducation de la Vierge, mais, à cette date, la croyance à la légende des Trinubium est encore vivace, puisque les deux petites Marie Cléophas et Salomé sont figurées à l'arrière-plan » (Dominique Costa; *op. cit.*, p. 39-40).

³⁶⁶ *Ibid.*

très grand succès³⁶⁷. Comme le souligne Dominique Costa, les artistes pouvaient en effet se permettre beaucoup de fantaisie dans la représentation de ce thème du sacrifice de cette jeune enfant à la volonté divine³⁶⁸.

Louis Réau interprète les changements significatifs liés à la signification symbolique de ces représentations de la jeune *Marie au Temple* mieux connues sous l'appellation de la *Vierge à l'escalier* :

Au XVII^e siècle, la consécration de la Vierge dans le Temple fut considérée comme le symbole de la *vocation sacerdotale* : le prêtre gravissant les degrés de l'autel est comparé à la Vierge montant l'escalier du Temple³⁶⁹.

On ne saurait trop s'étonner de ce lien entre la vie du prêtre (ce virtuose du sacré) et celle de Marie, cette jeune vierge (!) qui monte seule les degrés et s'offre elle-même au Seigneur. Peu à peu, saint Anne, dans ce rôle d'éducatrice, aura tendance à s'éloigner de son trône³⁷⁰ initial pour finalement prendre l'allure d'une modeste grand-mère qui s'adresse aux gens de la base. C'est sans doute en référence à cette iconographie de

³⁶⁷ Voir en annexe 3 un exemple de l'une de ces nombreuses représentations iconographiques (Lucca-S. Martino, Alessandro Allori detto il Brongino, *Presentazione di Mari al Tempo* (1598).

³⁶⁸ « Quand Marie fut âgée de trois ans, Anne et Joachim la conduisirent au Temple afin de la consacrer selon leur promesse au Seigneur. Avant de parvenir à l'autel des holocaustes qui se trouvait à l'extérieur du Temple, la jeune Marie devait gravir quinze marches qui correspondaient aux quinze psaumes rituels, appelés aussi Cantiques des degrés, que chantaient les pèlerins qui montaient à Jérusalem. La jeune Vierge gravit seule, sans l'aide de ses parents et sans se retourner, l'escalier au sommet duquel l'attendait le Grand Prêtre » (Dominique Costa, *op. cit.*, p. 22)

³⁶⁹ Louis Réau; *op. cit.*, p. 164.

³⁷⁰ Parmi les représentations de sainte Anne avec la vierge, la plus ancienne et celle que Charland qualifiait de « la plus digne d'être connue, » est celle qui figure dans le manuscrit célèbre pour sa beauté *Le Livre d'Heures d'Anne de Bretagne* : « Vêtue à la mode sévère qu'avaient adoptée les femmes âgées au temps de Louis XII, sainte Anne, sur son trône, tient un livre ouvert, et la jeune Vierge, modeste, sérieuse, attentive, semble une image de docilité » (Paul-Victor Charland, *Le Patronage de Sainte Anne dans les Beaux-arts*, Québec, Librairie A. O. Pruneau, 1923, p. 24). Voir en annexe 4.

l'aïeule *fragilisée*,³⁷¹ désormais porteuse d'un livre (peut-être s'agit-il d'une Thora en image) qu'elle offre en lecture à sa fille que l'historienne Estrella Ruiz-Calvez exprime sa déférence :

Sainte Anne, cette femme qui s'exprime par images et que nous entendons avec nos yeux, cette femme au livre, laisse le message que les femmes de l'Occident chrétien voulaient entendre. Nous sommes pour beaucoup ses filles, mais elle est aussi la mère que les femmes ont voulue. La dévotion à sainte Anne enseignante fut imposée par la base, et si elle se propage si vite et si loin, c'est parce que cette base le voulait et qu'elle correspondait à des aspirations profondes que finalement seul le christianisme pouvait engendrer³⁷².

Ces « aspirations profondes » n'auraient sans doute pas été considérées si elles n'avaient pas connu de résonances chez certains administrateurs du sacré dont l'abbé Trithème qui fut l'un des premiers à promouvoir ce modèle de sainte Anne éducatrice. Certes, Trithème fut le premier à légitimer le culte à sainte Anne par son ancienneté mais puisque cette ancienneté risquait d'offusquer les défenseurs de la *vraie doctrine* il ne restait plus qu'à canaliser cette force maternelle en récupérant ce pouvoir naturel des femmes au service de l'éducation des enfants. En somme, c'est avec la promotion du modèle de sainte Anne éducatrice que l'on assiste réellement à la christianisation de la figure de sainte Anne comme modèle de mère pour les femmes chrétiennes. Le traité de Trithème fut le premier ouvrage à mettre en évidence ce rôle éducateur de la mère en illustrant combien sainte Anne avait bien élevé sa fille. C'est surtout à partir du concile de Trente que l'on peut estimer que la place de la mère dans la société chrétienne est

³⁷¹ Malgré cette fragilisation, voire cette banalisation de l'aïeule, il semble qu'elle aurait pourtant continué à faire peur à certains doctes chrétiens : « En 1673, un décret du maître du sacré palais condamne : “les livres, toutes les feuilles et toutes les prières où saint Anne est appelée la grand-mère du Christ, la plus proche parente de la divine Majesté après la Vierge, où le Christ est nommé le petit-fils de sainte Anne”. C'est-à-dire qu'est condamné tout ce qui constitue le fondement de la puissance de sainte Anne, tout ce qui rend légitime son autorité. Il semblerait que l'on ait veillé à ne pas substituer à son prénom sa situation familiale. On ne dira point, “Jésus avec sa mère et sa grand-mère”, mais “Jésus avec la Vierge et saint Anne”. Un peu comme si le lien charnel et humain était devenu gênant, comme si on avait voulu l'occulter » (Estrella Ruiz-Calvez; *op. cit.*, p. 147).

³⁷² Estrella Ruiz-Calvez; *op. cit.*, p. 155.

celle de la mère éducatrice; obligation est faite aux parents de pourvoir à l'éducation et à l'instruction des enfants. Sainte Anne enseignante devient patronne des mères de famille. Bien que les représentations de la sainte l'associent encore à la vieillesse,³⁷³ les silences se font de plus en plus significatifs sur son rôle d'aïeule du Christ. Cette aïeule se voit réduite à renoncer à ses pouvoirs liés à son ancienneté pour devenir le symbole des activités féminines réservées à la sphère privée. Peu à peu, sainte Anne éducatrice laisse son siège d'autorité de femme savante pour être désormais représentée comme une femme du commun; elle est assise sur un tabouret avec, à ses pieds, un panier à coudre, laissant voir son travail d'aiguille. La sainte Anne post-tridentine trône au cœur de la domesticité.

Estrella Ruiz-Calvez estime que les modèles de grand-mère que l'on présente au moyen de sainte Anne donnent à penser que l'on propose aux vieilles femmes de renoncer à exercer ce savoir qui les rend si suspectes, d'échanger l'autorité de l'âge contre ce que l'on pourrait qualifier de douceur liée à la fragilité du grand-âge. Ce remodelage de l'archétype de l'aïeule porteuse de savoir et de sagesse issue du concile de Trente fera l'objet d'une attention particulière de la part des responsables de l'encadrement du culte à sainte Anne dans les pays où la sainte connaîtra ses heures de gloire sous le nom de « la Bonne sainte Anne »³⁷⁴. La promotion de la figure de sainte Anne sera désormais indissociable de son éthicisation; modèle exemplaire pour les mères de famille, elle ne perdra toutefois pas ses pouvoirs thaumaturgiques. Il est

³⁷³ La plupart des représentations de sainte Anne insistent sur l'évocation de sa vieillesse; en l'absence de signe de vieillissement telles les rides nous retrouvons sainte Anne portant une guimpe. Il s'agit d'un linge d'une seule pièce qui couvrait les cheveux, le menton et le cou. À la fin du Moyen Âge, cette coiffure est l'attribut habituel des veuves et des femmes âgées (Dominique Costa; *op. cit.*, p. 34).

³⁷⁴ Bien que le culte à sainte Anne ait connu un réel déclin suite au concile de Trente (il est pratiquement disparu dans tous les pays protestants), la Bretagne et l'Amérique du Nord seront les deux principaux lieux de la sainte où elle est aujourd'hui encore l'objet d'une grande vénération sous le nom de la *Bonne sainte Anne*.

intéressant de constater, en effet, que sa réputation de thaumaturge ne sera pas soluble dans cette nouvelle vocation que les virtuoses du religieux imposeront à sainte Anne, bien au contraire ses talents de thaumaturge seront le plus souvent attribués à sa « bonne nature ». Loin d'être en contradiction avec l'éthique chrétienne, ce lien entre la bonté de sainte Anne et ses dons de thaumaturges devient un lieu d'illustration des pouvoirs *post mortem* liés à cette vie morale exemplaire dont nous avons traitée au chapitre du culte des saints. Cette entreprise d'éthicisation effectuée à partir du modèle de sainte Anne éducatrice est à n'en point douter une manœuvre de récupération de l'archétype de la femme savante (archétype universel lié à la sagesse du grand-âge), car il faut bien admettre que cette fonction liée au savoir est, en terrain monothéiste, un secteur d'activité généralement dévolu au sexe masculin³⁷⁵.

Aussi fragilisée soit-elle, cette représentation de sainte Anne au livre affirme tout de même que la transmission de la foi est une affaire de femme.

Sainte Anne Grammaire apprend à sa fille ce qui est écrit dans le livre: l'Incarnation du Verbe, son destin de Mère de Dieu. Elle montre ce livre qui est lui-même une métaphore de l'Incarnation : Marie est le livre vivant, car Elle sera le réceptacle du Verbe. La Grammaire-Anne, le livre Marie et le Verbe Jésus, seraient donc une autre forme de représentation symbolique. Cette hypothèse a en sa faveur le contexte spécialement alambiqué des rhétoriciens et de la scolastique du déclin du Moyen Age³⁷⁶.

³⁷⁵ L'historien Jean Delumeau ne manque d'ailleurs pas de tisser des liens entre l'iconoclasme et la transmission de la foi comme chasse gardée des doctes chrétiens lorsqu'il affirme : « Encore au début du XX^e siècle des *Conseils (épiscopaux) aux dames catéchistes* donnent les directives suivantes: "Dans le cas où on ne l'autoriserait pas [la femme catéchiste] à donner d'explication, elle devra se soumettre et se borner à faire apprendre le mot à mot du catéchisme. [... Elle devra] éviter de former les enfants à la piété, car c'est le domaine des prêtres. " D'où, devant ce barrage qui a tenu pendant des siècles, des protestations longtemps camouflées derrière l'iconographie : le rôle de sainte Marthe exalté sur les murs d'un couvent féminin, sainte Catherine de Sienne vêtue en cardinal, sainte Anne apprenant à lire à la Vierge enfant, sainte Marie-Madeleine représentée en train de prêcher, selon la légende, aux habitants de Marseille : autant de manière d'exprimer par l'image le souhait de voir reconnu le rôle religieux de la femme » (Jean Delumeau « préface », dans Jean Delumeau (dir.), *La religion de ma mère; le rôle des femmes dans la transmission de la foi*, op. cit., p. 13).

³⁷⁶ Estrella Ruiz-Calvez; op. cit., p. 142.

Nous avons noté à plusieurs reprises que l'anthropomorphisme est au cœur du christianisme et que le « génie » du catholicisme pourrait bien résider dans cette reconnaissance de la légitimité de la fonction théologique de ses représentations. L'importance des images dans la transmission de la foi est capitale, d'autant qu'en terre catholique les femmes vivaient et priaient avec des images. À l'église comme au foyer, les femmes sont entourées d'innombrables peintures religieuses, « dont les oeuvres conservées aujourd'hui ne donnent qu'une idée bien incomplète » les femmes, dit Dominique Rigau, « sont habituées à dire leur foi en termes visuels »³⁷⁷.

Pour Delumeau, le thème iconographique de sainte Anne éducatrice est « une manière d'exprimer par l'image, le souhait de voir reconnu le rôle religieux des femmes »³⁷⁸. Ce souhait ne fut certes pas partagé par l'ensemble des doctes chrétiens. À ce chapitre, notre brève allusion à la querelle entre iconoclastes et iconophiles nous aura au moins permis d'identifier deux parties en cause; sans doute est-ce à ces deux attitudes potentiellement actualisables chez *l'homo religiosus* que Delumeau fait référence lorsqu'il affirme que « tout au long de l'histoire chrétienne, on retrouve ce conflit entre institution et inspiration qui aura conduit à la marginalisation de bien des prophétesses »³⁷⁹. Bien que la transmission de la foi semble avoir été traditionnellement l'affaire des femmes de par leur fonction de mère et de première éducatrice de la théologie, Delumeau constate que sur le plan historique, tout au long de l'histoire chrétienne, la femme qui enseigne la religion a eu du mal à trouver sa juste place à l'intérieur des églises.

³⁷⁷ Dominique Rigau; *op. cit.*, p. 71.

³⁷⁸ Jean Delumeau; *op. cit.*, p. 13.

³⁷⁹ *Ibid.*

Plus généralement un pouvoir ecclésiastique masculin a durablement redouté une prise de parole religieuse par les femmes ... En 1638, le beau-père de Velasquez souhaite qu'on arrête de peindre sainte Anne apprenant à lire à Marie. Car celle-ci, assure-t-il, « n'a pas appris [de ses parents] à broder, lire, écrire, » puisqu'elle est entrée au Temple à trois ans. « Il est plus juste de donner la gloire de ce magistère au saint Esprit [...] »³⁸⁰.

C'est à partir de tels énoncés que l'on constate, sinon la légitimité des apocryphes, à tout le moins leur salutaire existence lorsque les partisans de la *vraie doctrine* sont à court d'arguments. Le moins que l'on puisse dire à propos de ces écrits c'est qu'ils se sont offerts comme une véritable aubaine dans un débat qui a davantage été le théâtre d'un processus discursif schizoïde devant l'urgence de trouver une manière efficace de christianiser les masses. Les récits apocryphes seront venus au secours de leurs détracteurs de façon périodique au cours de toute cette histoire enchevêtrée, trop rapidement assimilée à une querelle entre le savant et le populaire en terre chrétienne. Les récits entourant l'enfance de Marie appartiennent à la littérature apocryphe tout autant que le récit de vie de sainte Anne qui appartient également à ce que Saintyves avait identifié comme étant des calques de récits bibliques.

Qu'on se rappelle la brève allusion que nous avons faite à Anne la prophétesse fille de Phanuel de la tribu d'Aser, cette femme avancée en âge qui avait atteint l'âge de quatre-vingt-quatre ans. Or, les rares représentations que l'on peut encore trouver de cette dernière nous la montrent avec un rouleau parchemin (représentant le texte de l'Évangile de Luc) dans la main gauche, la prophétesse adoptant une attitude d'enseignante.³⁸¹ La résurgence d'Anne la prophétesse dans l'iconographie réservée au thème de sainte Anne éducatrice appartient de toute évidence au domaine archétypal lié à la figure de la déesse mère. Elle apparaît en quelque sorte comme une survivance

³⁸⁰ *Ibid.*

³⁸¹ Voir en annexe 5 cette figure de la prophétesse Anne tenant le texte de l'Évangile de Luc et désignant de la main droite l'enfant attendu qui repose dans les bras de Syméon.

ayant résisté à l'organisation monothéiste patriarcale, réémergeant sous certaines conditions déterminées³⁸². La figure de la grande déesse étant, selon un point de vue phénoménologique, un archétype universel (c'est-à-dire non typique d'une culture donnée) est par ce fait même toujours susceptible de se manifester contre la culture où elle s'incarne pour répondre à des exigences allant à l'encontre de l'organisation institutionnelle régnante. Tout se passe alors comme si la réélaboration et l'exaltation de cet archétype universel se réalisait en tant que négation de l'ordre de la culture religieuse dominante. En ce sens, elle est toujours liée dans sa structure à un développement mystique possible. Or, toutes les institutions religieuses, quelles qu'elles soient, ont toujours procédé à une marginalisation de la mystique

Ainsi le « saint homme », sage, ermite, est souvent crédité, dans l'imaginaire social, ou tout simplement dans la rumeur publique, des pires excès, débauches ou désordres des sens. Errant réel ou errant en rêves, il n'est jamais recommandable pour les clercs responsables et gestionnaires de la chose sacrée, il ne l'est pas non plus, pour les esprits sédentaires uniquement préoccupés de la gestion « économique » d'une existence matérielle³⁸³.

Il en est du sage et du mystique comme de la figure de la prophétesse dans l'histoire religieuse de l'humanité. Même si le conflit entre institution et inspiration dont parle Delumeau a eu pour effet de marginaliser certaines représentantes réelles ou mythiques de cette figure, il semble bien qu'elles soient là pour rester. Dire que la figure de la prophétesse appartient au mythe, c'est dire qu'elle « n'est pas une réponse instantanée et éphémère, [c'est dire qu'elle] imprègne plusieurs générations [qu'elle] est transgénérationnelle »³⁸⁴. Le mythe, ce « mensonge indispensable » dont parle Pascal

³⁸² C'est sa capacité de résistance tout autant que sa capacité d'émergence en cas de crise qui fait de cette figure de grande déesse un support potentiel pour d'éventuelles réactions mystiques.

³⁸³ Jean-Claude Bologne, *Le mysticisme athée*, Paris, Éd. du Rocher, 1995, p. 84. Le jeune François d'Assise est un bel exemple de cette prise de distance face à l'institué.

³⁸⁴ C'est ce que Gilbert Durand dit du mythe (voir Gilbert Durand, *Introduction à la mythologie, mythes et sociétés*, Paris, Albin Michel, 1996). Michel Casenave souligne que la méthode d'analyse de l'imaginaire de ce dernier tend à montrer « qu'il existait dans l'esprit de tout homme une dimension

Hachet, possède une réalité autonome qui passe par l'imaginaire³⁸⁵. Nous en avons pour preuve la persistance, pour ne pas dire la résistance, de ce thème de la femme savante (la *Pistis Sophia*)³⁸⁶ dans l'histoire des représentations de cette Grande Mère des commencements, cette vieille femme « sise au cœur de l'être »³⁸⁷. L'histoire de la pensée mythique nous dévoile que cette vieille femme savante est la plus ancienne des figures archétypales de la sagesse; elle occupe d'ailleurs une place centrale dans l'imaginaire occidental autant peut-être que dans les mythes orientaux³⁸⁸. Entre Parvati, *Anna Purna* et sainte Anne, un même chemin se dessine parsemé d'obstacles qui donnent pourtant lieu à de grandes spéculations théologiques de la part des virtuoses du sacré.

Il est long le chemin parcouru par sainte Anne! Nous l'avons vue déesse mère, fière de sa descendance. Dans la version trinitaire, nous la retrouvons sage ménagère apprenant les lettres à son enfant. C'est que le parcours de la mère chrétienne est aussi très long, mais il suffit de s'approcher des magasins de la place Saint Sulpice pour constater l'actualité et le succès de cette sainte Anne enseignante et pour conclure au profond enracinement de cette image de la mère dans les consciences chrétiennes³⁸⁹.

Il est long, en effet, le chemin parcouru par sainte Anne. Nous l'avons suivie à travers ses multiples représentations d'abord parce qu'aucun culte ne s'est jamais autant

intrinsèque de la fonction imaginaire, et que la force du symbole et la maternité de l'image composaient une espèce de *fantastique transcendantal* dont on ne pouvait se passer sauf à vouloir se mutiler». (Michel Cazenave, « préface », dans Gilbert Durand, *op. cit.*, p. 8).

³⁸⁵ Pascal Hachet; *Le mensonge indispensable, du trauma social au mythe*, Paris, Les belles lettres, 1997.

³⁸⁶ Il s'agit de l'antique souveraine de la thèse gnostique selon laquelle le dieu mâle dit Jean Markale, « a emprisonné la *Pistis Sophia*, » qui se lamentait « attendant désespérément que ses fils pourtant bien-aimés se révoltent et la délivrent pour redonner sa splendeur au monde ». De même le Dieu-Père aurait refoulé la déesse-mère dans les ténèbres de l'inconscient (Jean Markale « postface » dans Brian Leigh Molyneux, *La terre et le sacré* Paris, Albin Michel, 1995, p. 171).

³⁸⁷ Voir à ce sujet les histoires de l'archétype de la *Femme sauvage* dans Clarissa Pinkola Estès, *Femmes qui courent avec les loups*, Paris, Grasset, 1996.

³⁸⁸ Seule une étude comparée des mythologies serait en mesure d'étayer notre propos. Qu'il s'agisse d'Anne, la prophétesse, d'Inanna, la déesse sumérienne (la dame du ciel) ou d'Isis, la déesse égyptienne, ces grandes bienfaitrices qui mettent leurs pouvoirs magiques au service de la vie, sont toutes des avatars d'une même figure archétypale : l'*alma mater* (celle qui est et a toujours été).

³⁸⁹ Estrella Ruiz-Calvez, *op. cit.*, p. 154-155.

illustré par l'iconographie et que cette illustration de la faillite de l'iconoclasme s'est accompagnée d'une redécouverte de la poétique, ce terrain d'élection de ce qu'Henri Corbin qualifie d'accomplissement de l'âme. Pour Henri Corbin en fait, celui-ci n'opère et ne s'opère qu'à l'aide d'une procédure imaginaire, car il y a un *cogito* encore plus prégnant du côté de l'imaginal que du côté de l'évidence prédicative.³⁹⁰ Le recours à la pédagogie, voire à la théologie par l'image dans le processus de conversion a peut-être signé la faillite de la *raison* aux yeux de certains savants, mais ce retour vers l'entendement de l'image pour quelques-uns d'entre eux s'est tout de même exercé au nom d'une épuration de la pratique religieuse. Nous nous retrouvons ici au cœur du paradigme esthétique annoncé par le sociologue Michel Maffesoli, affirmant à la suite de Nietzsche que « la signification profonde des choses se révèle dans leur apparence ».

Ce « formisme » dont témoigne le travail de récupération effectué par les promoteurs du culte à sainte Anne n'appartient peut-être pas à la raison dite classique mais il se présente tout de même comme une pratique rationnelle en finalité dans le sens où l'entendait Max Weber, alors qu'il inscrivait la magie comme une pratique rationnelle issue de l'expérience³⁹¹.

³⁹⁰ Ce recours à l'imaginal dont parlent Henri Corbin et Gilbert Durand n'appartient en rien à un irrationnalisme quelconque, il est plutôt ce travail « au fondement qui ancre la raison dans sa raison supérieure » comme le suggère Michel Cazanave dans sa présentation de *l'Introduction à la mythologie* de Gilbert Durand (Michel Cazanave, *op. cit.*, p. 9).

³⁹¹ De même le culte des images en général sera récupéré par les prédicateurs qui s'annoncent comme les précurseurs du processus mnémotechnique lié à la pratique de la visualisation; c'était là également une préfiguration des techniques d'imageries mentales qui sont à l'origine du grand succès des thérapies transpersonnelles en vogue d'aujourd'hui : « Confesseurs et directeurs de conscience encouragent donc chez leurs ouailles, religieuses ou laïques, un véritable processus de visualisation que décrivent les manuels de prière de l'époque, tel le *Jardin des prières (Zardino de oration)*, écrit en 1454, pour des jeunes filles et imprimé quarante ans plus tard à Venise. L'ouvrage leur apprend comment méditer concrètement la Passion du Christ en transposant mentalement l'évocation des Lieux saints dans un cadre qui leur est familier et, de la même manière, en imaginant les personnages de l'Évangile sous les traits des gens de leur entourage » (Dominique Rigau; *op. cit.*, p. 74).

L'expérience et l'expression sont bien deux modalités différentes du rapport que l'*homo religiosus* entretient avec le sacré que l'on pourrait aisément assimiler à ce que Jean Delumeau a identifié comme appartenant respectivement à l'inspiration et à l'institution, trop rapidement associé à une querelle entre religion populaire et religion savante. Or, si nous avons fait ce qui peut paraître un détour du côté des images pour situer le lieu « religieux » du culte à sainte Anne, c'est précisément pour retourner aux fondements de cet imaginaire religieux qui résiste à l'institué au point de devoir faire l'objet d'une constante récupération de la part de ce dernier. Sans cette constante récupération de ce « vieux fond païen » qui fait référence à la première figure du lien primordial de l'*homo religiosus*, c'est la fin de l'aventure religieuse dans ce qu'elle possède de plus significatif en terme d'incarnation ici-bas pour tous ceux qui lisent en regardant sur les murs³⁹².

Ainsi que l'a fort pertinemment soulevé Max Weber, l'économie du sacré issue de l'agir religieux communautaire est orientée vers le monde d'ici-bas. Pour Weber, ce souci de l'ici-bas qui se révèle dans l'agir de l'*homo religiosus* témoignerait de la fluidité des frontières entre magie et religion qui demande à être réévaluée en regard de ce qu'il identifie sous couvert « d'anthropomorphisation »:

Ou bien encore l'anthropomorphisation part du fait que l'on attribue aux dieux le comportement d'un puissant seigneur terrestre dont on peut obtenir la libre faveur à force de supplications, de dons, de services, de tributs, de flatteries, de pots-de-vin et, enfin, en vertu d'une bonne conduite

³⁹² Le passage du culte païen au culte chrétien s'opère par une transition lente, une évolution inconsciente qui s'achève sous nos yeux. La vénération d'une idole féminine conçue comme symbole de fécondité n'appartient pas à une culture particulière. Les indices les plus anciens sinon d'un culte, à coup sûr d'une attention prêtée aux forces de renouvellement, peuvent être observés dès l'époque de la pierre taillée. La déesse est non seulement considérée comme la plus vieille divinité des populations méditerranéennes, elle est un héritage indo-européen. D'ailleurs, les Celtes parvenus en Gaule reconnurent un culte qui leur était familier. Serona, la déesse celtique de la santé et de la fertilité, est la compagne d'Apollon; elle possède cette particularité qu'au sommet de sa tête « jaillissent les rayons de l'Astre lumineux ». Serona appartient de son côté à une série de mères bienveillantes représentées sous les traits d'une femme au visage grave et empreint de bonté (Émile Thévenot, *Divinités et sanctuaires de la Gaule*, Paris, Fayard, 1968, p. 98-200).

correspondant à sa volonté. Par analogie avec les seigneurs d'ici-bas, les dieux sont conçus comme des êtres puissants dont la force ne diffère de celle des seigneurs, au début du moins, que par la

quantité. C'est alors que prend naissance la nécessité du « service divin ». Prière et sacrifice, éléments spécifiques du « service divin », sont aussi, naturellement, d'origine magique. Dans la prière, la limite entre formule magique et supplication reste fluide³⁹³.

Autrement dit, pour Weber, il apparaît que toute religion est nécessairement lieu de recours et c'est, tôt ou tard, cet aspect dominant dans toute religion qui fragiliserait ses frontières avec la magie dans la mesure où l'aversion pour les maux extérieurs « d'ici-bas » et l'attraction pour les avantages extérieurs « d'ici-bas » constitueraient en dernière analyse le contenu de toute « prière » normale, même dans les religions « les plus détachées de ce monde »³⁹⁴.

Cette fluidité des frontières entre magie et religion pourrait bien être en dernière analyse le lieu de résolution de l'énigme de la perdurance du culte à sainte Anne, cette sainte au quotidien à qui il devient plus aisé de confier ses souffrances ici-bas; son incarnation étant désormais liée à sa quotidienneté et à sa domesticité, on pourrait penser que cette sainte a effectivement été construite sur mesure de par sa familiarité avec les gens du commun, exerçant en cela une réelle fonction identitaire. Cette spécialisation de mère, éducatrice de la foi, devait permettre à sainte Anne de se distinguer de l'ancienne déesse des commencements, cette maîtresse de la vie et de la mort liée aux origines de l'humanité. D'ailleurs, ce rôle d'agente de transmission de la foi tenu par les femmes allait désormais faire l'objet d'un encadrement d'autant plus rigoureux qu'il s'agissait de veiller à ce que les femmes se fassent les gardiennes d'une morale édictée par la tradition chrétienne qui réservait à ses prêtres l'exclusivité en matière d'instruction religieuse³⁹⁵.

³⁹³ Weber; *op. cit.*, p. 447.

³⁹⁴ Weber; *op. cit.*, p. 448.

³⁹⁵ Ce travail d'encadrement était d'autant plus important que ce sont généralement les femmes qui sont les gardiennes de la tradition. Van Gennep fut l'un des premiers ethnologues à noter cette propension des femmes à connaître et à garder la tradition. Plus près de nous, une récente enquête de Yves Lambert effectuée en Bretagne, démontre que les premiers à désertir la messe ont été les hommes (voir Yves

Il reste à savoir si tout le travail de conversion autour de cette nouvelle représentation de sainte Anne éducatrice réussira à éliminer cette vérité archétypale si profondément enfouie dans la psyché des nouveaux chrétiens et que le message du cycle iconographique de sainte Anne nous révèle à travers son histoire : *l'ascendance terrestre du Christ est matrilineaire et dans le mystère de l'incarnation le rôle prééminent revient aux femmes*³⁹⁶.

Afin d'annoncer la nature du débat à l'intérieur duquel sainte Anne s'est imposée en terre chrétienne, nous avons cité l'affirmation de l'abbé de Brooglie qui expliquait que, contrairement au polythéisme qui vit au milieu des fables, le monothéisme, au contraire, avec sa doctrine exclusive, était l'ennemi des fables.

Le monothéisme au contraire, avec sa doctrine exclusive, est l'ennemi des fables. Aussi n'est-ce pas inconséquence que de véritables légendes ou des mythes se glissent à côté de la vérité dogmatique dans un culte monothéiste. Dans le christianisme, cette inconséquence est une espèce de scandale. Cela est au contraire tout naturel dans le polythéisme. Le mélange de la vérité et de l'erreur, de l'histoire et de la fable, de la croyance à des dieux réels et puissants et de pratiques purement arbitraires, c'est l'atmosphère habituelle du polythéisme. Les docteurs païens, ce sont les poètes. La question du vrai et du faux est posée constamment de nos jours par la religion chrétienne et la philosophie chrétienne³⁹⁷.

Après l'anamnèse de cette sainte, construite de la tête aux pieds, que pouvons-nous conclure de toute cette lutte menée par les franciscains ces premiers grands

Lambert, *Dieu change en Bretagne, La religion à Limerzel de 1900 à nos jours*, Paris, Cerf, 1985, 439 p.). Par ailleurs, la sociologie religieuse a mis en évidence depuis quelques années le lien entre l'émancipation des femmes et le processus de sécularisation, tandis que la psychologie religieuse fait un lien entre l'attachement de certains hommes pour tout ce qui touche au religieux et leur encadrement presque/exclusivement maternel, à tout le moins féminin, pendant leur enfance. Ce sont là autant de recherches qui confirment le rôle historique des femmes comme gardiennes de la tradition en terre occidentale et par effet de débordement, comme faiseuse et défaisuse de culture.

³⁹⁶C'est là à tout le moins la conclusion formulée par Estrella Ruiz-Calvez dans son analyse des images de la mère selon l'iconographie de sainte Anne; elle limite toutefois cette affirmation au thème iconographique de « la sainte Parenté » (Estrella Ruiz-Calvez; *op. cit.*, p. 136). Ainsi que le souligne Jacques Maître, il existe également un tableau de sainte Anne peint selon le principe des poupées russes : « à l'intérieur du corps de la sainte, on voit Marie et à l'intérieur du corps de Marie, on voit Jésus. Cela évoque l'idée d'une lignée de femmes, d'une filiation utérine, qui ne doit rien à l'intervention du sexe masculin » (entrevue avec Jacques Maître, dans *Actualité religieuse dans le monde*, no 161, 15 décembre 1997, p. 33)

³⁹⁷Abbé de Brooglie; *op. cit.*, p. 72.

promoteurs du culte à sainte Anne en terre chrétienne? Devons-nous penser que nous avons affaire à des poètes et non à de sérieux doctes chrétiens? C'est à tout le moins ce que les opposants au culte à sainte Anne ont soutenu et soutiennent encore aujourd'hui. Bien peu de ces hommes d'Église qui consacrent leur vie à étudier, voire même à s'exprimer dans une langue morte reconnaissent quelques légitimité à cette langue vivante que représente l'image. Or, l'image possède ceci de particulier qu'étant historiquement la langue des pauvres, en l'occurrence le plus souvent celle des femmes et des enfants, elle est une chance pour les exclus; elle a toujours eu pour fonction de donner une place à ces marginaux de la connaissance intellectuelle, ceux-là mêmes que l'on retrouve parmi les *élus* dans la parole du prophète Jésus. La prédication à partir des images de sainte Anne éducatrice s'annonçait comme un lieu de passage exemplaire du paganisme au christianisme. Ce lieu d'éthicisation des relations familiales et, par conséquent de christianisation des mœurs, était, à la manière de tout discours prophétique, un défi face à l'institué par certains doctes chrétiens. À la limite du tolérable et sans doute aussi un réel danger pour l'orthodoxie, l'abbé Trithème aura fait figure de marginal, de l'espèce de ceux qui ont moins à cœur d'être fidèles à la loi canonique qu'au seul élément de classe que l'on retrouve dans le discours du fils du charpentier, à savoir, sa « condamnation de *l'orgueil sans amour de l'intellectuel envers le pauvre d'esprit* »³⁹⁸. Le christianisme primitif se méfie des idées et des intellectuels, il se veut essentiellement une morale destinée aux pauvres, aux simples et aux esclaves à l'image de Jésus qui s'est adressé directement au peuple en privilégiant la parole sur l'écrit des docteurs de la Loi³⁹⁹. C'est d'ailleurs un trait de sa personnalité qui lui aura

³⁹⁸ Weber; *op. cit.*, p. 629.

³⁹⁹ Ainsi que nous l'avons déjà suggéré, c'est là une position qui privilégie l'affect au détriment du

valu d'être méprisé par les doctes pharisiens. Ce bref rappel nous impose une relecture de la supposée marginalité de sainte Anne, ou à tout le moins, une explication qui justifierait en quelque sorte le choix de ce concept que nous avons également appliqué au personnage de Jésus. Ainsi que le soulignait Claude Panaccio dans un débat portant sur la marginalité, « il faut distinguer une marginalité statistique d'une marginalité structurale et cesser de confondre les deux » :

est marginal statistiquement le groupe qui est moins nombreux et, en ce sens-là la classe dominante peut être marginale; est marginal structurellement le groupe qui est en dehors de la norme et en ce sens-là la classe dominante ne peut pas être marginale puisque c'est elle qui définit la norme et c'est elle qui possède les moyens de l'appliquer⁴⁰⁰.

Autrement dit, le problème, c'est de savoir qui commande, c'est tout⁴⁰¹. Plus que jamais l'exhortation de Marc Bloch annonce sa pertinence : « ne connaître une religion que par ses théologiens, ne serait-ce toujours en ignorer les sources vives »? S'il faut

légalisme; la figure du Christ nous a confronté à ce type de personnage charismatique qui, loin de se poser comme un défenseur de la pureté doctrinale, invite plutôt au dépassement du code écrit par une formulation qui oppose l'oral à l'écrit; « ... mais moi je vous dis ».

⁴⁰⁰ Claude Panaccio et al., *Aspects de la marginalité au Moyen Âge*, op. cit., p. 164.

⁴⁰¹ Comment ne pas rappeler ici les propos de Lewis Carroll à travers le dialogue entre Alice (au pays des merveilles) et Heumpty Deumpty :

« Voilà de la gloire pour vous! »

« Je ne sais pas ce que vous entendez par " gloire " » répondit Alice.

Heumpty Deumpty sourit d'un air méprisant.

« Bien sûr que vous ne le savez pas puisque je ne vous l'ai pas encore expliqué. J'entendais par là: « Voilà pour vous un bel argument sans réplique! ».

« Mais, « gloire » ne signifie pas « bel argument sans réplique », objecta Alice.

« Lorsque *moi* j'emploie un mot », répliqua Heumpty Deumpty d'un ton de voix quelque peu dédaigneux, « il signifie exactement ce qu'il me plaît qu'il signifie... ni plus, ni moins .

« La question », dit Alice, « est de savoir si vous avez le pouvoir de faire que les mots signifient autre chose que ce qu'il veuille dire ».

« La question », riposta Heumpty Deumpty, « est de savoir qui sera le maître... un point c'est tout ».

(Lewis Carroll, *De l'autre côté du miroir*, Paris, Flammarion, 1979, p. 281)

toujours se méfier de ce qu'une société dit d'elle-même (le propre de l'idéologie étant de ne jamais se nommer) à plus forte raison l'étude d'un culte religieux ne consiste pas tant à renforcer l'ordre rationnel qu'à en dresser la carte de l'imaginaire.

C'est ce que nous avons essayé de faire avec le culte à sainte Anne qui se révèle (dans ses représentations) comme une contrepartie à l'exclusion des femmes dans la transmission des textes canoniques. La marginalité de sainte Anne ne tient plus seulement à son absence de canonicité mais également à son rôle désormais reconnu d'éducatrice de la foi grâce à son intégration à ces histoires de guerriers (l'expression est d'Odon Vallet) dans lesquelles les femmes n'avaient, le plus souvent que le rôle de repos de ces derniers.

Sainte Anne, la plus populaire des saintes, désormais intégrée à la sainte Famille possède enfin ses lettres de noblesse. Il est long en effet ce chemin effectué par sainte Anne; cette thaumaturge accusée de sorcellerie à cause de la magie de son efficacité guérisseuse s'est trouvée soudain au cœur d'une justification dogmatique (Immaculée Conception) pour ensuite devenir un modèle exemplaire pour les mères. Construite de la tête aux pieds, structurellement, elle sera toujours fidèle à la logique doctrinale à l'intérieur de laquelle elle s'inscrit : marginale - médiatrice et modèle exemplaire.

Il reste à savoir qui, de l'ancienne magicienne (sorcière) ou de la nouvelle éducatrice (modèle des mères chrétiennes), s'incarnera véritablement dans la psyché des chrétiens. La seule façon de répondre à cette question passe par une enquête sur le terrain. Tout comme l'étude de la religion populaire doit nécessairement passer par

l'étude d'un culte en particulier (c'est là le postulat de départ que nous partageons avec Françoise Loux) l'étude d'un culte demande à son tour une investigation sur le terrain afin de connaître la nature de la pratique religieuse qui est liée à ce culte et, par extension, la nature même de la religion de ses fidèles.

DEUXIÈME PARTIE

SAINTE ANNE EN ACADIE

L'Acadie « le mot pour le quidam oriente la pensée vers l'imaginaire, dans le jardin analogique des mythologies plus que vers le temps de l'histoire ou l'espace objectif qu'on nomme avec trop de sûreté et de certitude le réel. On a beau en faire un objectif – la société acadienne par exemple – le mot reste énigmatique, presque mystérieux, comme un secret jamais violé depuis la fameuse déportation des Acadiens où il fut enterré. Alors que le Québec s'est fait tout histoire pour imposer au monde son existence objective et connaissance pour revendiquer et reprendre son droit le plus légitime à la vie, l'Acadie demeure légende aux confins de l'histoire et du rêve ou de la révélation, poésie du silence et de l'absence, onde muette, couleur invisible, lieu de nulle part »⁴⁰².

Introduction

Le terrain que nous avons choisi d'explorer pour tenter de comprendre la nature des liens que les fidèles de sainte Anne entretiennent avec cette sainte construite des pieds à la tête constitue un laboratoire exemplaire de l'évolution de son culte à l'intérieur de l'histoire de l'Église catholique. Il s'agit d'un pays qui ressemble à l'aïeule du Christ sous plus d'un aspect. L'Acadie, en effet, appartient à une géographie que l'on pourrait qualifier d'apocryphe ayant pour seul critère de légitimité son ancienneté. Première colonie française en Amérique du Nord, l'Acadie a vite été détrônée par sa voisine désormais représentante officielle de l'Amérique française, soit la province de Québec. À l'origine de ce transfert de représentativité dans le Nouveau Monde, on retrouve un événement panique : la déportation des Acadiens en 1755. Cette déportation venait clore une longue lutte entre Français et Anglais, voire entre catholiques et protestants au profit de ces derniers. Mieux

⁴⁰² Jean-Paul Hauteceur, *L'Acadie du discours*, Québec, Presses de l'Université Laval, 1975, p. 3.

connue sous le nom de « grand dérangement », la déportation des Acadiens signe le démantèlement définitif de ce pays dont les habitants sont aujourd'hui disséminés par grappes plus ou moins concentrées sur un territoire majoritairement anglophone : les provinces maritimes⁴⁰³. Les déportations entraînent toujours une privation brutale de lieu et c'est en ce sens que nous parlons de cet événement fondateur de l'Acadie d'aujourd'hui comme d'un événement « panique »⁴⁰⁴.

Ne figurant que sous forme de blanc de mémoire sur la carte du monde, la question des limites territoriales de l'Acadie est toujours demeurée un sujet complexe et tout aussi controversé que la question de la légitimité de sainte Anne. On pourrait presque affirmer que l'Acadie appartient à l'imaginaire si ce n'était de l'existence réelle de ses habitants qui eux sont bien vivants, toujours en quête de légitimité historique. Privés de lieu identitaire en terme territorial, les Acadiens ont tout de même réussi à conserver un lieu de parole, voire de discours officiel qui, jusqu'au milieu du XX^e siècle, fut monopolisé par l'élite clérico-nationaliste, principale définitrice de l'identité acadienne pendant près d'un siècle⁴⁰⁵. Ce processus identitaire en construction, mieux connu sous le nom de la « renaissance acadienne », s'est construit autour de la figure de Marie, dans sa représentation de l'Assomption. C'est en 1881 que des membres de l'élite acadienne ont choisi pour l'ensemble des

⁴⁰³ Voir en annexe 6 la localisation des régions acadiennes des provinces maritimes. Loin de se limiter aux provinces maritimes à l'intérieur du Canada, la présence acadienne a connu des migrations, dans les colonies américaines, en Angleterre et en France. C'est à la suite de la déportation que de nombreuses familles acadiennes ont entrepris un voyage de retour pour reconstruire l'Acadie.

⁴⁰⁴ Il est intéressant de noter ici que les lieux de pèlerinages à sainte Anne au Canada français possèdent comme spécificité le fait d'être d'abord le lieu d'un événement panique tel un naufrage, pour ensuite devenir un lieu de dévotion équilibré par la construction d'un sanctuaire à ciel ouvert.

⁴⁰⁵ Ils sont de plus en plus nombreux aujourd'hui les historiens, sociologues, écrivains, poètes, chroniqueurs et artistes à défendre une autre vision de l'Acadie, plus moderne, parfois même post-moderne, s'opposant ainsi à ce discours officiel surplombant qui pendant longtemps aura tenu le rôle de principal définitiveur de l'identité acadienne. (Voir *Le postmoderne acadien*, dans *Tangence*, no 58, Rimouski, 1998, 110 p.)

Acadiens la figure de Marie de l'Assomption comme seule patronne et protectrice. C'est là un autre aspect non négligeable que l'Acadie partage avec sainte Anne; elle aura été le lieu témoin d'un processus de rationalisation autour de la figure de Marie ayant donné lieu à un débat que l'on pourrait mettre en parallèle avec la confrontation historique entre les représentants de la religion populaire (fidèle à la tradition) et ceux de la religion savante (partisans de la *recta ratio* théologique) en terre catholique⁴⁰⁶. La promotion de la figure de Marie possède en Acadie, comme dans l'histoire de l'Église, une contrepartie intéressante pour l'historien dans la mesure où elle est directement liée à la marginalisation de sa mère. Le dépouillement de la presse acadienne sur une période s'échelonnant de 1880 à 1980 nous a d'ailleurs confronté à cette entreprise idéologique visant à faire de sainte Anne une sainte marginale. On ne saurait trop s'étonner de cet état de fait dans la mesure où les journaux furent les premiers véhicules littéraires contrôlés en grande partie par l'élite clérico-nationaliste responsable de la promotion de la figure de Marie en Acadie.

La marginalité de sainte Anne qui se dégage de cette revue de littérature sur une période de cent ans ne possède toutefois pas les mêmes fondements historiques liés à sa marginalisation à l'intérieur de la famille des saints dans l'histoire de la doctrine catholique. Elle n'est pas liée à son absence de canonicité mais bien plutôt à son autochtonie. Encore faut-il rappeler que l'ancienne Acadie, avant même de porter ce nom, était un territoire habité par les autochtones, mieux connus sous le nom d'Indiens d'Amérique et plus fréquemment encore de « sauvages ». Or, au Canada français, le culte à sainte Anne est indissociable de l'histoire de la présence

⁴⁰⁶ En gardant toutefois en mémoire l'ambiguïté déjà soulevée autour des fondements du catholicisme qui l'inscrivent comme religion essentiellement populaire dans sa genèse autant que dans ses représentations.

amérindienne. En effet, s'il est un lieu commun de l'histoire religieuse se rapportant à la figure de sainte Anne en Amérique c'est l'accueil exceptionnel que lui ont réservé les Amérindiens au point d'en faire leur patronne et protectrice.

Cette complicité entre sainte Anne et les premiers habitants de ce que les colonisateurs ont qualifié de Nouveau Monde est l'aboutissement d'une première entreprise d'évangélisation. Bien avant de faire l'objet d'un culte organisé auprès des Acadiens, la dévotion à sainte Anne a été le lieu de passage du paganisme au christianisme auprès de ces habitants de la sylvie qualifiés maladroitement de « sans religion » par les premiers missionnaires colonisateurs. L'Église de l'Acadie coloniale étant d'abord et avant tout une Église missionnaire dont les efforts ont été concentrés autour de la population amérindienne, on ne saurait encore parler d'un culte à sainte Anne chez les Acadiens dans la mesure où la faiblesse de l'encadrement clérical auprès de ces derniers ne pouvait l'assurer matériellement.

Certes, la grande proximité entre ces deux peuples donne à penser que la figure de sainte Anne correspondait à une sensibilité religieuse partagée, cependant l'amitié entre Acadiens et Amérindiens qui prévalait dans l'Acadie coloniale se détériora peu à peu sous l'influence de certains missionnaires colonisateurs français qui avaient plus à cœur de gagner leur cause contre les Anglais que de sauver l'amitié entre ces deux peuples.

La première partie de notre enquête nous permettra d'aller à la rencontre des membres de la tribu micmaque, ces premiers fidèles à sainte Anne dans l'Acadie coloniale qui deviendront peu à peu les boucs émissaires d'une élite cléricale qui aura tôt fait de marginaliser leur patronne par une habile manipulation symbolique au service du politique. Cette marginalisation de la figure de sainte Anne sera

clairement exprimée à l'intérieur des conventions nationales qui ont servi de tribune à la construction du nationalisme identitaire à partir de 1881, date charnière marquant le début de la promotion de la figure de Marie auprès du peuple acadien.

Nous poursuivrons notre enquête par une brève présentation de l'entreprise de conviction idéologique qui a servi de base au processus de rationalisation autour de la figure de Marie en Acadie. Assez curieusement, il importe de noter ici que c'est à cette époque de grand déploiement du culte marial résultant de la construction du nationalisme identitaire que l'on assiste à l'organisation de la démarche pèlerine des Acadiens vers les sanctuaires de Sainte-Anne-de-Beaupré dans la province de Québec. Certes, le regain d'intérêt pour les pèlerinages dans l'ensemble de l'Occident chrétien en cette fin du XIX^e siècle n'est pas étranger à ce déploiement de piété populaire chez les Acadiens, cependant il ne saurait expliquer à lui seul cet engouement pour sainte Anne que l'on retrouve associé à la démarche pèlerine des Acadiens dans les comptes rendus livrés par la presse acadienne.

Pratique marginale s'il en est une, la pratique pèlerine n'appartient pas à l'obligatoire religieux. Cette démarche essentiellement volontaire possède, tout comme sainte Anne, une bien faible légitimité en regard de la pureté doctrinale. Pour les Acadiens, « partir à la sainte Anne » est une expression consacrée pour parler de leur démarche pèlerine vers les deux sanctuaires qu'ils fréquentent de façon régulière à partir de la fin du XIX^e siècle : celui de Sainte-Anne-de-Beaupré dans la province de Québec et celui de Sainte-Anne-du-Bocage dans la péninsule acadienne.

Sainte-Anne-de-Beaupré est ce que l'on pourrait qualifier de lieu de pèlerinage majeur en Amérique du Nord. La sainte de Beaupré est reconnue à travers l'Amérique comme la « grande thaumaturge » de Beaupré. Les différentes thèses

qui lui ont été consacrées en parlent comme d'une sainte polyvalente, voire une omnipraticienne. Pour les Acadiens, se rendre à Beupré c'est aller à la rencontre de la « grande » sainte Anne. Nous tenterons de les suivre dans leur démarche pèlerine vers celle qui est mieux connue en Amérique sous le nom de la « bonne » sainte Anne. D'ailleurs, l'organe officiel du sanctuaire de Beupré qui permet aux fidèles de la suivre entre deux pèlerinages a longtemps porté le nom *Annales de la Bonne Sainte Anne*. À la fois objet transitionnel entre deux pèlerinages et outil d'éducation religieuse, *Les Annales de la Bonne Sainte Anne* constituent la pièce maîtresse par laquelle les responsables de l'encadrement de la démarche pèlerine vont promouvoir la figure de sainte Anne comme modèle de mère. Lieu d'éthicisation de la grande thaumaturge de Beupré, les *Annales* veillent prudemment à assurer le resserrement autour de la figure de Marie dans la présentation de sa mère comme simple médiatrice. Sainte Anne médiatrice et modèle de mère est la deuxième figure de l'aïeule du Christ que nous rencontrerons dans notre présentation de la démarche pèlerine des Acadiens vers Sainte-Anne-de-Beupré qui débuta autour des années 1880 pour se terminer en 1960. L'année 1960 ne marque pas la fin des pérégrinations des Acadiens vers Beupré, mais elle est le début de la fin des pèlerinages organisés par voie ferroviaire qui connaîtront un net déclin avec l'augmentation de l'utilisation de l'automobile qui changea les modalités de parcours d'une majorité des Acadiens vers le haut lieu Beupré.

De même, nous suivrons les Acadiens en route vers Sainte-Anne-du-Bocage, ce sanctuaire acadien qui possède une double vocation : sainte Anne demeure certes la bonne mère, mais elle est d'abord patronne des gens de la mer. D'ailleurs, le statuaire qui la représente à l'entrée du sanctuaire est tout aussi révélateur de sa

mission en Acadie que l'histoire de son iconographie aura été révélatrice de ses mutations découlant du processus de purification doctrinale visant à la domestiquer. Au Bocage, sainte Anne est représentée sous les traits de l'éducatrice de Marie, sainte Anne au Livre, avec à ses pieds, non plus un panier à couture, mais bien un filet de pêche⁴⁰⁷. Comment pourrait-on s'étonner de cette double vocation de sainte Anne en Acadie, ce pays de pêche et de religion dont le folklore maritime est encore bien vivant au sein de la culture orale? C'est d'ailleurs une incursion dans la littérature orale qui nous aura permis de rencontrer une sainte Anne dont nous n'aurions jamais soupçonné l'existence à travers nos pérégrinations à l'intérieur de ce que Jean-Paul Hauteceur a si bien nommé *L'Acadie du discours*⁴⁰⁸. Cette sortie de l'univers de l'écrit s'est avérée un acte de dissidence des plus féconds pour la recherche; cette échappée nous aura permis, en effet, d'identifier la nature des liens qu'une grande majorité des Acadiens entretiennent avec l'aïeule du Christ. Sainte Anne la magicienne hante le territoire imaginaire de ces Acadiens.

Si tant il est vrai que seule une incursion dans l'imaginaire permet la révélation de l'inconscient collectif d'un peuple, cette exploration de la culture orale nous aura permis en dernière analyse de retracer la figure archétypale de sainte Anne, celle-là même qui a suscité tant de querelles dans l'Église de par l'ambiguïté des sentiments qu'elle provoque depuis sa sortie des évangiles apocryphes.

Tour à tour marginale, médiatrice et magicienne, sainte Anne prend en Acadie autant de visages contradictoires qui nous rappellent la diversité de ses représentations ainsi que les nombreux remodelages que lui ont fait subir la police

⁴⁰⁷ Voir annexe 7.

⁴⁰⁸ Jean-Paul Hauteceur présente la vision de l'Acadie construite par l'élite clérico-nationale (Jean-Paul Hauteceur, *L'Acadie du discours*, Québec, Les Presses de l'Université Laval, 1975, 348 p).

ecclésiale à travers sa longue histoire. L'insertion de cette longue histoire de vie de sainte Anne sur un territoire qui lui ressemble se présente comme un révélateur de son rôle de résistante à l'orthodoxie dans l'histoire de l'Église catholique. Son incarnation dans la culture acadienne témoigne de son appartenance au « vivant » contrairement aux échos d'une histoire canonique qui la rangeait maladroitement, depuis le concile de Trente, du côté d'une certaine survivance. Ce long pèlerinage sur les traces de sainte Anne en Acadie où la sainte aura été fêtée pour elle-même nous renvoie à une énigme : comment expliquer la persistance de la dévotion à sainte Anne en Acadie malgré le zèle déployé par la religion instituée dans sa promotion de la figure de Marie?

Nous avons dû nous rendre à l'évidence que seule une exploration de l'imaginaire, qui se laisse moins définir par les discours officiels que par la littérature orale vivante, est en mesure de dévoiler l'univers symbolique de l'*homo religiosus*, qu'il soit acadien ou européen. L'histoire religieuse d'un peuple risque de se faire théologie politique lorsque l'historien néglige l'histoire vue d'en bas, du lieu de cette marginalité qui ignore l'orthodoxie. Seule l'étude de ce qui est considéré comme marginal se révèle dès lors comme le miroir de l'inconscient collectif, ce lieu de mémoire d'une marginalité structurale certes, mais non pas d'une marginalité statistique.

Le culte à sainte Anne est demeuré en Acadie bien vivant en effet malgré sa marginalisation effectuée par l'élite clérico-nationaliste au pouvoir. Cette résistance de la figure de sainte Anne en Acadie, tout comme dans l'histoire de l'Église à

laquelle elle appartient, invite donc le chercheur à revoir le concept de marginalité d'une part, et d'autre part, elle renvoie à la nécessité d'explorer l'univers symbolico-religieux d'un peuple en dehors des lieux de discours officiels.

CHAPITRE 5

SAINTE ANNE EN ACADIE;

UN LIEU DE PASSAGE DU PAGANISME AU CHRISTIANISME

Notre mot Acadie vient du nom Arcadie que Verrazano donna à un certain rivage en raison de la « beauté de ses arbres ». On admet habituellement que ce rivage était une portion du littoral de la Virginie, non loin de l'entrée de la baie de Chesapeake. En étudiant les cartes qui ont suivi le voyage de Verrazano, on voit que ce nom a monté la côte vers le nord pour se fixer enfin dans la région des trois provinces Maritimes. Déjà vers 1550, sur la carte italienne dite de Fernandes Simao, son transfert en Nouvelle-Écosse était fait accompli, sous le nom de Larcadia Pro[vincia]. À ce sujet, Ganong dira que l'on peut présumer que cette carte eut sa part dans le transfert de Larcadia de Verrazano dans le territoire de notre Acadie.

La deuxième lettre du mot Arcadie, (r), va disparaître petit à petit, quoiqu'elle subsistera dans certains documents en plein 17^e siècle. À partir de 1613 [Champlain] donne dans ses éditions Accadie. Il faudra attendre sa carte de 1632 pour trouver l'orthographe définitif d'Acadie⁴⁰⁹.

Les différentes modulations du vocable « Acadie » depuis l'Arcadie de l'explorateur florentin Verrazano se présentaient en quelque sorte comme une préfiguration de l'histoire de ce pays souvent qualifié de « paradis perdu » par les chantres de la cause acadienne⁴¹⁰. L'Arcadie, faut-il le rappeler, appartient à l'imaginaire de la mythologie avant de faire partie de la géographie. C'est en effet ce pays mythique de la Grèce antique qui symbolise un endroit idyllique, véritable paradis terrestre dont les poètes ont chanté l'innocence et la joie de vivre. L'Arcadie appartient à cet univers polythéiste auquel P. St-Yves fait référence lorsqu'il prétend que les saints chrétiens n'auraient été que les successeurs des dieux païens. Or, parmi

⁴⁰⁹ Clarence-Joseph d'Entremont, *Histoire du Cap-Sable; de l'an mil au traité de Paris*, Hébert Publication Eunice, Louisiane, 1981, col. I, p. 37 et 109.

⁴¹⁰ Comme le dit si bien l'écrivaine Marguerite Maillet: « les Acadiens sont passés de l'enthousiasme pour une terre promise qu'il fallait coloniser, à la hantise d'un paradis à retrouver pour aboutir à la revendication d'un pays qu'il fallait habiter » (Marguerite Maillet, « Littérature d'Acadie », dans Jean Daigle (dir.), *Les Acadiens des Maritimes*, Moncton, Centre d'études acadiennes, 1980, p. 557)

ces dieux païens qui ont disparu peu à peu de l'imaginaire symbolique avec l'arrivée des saints chrétiens, c'est le dieu Pan de la mythologie gréco-romaine que l'on associe spontanément au lieu Arcadie⁴¹¹. D'ailleurs de nombreux livres d'histoire relatant le passage du paganisme au christianisme ont poétisé ce moment par ce qui pourrait paraître une boutade aux oreilles du citoyen désenchanté : « Le grand Pan est mort ».

Ce grand cri historico-poétique rapporté par Plutarque dans *La fin des oracles* prend tout son sens lorsque l'on se remémore les activités du dieu Pan confiné dans les montagnes d'Arcadie où il s'amusait à causer aux bergers et à leurs troupeaux de subites frayeurs appelées pour cela « terreurs paniques ». Historiquement, la mort de Pan est indissociable de la naissance du Christ et du christianisme. Puisque l'essence du message christique appelle l'éloignement de la peur, il allait de soi que le message d'amour qui réside au fondement de la sotériologie chrétienne implique la disparition du dieu de la peur. Pan allait devenir la figure du mal, voire du diable dans sa représentation chrétienne. Cette espèce hybride, moitié homme moitié bouc, qui ameutait les troupeaux dans l'Ancienne Arcadie allait devenir le symbole de l'altérité du mal face au bon pasteur qui guide ses brebis désormais libérées de la peur⁴¹².

Cette diabolisation du vieux Pan participe à la même logique sacrificielle qui préside au remplacement de l'ensemble des dieux païens par les saints chrétiens.

⁴¹¹ Voir, entre autres ouvrages sur la mythologie, Fernand Comte, *Les grandes figures de la mythologie*, Paris, Bordas, 1988, p. 161.

⁴¹² Une autre lecture, plus résolument païenne explique cette disparition de Pan par « l'extinction de la voix créatrice de la nature » : « Ce qui avait eu une âme n'en avait plus : le rapport psychique à la nature était perdu... Les pierres n'étaient plus que des pierres et les arbres que des arbres... Ces parcelles de nature ne sont pas simplement des attributs, ou des biens, mais des dieux sous leurs formes biologiques. Et où peut-on mieux trouver les dieux que dans les choses, les lieux et les animaux qu'ils habitent?... Lorsque Pan meurt, le nouveau dieu, l'homme modelé à l'image de Prométhée et d'Hercule, peut contrôler la nature par sa volonté; il peut y créer et la polluer sans scrupule » (Hillman, *op. cit.*, p. 49)

Certes, Pan ne possédait pas plus que les autres dieux ou déesses gréco-romains de racines dans ce territoire païen du Nouveau Monde que les missionnaires colonisateurs français s'étaient donnés pour mission de convertir⁴¹³.

Bien que la filiation hellénistique apparaisse ici comme n'étant d'aucun secours pour décrire le difficile passage du paganisme au christianisme auprès de ces « païens » du Nouveau Monde, c'est la même logique sacrificielle qui présidera au remplacement de leurs divinités tutélaires au profit de la figure de sainte Anne. Le succès fulgurant de la figure de sainte Anne auprès des premiers habitants de l'Acadie coloniale témoigne de l'efficacité symbolique de cette sainte qui a réussi à s'enraciner au point de devenir la sainte tutélaire de la grande tribu micmaque⁴¹⁴. Si sainte Anne bénéficie d'une grande popularité auprès de l'ensemble des tribus amérindiennes qui se partageaient le Nouveau Monde, ce sont cependant les Micmacs qui, en devenant les principaux alliés des colons français de l'Acadie coloniale, allaient être la cible privilégiée des missionnaires colonisateurs catholiques⁴¹⁵. D'ailleurs, il est intéressant de souligner que le mot Acadie possède également une

⁴¹³ Les « naturels » du Nouveau Monde ont beau vivre en harmonie avec la nature qui les entoure, ils ne le font pas sous la houlette du dieu Pan.

⁴¹⁴ Olive Patricia Dickason note que le vocable « micmac » est un nom probablement dérivé de Migmac, qui signifie « alliés », bien que des autorités en la matière y voient plutôt un dérivé de Miscou, un des premiers lieux de rencontre pour la pêche et la traite. Il s'agit probablement des Toudamans de Jacques Cartier, certainement des Souriquois de Marc Lescarbot et des Gaspésiens du missionnaire récollet Chrestien Le Clercq (Olive Patricia Dickason, *Louisbourg et les Indiens, une étude des relations raciales de la France 1713-1760*, Ottawa, Histoire et archéologie, no 6, Direction des lieux et parcs historiques nationaux, 1979, p. 47-48).

⁴¹⁵ Outre les Micmacs, l'Acadie coloniale comprenait d'autres tribus telles les Abénakis et les Malécites. Ce sont cependant les Micmacs qui ont fait l'objet d'une évangélisation massive étant près des colons français qui pouvaient parfois servir de traducteurs.

origine micmaque : « Les Français ont généralement appelé ce pays *Acadie* ou *Arcadie*, du mot micmac *Algatigei* qui vient de *Algatigei*, « s'établir, demeurer, camper çà et là »⁴¹⁶.

L'Acadie sera donc ce territoire tant convoité qui fera partie d'un grand empire colonial appelé la Nouvelle-France. Mais qu'est-ce au juste que l'Acadie coloniale?

L'Acadie coloniale c'est ce territoire d'offensives militaires entre colonisateurs français et anglais qui devaient se solder par la victoire de ces derniers. La France, qui fût l'un des premiers pays à se lancer dans l'aventure coloniale en Amérique du Nord, n'était pas la seule à s'intéresser à cette région du Nouveau Monde; elle sera la cible d'attaques anglaises tout au long du XVII^e siècle jusqu'à sa capitulation finale en 1710, datée à laquelle la colonie est « rebaptisée » Nova Scotia (Nouvelle-Écosse) par les nouveaux maîtres britanniques⁴¹⁷.

L'Acadie coloniale c'est également cette Acadie perdue et démantelée suite à un événement panique qui marquera tout un peuple arraché à son territoire : la déportation des Acadiens de 1755⁴¹⁸. Bien que les premiers explorateurs qui sont

⁴¹⁶ Pacifique de Valigny, *La tribu des Micmacs, Études historiques et géographiques*, Restigouche, co. Bonaventure, Québec, 1935, p. 67.

⁴¹⁷ Comme nous le rappellent les auteurs de *L'Acadie de l'Atlantique* : « par le traité d'Utrecht de 1713, qui met fin à la Guerre de Succession d'Espagne, la France cède la baie d'Hudson, l'Acadie et Terre-Neuve à la Grande Bretagne. La très grande majorité des Acadiens demeuraient cependant sur leurs terres et seules quelques dizaines de familles s'établissaient dans les colonies françaises voisines de l'île Saint-Jean et de l'île Royale. D'autres iront s'installer dans le sud-est de l'actuelle province du Nouveau-Brunswick » (M. Basque, N. Barrieau et S. Côté, *L'Acadie de l'Atlantique*, Centre d'études acadiennes, Université de Moncton, 1999, p. 19-20).

⁴¹⁸ Entre 1755 et 1763, une dizaine de milliers d'Acadiens seront déportés vers les colonies américaines, celles de la France et de l'Angleterre pour ne pas avoir prêté le serment d'allégeance à la couronne britannique. Pour échapper à la déportation, plusieurs Acadiens vont se réfugier en forêt et dans la vallée du St-Laurent tandis que d'autres périront en mer ainsi que dans les prisons de la Nouvelle-Écosse, de l'Angleterre et dans les villes des colonies (M. Basque, N. Barrieau et S. Côté, *op. cit.*, p. 22)

venus dans le Nouveau Monde possèdent des intérêts mercantiles⁴¹⁹, il est une autre catégorie d'acteurs qui sont venus œuvrer dans le Nouveau Monde pour « racheter » des âmes. C'est cette Acadie coloniale qui nous intéresse ici, celle des missionnaires colonisateurs catholiques qui désiraient convertir ces « sauvages » qui habitaient le territoire depuis des milliers d'années et qui allaient être marginalisés par une faction de la population avec qui ils avaient développé une amitié⁴²⁰.

Sous le régime français, les premiers prêtres des missions acadiennes bénéficiaient d'un très vaste territoire allant de la Nouvelle-Écosse aux rives nord et sud de la baie des Chaleurs, en passant par le Nouveau Brunswick actuel. Or, les Micmacs vivaient dans l'ensemble de ce territoire, c'est-à-dire dans la péninsule Gaspésienne, dans le Nouveau-Brunswick d'aujourd'hui, à l'est du bassin hydrographique du fleuve Saint-Jean, partout en Nouvelle-Écosse, y compris l'île du Cap-Breton, ainsi que dans l'Île-du-Prince-Édouard, soit un ensemble de terres qu'ils appelaient *Megumaaye*⁴²¹.

⁴¹⁹ Les activités entourant la pêche et la traite des fourrures furent si lucratives qu'elles attirèrent de plus en plus d'artisans, pêcheurs et armateurs. Ce sont toutes ces activités qui provoquèrent l'entrée en contact avec les Amérindiens et qui présidèrent à la colonisation.

⁴²⁰ L'auteur Clarence D'Entremont note que l'épithète de « sauvage » est en lien direct avec le fait que les autochtones sont des habitants de la sylvie; ce serait donc de l'autochtonie de ces « sylvestres » que tirerait son origine le mot sauvage pour désigner les indigènes d'Amérique. Bien qu'à l'époque de la Nouvelle-France, le mot « autochtone » que nous utilisons n'était pas en vigueur, nous employons ici indifféremment autochtone, amérindien, sauvages, naturels, sans religion, voire « indien » restant fidèle en cela à la multiplicité des sources qui appuient notre argumentation. On pourrait ajouter ici que le mot « indien » utilisé pour parler des Amérindiens est devenu populaire au XIX^e siècle et plus particulièrement au XX^e siècle. Ainsi que le souligne Clarence d'Entremont : « le français l'ayant emprunté de l'anglais, qui s'en sert depuis que Christophe Colomb crut avoir atteint, lors de sa découverte de l'Amérique, les Indes d'Asie, dont les peuples sont, à proprement parler les vrais Indiens. Depuis le milieu du siècle présent, on fait usage de plus en plus du mot amérindien, que nous adoptons » (Clarence d'Entremont, *Histoire de Cap Sable; de l'an mil au traité de Paris*, tome I, p. 35).

⁴²¹ Pacifique de Valigny, *op. cit.*, p. 2.

Ce sont ces « fiers Micmacs »⁴²² qui adoptèrent sainte Anne comme patronne et protectrice de leur peuple aussitôt qu'ils purent bénéficier de la présence d'un missionnaire résidant sur une base permanente au sein de leur réserve⁴²³. La figure de sainte Anne qui s'impose auprès de ces autochtones, c'est celle de la grand-mère. L'ensemble des récits relatant les liens entre sainte Anne et ces premiers fidèles amérindiens est, sans conteste, celle de la grand-maman; c'est même là un lieu de promotion de la figure de l'aïeule du Christ qui constituera la « figure la plus ancienne », si l'on peut l'exprimer ainsi, dans le discours des clercs responsables de l'encadrement clérical et promoteurs du culte à sainte Anne au Canada français⁴²⁴. La figure de la « grand-mère » qui domine la narrativité se rapportant à la parenté qui unit sainte Anne aux autochtones c'est précisément cette aïeule vieillie et fragilisée, pour avoir été domestiquée par les artisans de la Réforme catholique. Cette représentation de sainte Anne comme aïeule constitue un premier lieu identitaire lié à son autochtonie en terre d'Amérique.

Dans la revue *Les Annales de la Bonne Sainte Anne*, qui sert de véhicule promotionnel pour la sainte de Beaupré dans l'ensemble de l'Amérique, c'est la figure de la grand-mère qui s'impose lorsque les clercs traitent des liens qui unissent les autochtones à sainte Anne.

À huit cents lieues au-delà de l'océan se trouve un pays vaste comme l'Europe nommé la Nouvelle-France. Au commencement du dix-septième siècle, il était peuplé de tribus sauvages qui y vivaient dans la plus grande ignorance de tout principe religieux. C'est ce pays que la vieille France, toute

⁴²² L'expression « fiers Micmacs » est de Pacifique de Valigny, ce père missionnaire qui a œuvré auprès des Micmacs pendant plus de quarante ans.

⁴²³ Les « réserves » étant une version plus moderne des « réductions », c'est-à-dire ces institutions imaginées par les Jésuites pour ramener les Amérindiens vers l'intérieur des terres.

⁴²⁴ Qu'il s'agisse d'articles de journaux, de monographies paroissiales ou tout simplement de correspondance des prêtres, l'autochtonie du culte à sainte Anne est au Canada français indissociable de la figure de l'aïeule.

préoccupée de la Bonne sainte Anne, entreprit dès lors d'évangéliser et de coloniser pour lui en faire hommage. Poutrincourt et Champlain y jetèrent les bases de deux colonies distinctes ; le premier dans l'Acadie, en 1604, et le second dans le Canada, en 1608.

Le 22 mai 1611, Jour de la Pentecôte, la Grâce-de-dieu, portant les Pères Biard et Massé, entra dans la rade de Port-Royal, aujourd'hui Annapolis. Ces pères sont les précurseurs de la légion de missionnaires que la Compagnie de Jésus se prépare à envoyer pour l'évangélisation de la Nouvelle-France...

Elle fut reprise, après six années d'interruption, par les Récollets qui s'appliquèrent également à « convertir les Sauvages et raffermir dans le catholicisme les indigènes que les jésuites Biard et Massé avaient pu amener à la vraie foi ». Ces fils de S. François, dont le zèle pour le culte de sainte Anne avait mérité une mention spéciale dans une bulle de Sixte V, datée du 16 septembre 1586, ne contribuèrent pas peu à enraciner dans le cœur de ces naïfs enfants des bois un amour si filial et si durable qu'ils la nomment encore leur Grand' Mère⁴²⁵.

Ce court résumé des premiers moments de l'évangélisation dans le Nouveau Monde constitue un modèle exemplaire des récits apologétiques que les promoteurs du culte à sainte Anne au Canada français diffuseront sur une base régulière entre 1880 et 1980 rejoignant ainsi un grand nombre de catholiques canadiens-français, tant en Acadie que dans la province de Québec⁴²⁶. Cet extrait des *Annales de la bonne Sainte Anne* est en quelque sorte un discours idéaltypique servant à illustrer l'autochtonie du culte à sainte Anne dans l'Acadie coloniale.

L'évangélisation des autochtones du Nouveau Monde étant indissociable de la présence missionnaire, ce sont deux pères jésuites qui sont à l'origine de l'entrée en scène de la figure de sainte Anne dans cette partie de l'ancienne Acadie mieux connue aujourd'hui sous le nom de Nouvelle-Écosse péninsulaire. Il pourrait paraître étonnant de constater que ce sont deux jésuites qui, les premiers, ont dédié à sainte Anne la première chapelle dès leur arrivée au Cap-Breton; il faut cependant se

⁴²⁵ *Annales de la Bonne Sainte Anne*, vol. 40, 1912, p. 127.

⁴²⁶ Véritable outil de promotion et de diffusion du culte à sainte Anne au Canada, la revue *Les Annales de la Bonne Sainte Anne* constitue un premier lieu de discours « savant » (s'il en est un) ou à tout le moins « officiel » qui aura contribué à former l'imaginaire religieux des Acadiens dans la mesure où l'achat de cette revue promettait des indulgences à ses fidèles, bénéficiant ainsi d'une très grande popularité non seulement auprès des clercs mais également auprès des couches les plus profondes de la population à partir de la fin du XIX^e siècle.

rappeler que ces premiers témoins de ce qu'on appelle le difficile problème de l'inculturation ont souvent orienté la pratique culturelle vers des figures féminines⁴²⁷.

Au XVII^e siècle, la dévotion à sainte Anne paraît d'autant plus importante en France qu'Anne d'Autriche (1601-1666), épouse de Louis XIII, aurait attribué la naissance du dauphin, le futur Louis XIV, en 1638, à l'intervention de sa patronne⁴²⁸. D'après le père Pacifique de Valigny, capucin et chroniqueur de la vie missionnaire auprès des autochtones, Anne d'Autriche « aurait dû faire aux pères jésuites »

la même recommandation qu'à la Vénérable Marie de l'Incarnation, quelques années plus tard, c'est-à-dire de dédier à sainte Anne la première chapelle qu'ils construiraient. En tous cas, c'est ce qu'ils ont fait, et c'est la toute première chapelle élevée sur cette terre à la future thaumaturge du Canada et Reine de tous les Micmacs⁴²⁹.

Certes, Anne d'Autriche a pu être un personnage significatif dans la promotion du culte à sainte Anne à travers toute la France du XVII^e siècle, cependant, on ne saurait lui attribuer la responsabilité d'avoir encouragé les missionnaires Biard et Massé à développer la dévotion à sainte Anne dans l'Acadie coloniale, puisqu'elle ne devait régenter que bien plus tard, plus spécifiquement à partir de 1643, après la

⁴²⁷ Mentionnons que sous le régime français, les prêtres qui oeuvraient en Acadie furent des religieux pour une bonne part : Jésuites, Récollets, Capucins, Sulpiciens, Spiritains, prêtres des missions étrangères pour ne nommer que les communautés les plus actives (voir Léon Thériault, « L'acadianisation de l'Église catholique en Acadie, 1763-1953 », dans Jean Daigle (dir.), *Les Acadiens des Maritimes, op. cit.*, p. 294).

⁴²⁸ On retrouve encore aujourd'hui une plaque commémorative au musée du sanctuaire de sainte Anne d'Auray en Bretagne qui se lit comme suit : « Demande exaucée, qui donne à la France son grand Roi Louis XIV. En remerciement de sa naissance, il fait construire à Paris l'Hôpital Sainte Anne et Anne d'Autriche donne la relique de sainte Anne qui est placée sur le mur à gauche de l'autel privilégié dans un reliquaire entouré d'une couronne d'or » (voir en annexe 8).

⁴²⁹ Pacifique de Valigny, *Sainte Anne au Cap-Breton, Études historiques et géographiques*, Restigouche, 1935, p. 52. Le père Pacifique de Valigny est reconnu dans l'histoire religieuse acadienne comme l'apôtre, voire le patriarche des Micmacs pour avoir œuvré au sein de cette tribu de 1894 à 1943. Il sera d'ailleurs enterré dans la réserve de sainte Anne de Restigouche. Sa connaissance de la culture et des langues micmaques a fait l'objet de plusieurs publications. Il est intéressant de noter la double appellation de sainte Anne dans le discours du capucin : « Thaumaturge du Canada et Reine de tous les Micmacs ». Ce sont là deux lieux communs de l'historiographie religieuse se rapportant à sainte Anne au Canada français où la thaumaturge est liée à la « grande Sainte-Anne-de-Beaupré » alors que la représentante des Micmacs est liée à son ancienneté, voire à son autochtonie en terre d'Amérique.

mort de Louis XIII. C'est plutôt sous le règne du père de ce dernier, Henri IV, que les pères jésuites, qui avaient de l'influence auprès du roi par la voie de son confesseur et auprès de plusieurs personnes dans la cour, manifestèrent leur intérêt pour la Nouvelle-France⁴³⁰.

Les pères avaient une alliée puissante à la cour dans la personne d'Antoinette de Pons, marquise de Guercheville, femme de Charles Du Plessis, duc de Liancourt et gouverneur de Paris, elle-même première dame d'honneur de la reine. Cette noble dame profondément religieuse appuyait pleinement le désir qu'avaient les Jésuites de fonder des missions en Amérique. Elle recueillit à la cour l'argent nécessaire pour que les pères Biard et Massé puissent s'associer aux Biencourt dans l'expédition, après le désistement d'autres bailleurs de fonds⁴³¹.

Il faut cependant spécifier qu'à l'époque de la colonisation, sainte Anne possédait une telle popularité qu'on la vénérât dans toute la France à la fois comme protectrice des marins et comme grande thaumaturge.

Si sa vocation maritime appartient à la piété populaire, sa vocation de thaumaturge semble toutefois avoir été bien tolérée par l'institution ecclésiastique puisque en 1578, le pape Urbain VI autorise la fête de sainte Anne. Aussi faut-il rappeler que dès 1622, le pape Grégoire XV (1621-1623) avait ordonné que la fête de sainte Anne devienne une fête d'obligation à la suite de circonstances qui avaient bien peu à voir avec le mal de mer.

Il voulut que le 26 juillet fût une fête de précepte pour les fidèles eux-mêmes. C'était un acte de reconnaissance ou plutôt un devoir qu'il accomplissait envers sainte Anne, car, réduit à l'extrémité et condamné par ses médecins, il avait fait appeler en toute hâte le vénérable Innocent de Clusa, de l'ordre Séraphique, très dévot à sainte Anne, qui le rassura et lui dit que cette sainte lui avait obtenu sa guérison et qu'en conséquence, il avait l'obligation de faire solenniser, chaque année, par les fidèles la mémoire de sa bienfaitrice⁴³².

⁴³⁰ C'est le commandant du premier établissement permanent fondé en Acadie, Jean de Biencourt de Poutrincourt qui les a amenés en Acadie bien malgré lui lors de son troisième voyage en 1611. Il avait d'abord laissé les Jésuites en France leur préférant l'abbé Jessé Fléché qui fut tout de même le premier religieux à effectuer un travail de conversion auprès des indigènes; ce travail d'évangélisation sera largement contesté par la suite par les Jésuites qui jugeront cette entreprise ratée.

⁴³¹ Huia G. Ryder, « Biard », *Dictionnaire biographique du Canada*, tome I, Presses de l'Université Laval, 1966, p. 101

⁴³² Gérard Tremblay dans *Les Annales de la Bonne Sainte Anne*, juillet/août, 1976, p. 267.

Or, c'est le pape Grégoire XV qui est à l'origine de la congrégation de la *Propaganda fide* (c'est-à-dire pour le développement de la foi); c'est lui qui fonda cette sorte de « ministère » chargé des problèmes de mission à Rome ⁴³³. C'est dans ce contexte que les premiers missionnaires colonisateurs viendront œuvrer auprès des Amérindiens de l'Acadie coloniale.

C'est sainte Anne du Cap-Breton ⁴³⁴ qui ouvrira la série de monuments élevés à la gloire de sainte Anne en Amérique du Nord et le premier lieu de résidence de sainte Anne donnera son nom à une chapelle et à un fort ⁴³⁵.

Le père Pacifique décrit ce premier lieu de résidence de sainte Anne en Amérique comme un lieu de résistance à l'ennemi britannique et comme une forteresse de la religion et du drapeau français qui sera très vite banni du reste du pays.

Situés à l'entrée du golfe Saint-Laurent, le fort et la chapelle furent pendant de longues années la citadelle de la colonie et le phare de la foi. C'est dans cette forteresse que la religion et le drapeau français bannis du reste du pays vinrent se réfugier, en attendant des jours meilleurs. Ainsi les deux Jésuites avaient mis sous la protection de sainte Anne l'endroit du Canada le plus exposé aux incursions de l'ennemi. La bonne sainte Anne n'oubliera pas que ces avant-postes lui ont été confiés dès le commencement. Et si un jour la convoitise britannique réussit à s'en emparer, elle en restera cependant la première maîtresse ⁴³⁶.

⁴³³ *Théo, Nouvelle encyclopédie catholique*, Paris, Droguet-Ardant/Fayard, p. 565. On ne saurait dès lors s'étonner que Mgr De Laval, le 3 décembre 1667, a ordonné que la fête de sainte Anne soit observée et chômée dans tout le pays de la Nouvelle-France.

⁴³⁴ Un des noms de lieu les plus anciens des provinces maritimes est celui de *Cap-Breton*. La grande majorité des auteurs s'accordent à dire qu'il fut donné par les pêcheurs de Bretagne. Sur une carte portugaise dressée probablement avant 1520, il y a indiqué une contrée qui correspond à la Nouvelle-Écosse, contrée dite *Terra y foy descubierta per Bertones* (Terre qui fut découverte par les Bretons). Cependant, plusieurs cartes anciennes distinguent ce qui semble être notre île du Cap-Breton d'avec une Terre des Bretons que l'on croit avoir été la péninsule de la Nouvelle-Écosse et qui aurait été découverte par les Bretons avant 1465 (Clarence Joseph d'Entremont, *op. cit.*, p. 65).

⁴³⁵ Le nom de sainte Anne s'applique de nos jours à la baie, au havre, à une montagne et à un village. Quant à l'emplacement même du fort, il s'appelle aujourd'hui Englishstown. Il a perdu sa vocation française comme la plupart des lieux historiques de ce qu'il est désormais convenu d'appeler l'Acadie coloniale.

⁴³⁶ Pacifique de Valigny, *op. cit.*, p. 53.

Port-Royal est, au sein de l'historiographie religieuse canadienne-française, un lieu de mémoire désormais reconnu comme la porte d'entrée du christianisme auprès des habitants du Nouveau Monde qualifiés par les missionnaires de « sans religion ». La célèbre conversion du grand chef Membertou et de sa famille sera présentée comme l'acte fondateur de la tradition catholique qui allait par la suite connaître une consécration autour de la figure de sainte Anne, comme patronne de cette tribu ; par son baptême à Port-Royal, Membertou et sa tribu devenaient « La fille aînée de Dieu et de l'Église au Canada »⁴³⁷.

C'est la date du 24 juin 1610 qui marquera l'histoire de cette première conversion d'Amérindiens micmacs dans le Nouveau Monde par Jessé Fléché⁴³⁸, prêtre séculier du diocèse de Langres. Le père Pacifique de Valigny, s'inspirant des *Relations* des premiers missionnaires, rapporte comment un témoin oculaire, nommé Bertrand, annonçait cette « bonne nouvelle » dans une lettre du 28 juin 1610 :

Le grand Sagamos, qui se dit en notre langue Grand Capitaine des Sauvages, et le premier de tous, s'est fait baptiser, le jour de la Saint-Jean-Baptiste dernière avec sa femme, ses enfants et les enfants de ses enfants, jusqu'au nombre de vingt, avec autant de ferveur, d'ardeur, et de zèle pour la religion que pourrait en avoir quelqu'un qui en aurait été instruit depuis trois ou quatre ans. Il promet de faire baptiser les autres; autrement il leur fera la guerre. Monsieur de Poutrincourt et Monsieur son fils les ont tenus au nom du roi et de Mgr le Dauphin. C'est déjà un beau commencement, et je crois que bientôt ce sera encore mieux⁴³⁹.

Pour les pères jésuites Biard et Massé dont l'apostolat n'aura duré que deux ans (de 1611 à 1613) ce « beau commencement » ne semblait pas avoir rempli ses promesses.

⁴³⁷ Le directeur des *Annales de la Bonne Sainte Anne de Beaupré* lors du tricentenaire de la conversion de la tribu de Membertou envoya aux Micmacs de sainte Anne de Restigouche (la métropole des Micmacs) une « généreuse offrande » pour le monument commémoratif du III^e centenaire avec cette dédicace : « Présent de la bonne sainte Anne de Beaupré aux aînés de sa famille, les Micmacs » (Pacifique de Valigny, « Une tribu privilégiée », *Souvenir d'un III^e centenaire en pays micmac 1610-1910 par les frères mineurs capucins de Ste Anne de Restigouche*, Rimouski, 1910, p. 6)

⁴³⁸ Le nom de Jessé Fléché sera très important pour la suite de l'histoire de la présence amérindienne dans l'Acadie coloniale. Premier prêtre catholique en Acadie, le nom de Fléché est indissociable de celui de Membertou, ce grand chef de la tribu micmaque du Cap-Breton qui est le premier symbole de l'évangélisation des « sauvages » du Nouveau Monde.

⁴³⁹ Pacifique de Valigny, *op. cit.*, p. I).

Ils furent d'abord surpris de constater que les baptêmes effectués par leur prédécesseur Fleché ne se présentaient nullement comme un indice de réussite de l'évangélisation annoncée. Le jésuite Biard est particulièrement irrité qu'un de ces chrétiens avait huit femmes et que tout était à refaire⁴⁴⁰. *Les Annales de la Bonne Sainte Anne* commenteront par la suite ce choc des cultures dont furent témoins ces pionniers de ce que l'on appelle aujourd'hui le problème de l'inculturation.

Tout était à faire ou refaire chez les sauvages. Ceux-là même qui avaient été baptisés avec trop de précipitation l'année précédente par l'abbé Fléché, chapelain du fort, n'avaient pas la moindre instruction religieuse et ne savaient même pas faire le signe de la croix. Le principal effet du baptême, à leurs yeux, était de les rapprocher des Normands, nom qu'ils donnaient généralement à tous les Français. S'ils assistaient aux offices divins, ce n'était que par curiosité, ou pour tenir compagnie aux Normands, disaient-ils⁴⁴¹.

Après ce que d'aucuns pourraient qualifier de « trop court séjour » des Jésuites auprès des Micmacs de l'Acadie coloniale, ce sont d'abord les Récollets et enfin les Capucins qui furent les premières communautés de missionnaires permanentes à œuvrer auprès des membres de cette tribu dispersée en petits groupes dont le plus considérable est celui de la réserve de Restigouche dans la baie des Chaleurs⁴⁴². Bien que le « grand chef » de la tribu résidât au Cap-Breton, l'effort missionnaire dépassera largement ce territoire pour finalement se concentrer dans ce qui allait devenir la capitale des Micmacs : Restigouche⁴⁴³.

⁴⁴⁰ Les jésuites Biard et Massé furent très vite confrontés à la nécessité d'apprendre la langue de ces « sauvages » qu'ils devaient convertir; les religieux qui ont réussi à s'intégrer au sein de la communauté micmaque par la suite doivent cette réussite à l'apprentissage de la langue de leurs fidèles dont la résistance à la langue de l'étranger se révélait être une résistance à l'assimilation.

⁴⁴¹ *Les Annales de la Bonne Sainte Anne*, vol. 40, 1912, p. 117.

⁴⁴² Il est à noter ici que la région de la baie des Chaleurs et celle de Gaspé qui appartiennent aujourd'hui au territoire politique québécois étaient incluses dans le territoire de l'Acadie coloniale desservi par les missionnaires (Pacifique de Valigny, *op. cit.*, p. 3).

⁴⁴³ Ainsi que le souligne Pacifique de Valigny, bien que les Capucins aient parcouru l'Acadie coloniale, leur effort missionnaire s'est concentré à Restigouche, principal lieu de résidence des autochtones micmacs. En effet, de 1632 à 1654, les missions d'Acadie furent confiées aux Capucins dont l'enseignement porte encore aujourd'hui chez les Micmacs le nom de doctrine des Pieds-nus : « Les Micmacs ont gardé le souvenir de deux Missions successives et de deux sortes de missionnaires

Les Capucins et les Récollets, appartenant tous deux à la branche réformée de Saint-François qui, tout au long de leur histoire se sont appliqués à répandre le culte à sainte Anne, n'ont pas renoncé à leur sainte préférée au sein de l'Acadie coloniale. Si les premières conversions d'Amérindiens ont eu lieu au Cap-Breton, c'est toutefois à Restigouche que le culte à sainte Anne s'est enraciné au point de se confondre avec le nom du territoire : Sainte Anne de Restigouche. La popularité de sainte Anne est telle qu'elle deviendra la sainte tutélaire des Micmacs. Son enracinement en fait une sainte de la place, littéralement une « auto-chtone » (née de la terre); sainte Anne sera désormais indissociable de ces « naturels » qui en ont fait une sainte bien à eux, une sainte identitaire⁴⁴⁴. Les Micmacs de Sainte Anne de Restigouche se sont donnés un drapeau, véritable carte d'identité flottante où figure sainte Anne à côté de la croix, comme symbole de leur conversion au christianisme. Pour le capucin Pacifique de Valigny⁴⁴⁵, le drapeau religieux des Micmacs « migmasi mtaoegen » rappelait une très ancienne dévotion à la croix⁴⁴⁶.

français, qui leur ont apporté la bonne nouvelle. La première est la doctrine des « robes noires », *Magtaoegenageoei*; la seconde, la doctrine des « pieds-nus », *Sesagigeoei* (Pacifique de Valigny, *op. cit.*, p. 99).

⁴⁴⁴ L'expression « une sainte de la place » revient souvent dans l'historiographie liée au culte à sainte Anne en Bretagne où la sainte, qui est patronne de la Bretagne, a réussi à remplacer les dieux et déesses typiquement bretons pour devenir une sainte « bretonne ». À l'adage bien connu : « Un Breton qui ne prie pas sainte Anne n'est pas un Breton », on pourrait substituer : « Un Micmac qui ne connaît pas sainte Anne n'est pas un Micmac ».

⁴⁴⁵ Père Pacifique de Valigny (1863-1943) est un nom d'emprunt; Henri Joseph Louis Brisson né à Valigny dans le diocèse de Poitiers est le premier père capucin résident permanent à venir s'installer comme responsable de la réserve des Micmacs de Restigouche de 1899 à 1943. Il écrira de nombreux ouvrages en langue micmaque dont un almanach (1902). Il lance la revue trilingue *Le messager micmac* qui servira de lien entre tous les Micmacs des régions atlantique (voir en annexe 9). Il publiera également six livres doctrinaux illustrés : *Le catéchisme*, *La petite histoire de la religion*, *Le manuel complet d'instruction religieuse*, *Le catéchisme de persévérance et le Paroissien et les Cantiques*, tous en micmac et en anciens caractères figurés (Père Justin de Montignac, « Présentation », Pacifique de Valigny, *Chroniques des plus anciennes églises de l'Acadie*, l'Écho de St-François, La Réparation, Montréal, 1944, p. XVII).

⁴⁴⁶ Le nom de porte-croix avait été donné par le père Chrétien Le Clercq qui aurait, semble-t-il, confondu le symbole de la croix avec le symbole de l'aigle qu'affectionnaient particulièrement les Micmacs.

C'est une croix rouge et bleue, sur fond blanc, en l'honneur de la Sainte Trinité, avec l'indication de leur attachement à la vraie religion et leur renoncement au Mento⁴⁴⁷. Le monogramme de Sainte Anne, la reine de tous les Micmacs, et le nom de la tribu complètent cet emblème, qui est un enseignement, un souvenir et une espérance⁴⁴⁸.

Contrairement à l'histoire des cultes à sainte Anne dans ses hauts lieux d'Auray et de Beaupré, nous ne possédons pas pour le culte à sainte Anne chez les païens du Nouveau Monde un légendaire nous permettant de retracer l'événement fondateur de son enracinement, voire de son triomphe. En apparence, tout se joue dans les livres d'histoire comme si sainte Anne se confondait avec l'histoire de l'évangélisation de ces premiers habitants de l'Amérique française. Seule une étude iconographique aurait été en mesure de nous révéler l'imaginaire religieux nous permettant de retracer le légendaire micmac racontant les premiers exploits de sainte Anne en ce pays; or, cette iconographie autochtone n'existe pas.

Les seuls documents nous permettant de retrouver les premières traces de l'enracinement de la dévotion à sainte Anne dans l'Acadie coloniale sont les chroniques écrites par les différents missionnaires colonisateurs qui faisaient parvenir régulièrement à leurs supérieurs des nouvelles de la « colonie ». De 1675 à 1687, la mission de Restigouche reçut de fréquentes visites du missionnaire récollet Chrétien Le Clercq, qui a laissé les plus belles chroniques dépeignant les mœurs des Micmacs de l'Acadie coloniale⁴⁴⁹. Deux cents ans plus tard, le père capucin Pacifique de Valigny commentera largement la vie quotidienne en territoire micmac permettant

⁴⁴⁷ *Mento* ou *Minto*, le Grand Manitou des Micmacs.

⁴⁴⁸ Pacifique de Valigny, « Une tribu privilégiée », *op. cit.*, p. 36.

⁴⁴⁹ Le père Le Clercq est surtout connu dans l'histoire par les deux précieux volumes qu'il publia pour raconter son apostolat et celui des Récollets au Canada. *La Nouvelle relation de la Gaspésie* parut à Paris en 1691; elle est entièrement consacrée aux Micmacs, chez qui l'auteur exerça son apostolat pendant 12 ans (G. M. Dumas, « Chrétien Le Clercq », *Dictionnaire biographique du Canada, De l'an 1000 à 1700*, vol. I, *op. cit.*, p. 449-452).

ainsi à l'historien des religions d'être confronté (sur une longue durée) à la sensibilité religieuse d'un peuple que ces chroniqueurs qualifient parfois paradoxalement de « sans religion »⁴⁵⁰. En effet, les chroniqueurs Chrestien Le Clercq et Pacifique de Valigny, tous deux témoins privilégiés de la vie quotidienne des Micmacs, ont fait une description si détaillée de la culture de ces autochtones qu'elle permet d'identifier ce qui, dans la culture de ces derniers, aura été en mesure de favoriser une telle réception de la figure de sainte Anne.

Dans son commentaire explicatif de la religion « primitive » des Micmacs, le père Pacifique de Valigny décrit la religion des « indiens » en général et des Micmacs en particulier comme une religion « obscure » et qu'il est inutile d'y chercher des idées précises.

On voit qu'ils reconnaissent un grand Esprit, ou même plusieurs grand esprits qu'ils appelaient Manitous, en Micmac Mento ou Minto (prononcez Menndou) : c'est la seule divinité positive vraiment personnelle...⁴⁵¹

Véritable chance pour le catholicisme auprès des autochtones de l'Acadie coloniale⁴⁵², la figure de sainte Anne est celle qui a réussi à se substituer au *Mento*, le

⁴⁵⁰ Penser la religion amérindienne à l'aide des chroniqueurs qui sont venus faire leur travail d'évangélisation auprès de ces « païens » du Nouveau Monde, c'est être confronté à une posture religieuse qui d'abord, nie la religion des Amérindiens pour ensuite la comparer à la religion chrétienne issue de la Révélation. Telle sera la posture de notre chroniqueur Chrestien Le Clercq dont le parti pris théologique met en évidence ce préjugé si cher au XVII^e siècle que la seule religion qui mérite ce nom est celle de la Révélation.

⁴⁵¹ Pacifique de Valigny, *La tribu des Micmacs*, *op. cit.*, p. 104.

⁴⁵² Une chance pour le catholicisme certes, mais non pour le renouvellement de ses troupes. Ainsi que le remarque Olive Patricia Dickason, pour l'ensemble de la Nouvelle-France, quelle que fut l'influence de l'évangélisation en Acadie coloniale, elle ne fut toutefois pas propice aux vocations religieuses pour les Amérindiens. « Elle était, au contraire, étroitement liée à la traite des fourrures, comme l'énonçaient expressément les chartes des monopoles de traite » (Olive Patricia Dickason, « Louisbourg et les Indiens : une étude des relations raciales de la France 1713-1760 », *Histoire et archéologie*, no 6, Parcs Canada, Ottawa, 1979, p. 34).

Grand Manitou des Micmacs surnommé « Menteur » par les missionnaires dont les procédés de conversion ne sont pas sans rappeler la diabolisation des anciens dieux païens au profit des saints chrétiens.

Mais ce qui est tout-à-fait vrai c'est que les Micmacs savent bien maintenant que non seulement l'individu est un mythe, mais que l'idéal même est une absurdité. Et ils ont trouvé un autre idéal, concrétisé en sainte Anne, leur Reine, et en tout ce qu'elle est pour eux et pour les autres catholiques. Ils ont ainsi échangé l'idéal micmac pour une réalité chrétienne⁴⁵³.

On se rappellera que la voie royale ayant permis d'enterrer définitivement le grand Pan aura consisté à diaboliser ce dernier au point d'en faire une représentation du démon des Chrétiens. De la même manière, les missionnaires colonisateurs chrétiens ont dit aux « indiens » que le Grand Manitou était devenu méchant, quoiqu'il fut bon à l'origine.

Qu'il était non seulement leur ennemi à eux, mais surtout l'ennemi du vrai grand Esprit, infiniment plus grand que lui, contre lequel il s'était révolté; que par jalousie il avait détourné les premiers Indiens de la connaissance et de l'Amour Créateur, et s'était fait adorer d'eux à sa place. Ils acceptèrent aisément ces vérités, si conformes à l'idée qu'ils se faisaient eux-mêmes du Manitou, et ils purent aisément nommer le vrai grand Esprit Gisolg, notre créateur, et avec quel bonheur et quelle douce fierté ils répétaient cette constatation de leur affranchissement, *Gig Inog nenoatitjel Gisolgol oasôg eimelitjel*. Voilà donc que les sauvages connaissent à présent leur Créateur qui réside au ciel! Ils l'appelèrent aussi Nisgam, Gtjinisgam. C'est le nom propre de Dieu, du Grand Dieu chez les Micmacs chrétiens; il signifie « Dieu considéré comme père⁴⁵⁴ ».

Dans les faits, ce renoncement au *Mento* se sera effectué à partir de deux procédés différents selon l'approche respective des missionnaires également qualifiés d'instructeurs des sauvages. Cette double stratégie d'adaptation et de diabolisation, voire de récupération est clairement énoncée par le père Pacifique de Valigny dans sa description du travail de conversion des Micmacs :

Or ces anciens instructeurs ou missionnaires des sauvages employèrent pour les arracher à leurs superstitions et leur apprendre la vérité, deux procédés différents.

⁴⁵³ Pacifique de Valigny, *Sainte Anne au Cap-Breton*, op. cit., p. 58.

⁴⁵⁴ Pacifique de Valigny, *La tribu des Micmacs*, op. cit., p. 107.

Les uns considérant que la seule divinité reconnue positivement et objet principal de leur culte était le fameux Manitou, ont supposé qu'il s'agissait de l'Être Suprême; ou du moins ils ont appliqué ce nom au vrai Dieu, avec les qualificatifs de Grand; ils ont enseigné en conséquence que le Grand Manitou était le Créateur des Sauvages, etc.

Les autres, appuyés sur cette parole de l'Écriture (...) « tous les dieux des nations sont des démons, ou (selon l'hébreu) “ des riens, de vaines idoles ”, en qui le démon se fait adorer⁴⁵⁵ ».

Ce sera en dernière analyse le processus de diabolisation de l'ancienne représentation de la divinité micmaque qui assurera le remplacement d'une religion par une autre.

Les Micmacs, ayant compris dès le commencement la nature diabolique des Manitous, ont conçu pour eux une grande aversion, et, par contre, un attachement profond à la vraie religion⁴⁵⁶.

Cette diabolisation du Grand Manitou ne saurait toutefois nous convaincre de l'incompatibilité de la « vraie religion » des missionnaires colonisateurs avec celle de ces « sauvages » qui donne à voir un certain monothéisme à l'œuvre (à travers la croyance à un grand Esprit) au sein de leur mythologie.

Intérieurement ils craignaient Manitou, le révéraient, l'adoraient; extérieurement ils lui offraient des sacrifices et le mêlaient à toutes les jongleries et à toutes les sorcelleries. Ils cherchaient à se le rendre favorable, ou mieux, à l'empêcher de leur nuire à la chasse ou dans leurs entreprises.

Ils pensaient bien qu'il y avait un premier père des sauvages, sans doute aussi un père des blancs et un père des nègres, mais comment avait-il paru ici-bas? Les traditions qui tentent de l'expliquer sont toutes plus ridicules et invraisemblables les unes que les autres. Mais nulle part on n'attribue cette gloire au Manitou. Ce sont les Chrétiens qui leur ont appris qu'ils avaient un créateur. On sait que les Français même laïques ne manquaient aucune occasion de leur inculquer les vérités de la foi : la création, le vrai Dieu, la Trinité, le Sauveur.

Quant au Manitou ou Mento, il est resté de nom et de fait ce qu'il était; mais au lieu de le craindre ou de l'adorer, on le déteste profondément depuis qu'on le connaît. Chose curieuse, cette aversion très vive et très motivée n'exclut pas un certain respect, sans doute à cause de sa noblesse passée et aussi de sa place dans la mythologie micmaque⁴⁵⁷.

C'est d'ailleurs une incursion au sein de la mythologie micmaque qui peut nous permettre de dégager certains éléments généalogiques possédant plus d'une affinité avec l'histoire de l'aïeule du Christ, cette grand-mère première-née d'une lignée appartenant à ce que les doctes théologiens pourraient qualifier de mythologie

⁴⁵⁵ Pacifique de Valigny, *op. cit.*, p. 107.

⁴⁵⁶ Pacifique de Valigny, *op. cit.*, p. 104.

⁴⁵⁷ Pacifique de Valigny, *op. cit.*, p. 105.

chrétienne. S'il est un aspect de la mythologie micmaque qui préfigurait en quelque sorte l'accueil extraordinaire de l'aïeule du Christ au sein de l'imaginaire de ces « sauvages » c'est ce récit de leur cosmogonie dont Pacifique de Valigny dit qu'elle constitue l'une des plus fécondes étude à faire. Cette histoire, note Pacifique de Valigny, est la plus ancienne des histoires du peuple micmac, c'est en quelque sorte l'histoire des origines de cette tribu qui commence avec un personnage nommé Gloscap, le Micmac par excellence que l'on identifie comme « co-existant à la création après 70 fois 7 nuits et 7 jours » après lesquels serait venue à lui « une vieille femme qui était née par un jour lumineux : Nogami. » Nogami, c'est nulle autre que la grand-mère, l'aïeule par excellence qui devait son existence « à la rosée du Rocher »⁴⁵⁸.

Elle est apparue, comme le dit la légende, au soleil de midi : « She was Nogami, la grand-mère ». Ensuite, le lendemain est né un jeune homme qui devait son existence à la mousse d'eau et Gloscap l'a appelé Natao-nsem, c'est-à-dire le fils de ma sœur. Ensuite, un autre être est venu qui les a salués; c'était la mère de tous les Micmacs, qui devait son existence au belles plantes de la terre. C'est ainsi que

⁴⁵⁸ Cette légende est rapportée par le révérend McPherson au nom du père Pacifique de Valigny à l'intérieur d'une allocution en l'honneur du III^e centenaire de conversion en pays micmac en 1910 à Restigouche : « The story of the Micmacs is one of the most fascinatign studies that a person can take up. His legends carry out back from the first sight of the big Canoe, as they called the white man's ship – to the dawn of Creation when Gloscap, the master, lay prone on his back, head to the rising Sun, feet to the setting of the Su, left hand to the South and right hand to the North. This Wonder worker was not *Nisgam*, « Father of us all » nor *Gisolg* « Our Maker », nor *Gujisagmao*, the « Great Chief », but he was par excellence, *The Micmac*. He was co-existent with Creation. After the 70 times seven nights and the 70 times seven days apointed there came unto him a bent old woman born that very noonday sun. She was Nogami the grand-mother, and she owed her existence to the dew of the rock. Gloscap thanked the Great Spirit in fulfilling his promise. On the morrow at the noonday sun a young man came unto Gloscap and *Nogami*. He owed his existence to the beautiful foam of the waters, and Gloscap called him *Natao-nsem*, my sister's son. When another morrow came, and when the sun was highest another person came unto the three who saluted and said *Nujantol*, my children. This was the mother of all the Micmacs. She owed her existence to the beautiful plants of the earth. So there we have the *Beresheat Bara*, the Genesis of the race » (McPherson, « Allocution », dans *Souvenir d'un troisième centenaire en pays micmac 1610-1910*, Rimouski, 1910, Frères mineurs capucins, Sainte Anne de Restigouche, p. 50).

s'articule la genèse de la race. On notera que cette légende micmaque appartient à ces religions de type généalogique que certains anthropologues assimilent à l'indianité. Loin d'identifier l'indianité à une religion unique, l'anthropologie reconnaît tout de même un certain nombre de caractéristiques communes à ce type de culture de l'oralité, dont, entre autres, le culte des ancêtres. Second personnage de la création après Gloscap, la grand-mère Nogami participe à cet univers généalogique propre à l'ensemble des cultures amérindiennes qui possèdent en commun le fait d'avoir conféré une valeur positive à la vieillesse⁴⁵⁹. C'est dire que l'individu qui vieillit au sein de ces cultures cumule qualités et expériences. Les anthropologues de l'indianité s'entendent pour dire que « dans ces systèmes où triomphe l'oralité, le savoir est l'apanage des plus anciens »; or, il ne s'agit pas tant d'un savoir technique mais bien d'un savoir mythique qu'aucun jeune n'est en mesure de posséder⁴⁶⁰.

Posséder le secret du mythe, récit sacré des origines, équivaut à connaître le sens profond des choses et la Loi des Pères, c'est-à-dire le principe qui régit et régule l'ordre social. Dans le même mouvement, le mythe crée le rite, répétition du geste primordial, faisant des vieux les officiants du culte domestique, capables de prononcer les paroles sacrées, de déclencher les puissances vitales, bénéfiques ou maléfiques, de bénir ou de maudire⁴⁶¹.

Ce serait donc, en dernière instance, cette suprématie face au savoir qui conférerait aux vieux, voire aux vieilles, un rôle éducatif fondamental.

Cette propension à considérer les personnes âgées comme des trésors d'expérience impose d'emblée le respect au statut de grand-mère⁴⁶². La spiritualité

⁴⁵⁹ La vision péjorative de la vieillesse commence avec le monothéisme puisque la fertilité/fécondité biologique est au centre du système de reconnaissance sociale; les images de Sarah et, après elles, celles de sainte Anne ne sont rien d'autre que des figures mythiques de la victoire du biologique sur le processus de vieillissement.

⁴⁶⁰ Bernadette Puijalon et Jacqueline Trincaz, « Le sage et le fardeau », *Le courrier de l'Unesco*, janvier 1999, p. 28.

⁴⁶¹ *Ibid.*

⁴⁶² Dans de nombreuses sociétés dites primitives, les femmes ménopausées sont, de fait, des postulantes à la sagesse; selon la coutume, elles ne perdent pas simplement quelque chose quand

liée à l'univers chthonien (liée à la terre mère) est indissociable de cette *sophia* féminine d'avant les religions de la Révélation monothéiste patriarcale. Or, la figure de sainte Anne éducatrice et modèle de mère ne pouvait que séduire les autochtones en se représentant sous les traits de l'aïeule plus que jamais porteuse de savoir sapientiel. Elle correspondait en quelque sorte à ce qui réside au fondement même de la morale sociale de la culture amérindienne. À ce titre, il est intéressant de rappeler les propos de Georges E. Sioui dans son essai *Pour une autohistoire amérindienne* :

Pour l'Amérindien, la femme est l'être de raison, qui éduque l'homme, oriente son avenir et prévoit les besoins de la société. L'homme reconnaît dans la femme les pouvoirs essentiels à la vie et une capacité de comprendre ses lois. Aussi laisse-t-il à la femme un rôle supérieur en quelque sorte au sien, dans l'organisation et la direction de la société. Cela est surtout évident pour les sociétés amérindiennes matriarcales mais reste tout aussi vrai pour celles que l'on dit patriarcales, comme la plupart des groupes nomades. Ces sociétés, bien qu'elles doivent fonder leurs institutions selon un ordre patrilinéaire – en raison du rôle prépondérant de l'homme dans la quête, matérielle et spirituelle, des nécessités vitales –, ne sont pas pour autant patriarcales. Le pouvoir masculin n'y est qu'apparent; le sentiment d'être près de la terre est renforcé par la conscience de dépendre directement de ses produits (nés de la terre comme l'humain). On peut avancer que la grande majorité des peuples nomades de l'Amérique sont des sociétés matriarcales dans leur conception idéologique et spirituelle du monde⁴⁶³.

La spiritualité autochtone liée à la terre-mère, voire à l'immanence, est indissociable certes des cultes voués aux ancêtres, mais cette dévotion prend racine dans une cosmogonie beaucoup plus englobante qui s'inscrit dans un rapport synergique avec la nature et ses éléments. Or, parmi les éléments de la nature qui bénéficient d'une vénération particulière, c'est le soleil qui était au centre d'un culte faisant l'objet d'un rituel d'adoration⁴⁶⁴. Chrestien Le Clercq, qui fut le premier missionnaire récollet à

survient l'arrêt des menstruations, elles accèdent à un autre statut.

⁴⁶³ Georges Sioui, *Pour une autohistoire amérindienne*, Québec, Presses de l'Université Laval, 1989, p. 21.

⁴⁶⁴ L'adoration au soleil est du reste reconnue en histoire comparée des religions comme la première forme de culte né d'un sentiment de reconnaissance pour ses bienfaits quotidiens, accrue par l'observation de son rôle immense dans le système cosmique; il constituerait l'aboutissement logique du paganisme. L'héliolatrie et, d'une façon générale, le culte des astres auraient été le terme nécessaire de l'évolution religieuse des peuples du bassin méditerranéen (P. Saintyves, *Les saints successeurs des dieux; essai de mythologie chrétienne*, Paris, Librairie Critique, Emile Noury, 1907, p.

être affecté spécialement aux missions micmaques de Restigouche fera d'ailleurs une admirable description de cette dévotion en niant par ailleurs à ces « Gaspésiens » (nom qu'il donne aux Micmacs) toute marque de religion :

Ils n'observoient point d'autres ceremonies, que de tourner la face vers le soleil : ils commençoient d'abord leur adoration par le salut ordinaire des Gaspésiens, qui est de dire par trois fois Ho, ho, ho; après quoy, faisant de profondes reverences avec quelques agitations des mains au-dessus de leur tête, ils demandoient ce dont ils avoient besoin : qu'il conservât leurs femmes & leurs enfants : qu'il leur donnât la force de vaincre & de triompher de leurs ennemis : qu'il leur accordât une chasse abondante en orignaux, castors, martes & en loutres; avec une grosse pêche de toutes sortes de poissons : enfin ils demandoient la conservation de leur vie, avec un grand nombre d'années & une longue posterite.

Les Gaspésiens, si on excepte ceux qui ont reçu la Foi de Jesus-Christ avec le Baptême, n'ont jamais bien connu aucune Divinité; puisqu'ils ont vécu jusques aujourd'hui sans Temples, sans Prêtres, sans sacrifices, & sans aucune marque de Religion : en sorte que si on peut juger du passé par le présent, il est aisé d'inferer que s'ils ont adoré quelque divinité, ils luy ont témoigné si peu de veneration & de respect qu'ils ont été veritablement insensibles & infideles en matiere de Religion; si ce n'est toutefois à l'égard du soleil, qu'ils ont adoré & qui a toujours été l'objet constant de leur culte, de leurs hommages & de leur adoration. Ils ont crû que cet astre lumineux, qui par ses influences admirables & ses effets merveilleux fait l'ornement & toute la beauté de la Nature, en estoit capables, pour un astre qui leur faisoit tant de bien pas sa presence, & dont l'eloignement pendant les obscuritez de la nuit, causoit le deuil à toute la Nature⁴⁶⁵.

Cette dévotion au soleil sera décrite à maintes reprises dans les comptes rendus de nos chroniqueurs; avec le culte des ancêtres, elle constitue la pratique cultuelle qui semble avoir offert le plus de résistance à la conversion. Ayant fait l'objet d'une récupération par nos missionnaires colonisateurs qui lui ont habituellement substitué l'ostensoir, cette opération prend parfois l'allure d'une contamination du chrétien par le païen à l'intérieur de la correspondance des clercs responsables de l'encadrement clérical. Aussi, la mise en place de stratégies de christianisation et d'évangélisation de ce peuple autochtone allait devoir se faire selon un mode additif et non soustractif. Les missionnaires ont dû s'accommoder de cette

355). Marina Warner souligne à juste titre que « L'Église adopte le symbolisme planétaire des néo-platoniciens pour le plier aux perspectives chrétiennes... Le culte d'Helios, le soleil, qui durant les quatre premiers siècles de notre ère absorba et surmonta tous les autres cultes de l'Empire romain, se montra la plus puissante menace contre la chrétienté des origines » (Marina Warner, *Seule entre toutes les femmes, mythe et culte de la Vierge Marie*, Paris, Rivages, 1989, p. 235).

⁴⁶⁵ Chrestien Le Clercq, *De la Religion des Gaspésiens, Nouvelles relations de la Gaspésie*, Québec, Presses de l'Université Laval, 1999, p. 362 et 363.

toute puissance du soleil comme principe suprême sur lequel ils ajouteront un aliment chrétien⁴⁶⁶. C'est ainsi que s'opérera un syncrétisme difficilement avouable de la part des missionnaires convertisseurs, dont les propos révèlent toutefois une certaine forme de contamination du savant par le « sauvage ». Ce travail de projection opéré par les Amérindiens sur l'ostensoir comme figure de représentation du soleil aura permis une habile récupération d'un symbole autochtone, donc païen, au profit d'un élément chrétien.

De là vient que quand nous faisons nos prières, il leur semble que, comme eux, nous nous adressons au soleil. Ces détails prouvent, à n'en pas douter, que l'idée d'appeler soleil, « Dieu » ou « Jésus », est due aux chrétiens, non point toutefois, comme on semble le croire, par une fantaisie criminelle de ces derniers, mais par une confusion facile dans l'Esprit peu exercé des enfants des bois. Ce n'est point en effet devant le soleil du firmament que ces chrétiens faisaient leurs prières, mais bien devant le « soleil » ou ostensor de Saint-Sacrement. Voilà bien Jésus, voilà bien Dieu, *Genisgamine*, et dans le « soleil » (...), « Soleil, cercle d'or ou d'argent garni de rayons, dans lequel est enchassé un double cristal destiné à recevoir le Saint-Sacrement ». Une ordonnance de l'Archevêque de Lyon du 1^{er} mars 1663 porte ces mots : « Un soleil pour exposer le Saint-Sacrement » (...). Le 2 juillet 1725, le roi promettait d'envoyer au P. Gaulin, missionnaire des sauvages au Cap Sable, à la Hève et à Shubénacadie, une chapelle complète, simple et portable, avec sa cassette, un ciboire, un soleil pour exposer le Saint-Sacrement et un fer pour faire du pain d'autel⁴⁶⁷.

Il en sera de même de la figure toute puissante de l'aigle qui, pour avoir été confondue avec la croix, permettra à Chrestien Le Clercq de conclure à une légendaire visite des apôtres en pays micmac⁴⁶⁸. Ces « Gaspésiens », que Chrestien Le Clercq

⁴⁶⁶ Le soleil comme élément de résistance au processus de conversion sera d'ailleurs au centre de plusieurs théories concernant l'aménagement des fêtes chrétiennes tout autant que les diverses manifestations des théophanies. « Mais surtout il ne faut pas oublier que, au cours des grandes théophanies, c'est la lumière qui révèle la présence de la divinité, car elle fait partie de son essence, comme l'explique si bien Jean lorsqu'il veut caractériser le Verbe; et celui qui est illuminé rayonne à son tour de lumière. Quant à l'éclat solaire et à l'or qui le symbolise, c'est une manifestation analogue de la divinité, et aussi de son esprit pénétrant dans un corps humain; les Égyptiens affirmaient d'ailleurs que la chair de leurs dieux était en or (Neyton, *op. cit.*, p. 28). De son côté, Max Weber estime que le choix des chrétiens du jour du soleil (sun-day) comme jour de repos hebdomadaire aurait possiblement été déterminé par « un emprunt au mythe sotériologique des doctrines mystagogiques de rédemption de la religion solaire au Moyen-Orient (Max Weber, *Economie et société*, *op. cit.*, p. 484).

⁴⁶⁷ Pacifique de Valigny, *La tribu des Micmacs*, *op. cit.*, p. 108.

⁴⁶⁸ Chrestien Le Clercq, en effet, est l'un des seuls missionnaires à être convaincu d'une légendaire visite des apôtres en terre d'Amérique. L'habitude que les autochtones avaient d'afficher le symbole de l'aigle pourrait être à l'origine de la confusion de certains missionnaires qui ont identifié ce symbole à celui de la croix. G. M. Dumas note que les Micmacs de Restigouche « furent pour le missionnaire un sujet de grande et agréable consolation par l'habitude qu'ils avaient de porter la croix « dessus leur

appelait aussi parfois « les porte-croix », portaient sur eux le symbole de l'aigle que notre chroniqueur aurait précipitamment associé à la croix dans son zèle missionnaire en quête de synchronicité. Chrestien Le Clercq aura même suggéré bien malgré lui qu'une certaine forme de monothéisme est à l'œuvre dans cette « idée légère et fabuleuse » voulant que :

Le Soleil, qu'ils ont toujours reconnu & adoré comme leur Dieu, crea tout ce grand Univers, il divisa promptement la Terre en plusieurs parties, toutes séparées les unes des autres par de grands lacs : que dans chaque partie il fit naître un homme & une femme, qui multiplierent, & vécurent fort long-tems; mais qu'étant devenus méchants avec leurs enfans, qui se tuoient les uns les autres, le Soleil en pleura de douleur, & la pluie tomba du Ciel en si grande abondance, que les eaux monterent jusques à la cime des rochers & des montagnes les plus hautes & les plus élevées⁴⁶⁹.

Lui aura échappé sans doute cet autre moment cosmogonique que l'on retrouve dans cette référence à un déluge qui n'appartient pas en propre à la cosmogénèse monothéiste; en effet l'idée d'un déluge qui signe la fin d'un âge se rencontre dans de multiples récits cosmogoniques pour peu que l'on s'intéresse à l'histoire comparée des religions⁴⁷⁰. Certes, c'est d'abord l'absence du Dieu Créateur qui heurte le plus profondément les missionnaires colonisateurs même s'ils durent, bien malgré eux, se réconcilier avec certaines de leurs découvertes. Telle sera la surprise du père Pacifique de Valigny qui reprend les propos tenus par ses prédécesseurs qui ont reconnu dans la mythologie micmaque une certaine parenté avec la genèse judéo-chrétienne :

chair et dessus leurs habits ». Cette coutume, assez paradoxale dans une tribu non encore pénétrée par le christianisme, fournit au récollet le thème d'une longue dissertation sur l'origine, l'étendue et le sens de cette pratique chez ces sauvages; en cet honneur, il leur donne le nom de Porte-Croix » (G. M. Dumas, « Le Clercq, Chrestien », dans *Dictionnaire biographique du Canada, op. cit.*, p. 450).

⁴⁶⁹ Chrestien Le Clercq, *Nouvelle relation de la Gaspésie, op. cit.*, p. 337.

⁴⁷⁰ Dans les cosmogonies grecques, tout autant que celles de l'orient, l'idée des différents âges de l'humanité (âges d'or, d'argent, de bronze et de fer) est presque toujours insérée à l'intérieur d'un récit catastrophique de recommencements faisant suite à un déluge, lui-même lié à une chute quelconque du genre humain.

En micmac ce mot atoagan pourrait signifier encore une histoire qui a rapport à Adam, en micmac ata, la racine même du mot Ottawa que les Micmacs écrivent et prononcent Ataoag, « le peuple du père commun ». Si cette interprétation est juste, elle met à jour l'exactitude de leur tradition sur notre descendance d'Adam⁴⁷¹.

S'il est un grand principe régulateur de la mythologie des Micmacs c'est bien cette idée de descendance, car si le soleil est au centre de la cosmogonie micmaque, c'est le culte des ancêtres qui est au centre de leur « théologie », d'où la filiation entre ce qu'ils nomment *Nisgam* et *Nisgamitjg* :

Nisgam signifie « Dieu comme père » ou « ancêtre par excellence ». Les grands parents s'appellent *Nitigam'tig*, en plusieurs endroits *Nisgamitjg* : c'est le titre respectueux des aïeux et de tout vieillard que l'on respecte⁴⁷².

On ne saurait ignorer ce grand principe régulateur de la spiritualité micmaque dans la résolution de l'énigme entourant l'accueil que les Micmacs feront à l'aïeule du Christ⁴⁷³.

Outre ces découvertes de nature plus « cosmogoniques », nos chroniqueurs durent se rendre à l'évidence que malgré l'absence de conception morale de la création au sens où l'entend la religion de la Révélation, la pureté des mœurs et la douceur du caractère des Micmacs n'avaient rien à envier à certains chrétiens⁴⁷⁴. « L'honnêteté naturelle » de ces « sauvages » qui a impressionné Pacifique de Valigny tout autant que son prédécesseur sera sans cesse mise en balance avec certaines mœurs de chrétiens qui auraient, d'après eux, quelques leçons à recevoir de

⁴⁷¹ Pacifique de Valigny, *La tribu des Micmacs*, op. cit., p. 106.

⁴⁷² Pacifique de Valigny, *La tribu des Micmacs*, op. cit., p. 108.

⁴⁷³ Il s'agit, du reste, d'un principe qui régule toutes les religions de type généalogique liées à ce qu'il est désormais convenu d'appeler « l'indianité ».

⁴⁷⁴ La description des mœurs de ces « sauvages » sera constamment évaluée à l'aune des Français qui constituent la valeur de référence des chroniqueurs.

ces « sans religion », à qui il manquait « la connaissance de Dieu et du service qu'ils sont obligés de lui rendre », bref les exigences morales liées à la Révélation monothéiste.

Ce qui leur manque, c'est la connaissance de Dieu et du service qu'ils sont obligés de lui rendre, comme aussi de l'état des âmes après la mort; au moins nous n'avons pu, à notre grand étonnement, en découvrir aucun vestige dans ce que nous savons de leur langue (...). Il est pourtant bien vrai que nous n'avons pas jusqu'ici remarqué plus de religion chez ces sauvages que chez les bêtes; et ceci nous fend le cœur de compassion pour des âmes rachetées au même prix que nous, et dont elles feraient volontiers leur profit mieux que nous, si elles savaient ce qu'elles valent et ce qu'elles ont coûté à celui qui nous a tant aimés tous. Ce qui nous console pourtant dans cette ignorance et barbarie, et ce qui nous fait espérer d'y voir un jour la foi profondément enracinée, c'est en partie la docilité qu'ils montrent à vouloir s'instruire, et ensuite leur fidélité et honnêteté naturelle (...) L'autre bon signe, disions-nous, pour le succès de la prédication évangélique, est leur fidélité et leur honnêteté, que nous voyons briller comme deux traits de lumière au milieu des ténèbres. On n'a que faire de se défier de nos sauvages, ou de prendre garde à leurs mains ou à leurs pieds, comme on doit le faire pour d'autres, qui attirent tout à eux et s'emparent de tout ce qui leur convient⁴⁷⁵.

Le père Pacifique de Valigny insistera sur ce qu'il nomme les « mœurs fort douces » de ces « sauvages ». Ils ont peur, dit-il, et « ils se contentent de peu ». Ils « sont patients dans les revers », rarement on les voit tristes; leur nature est « paisible et bienveillante » et les exemples de cruauté dans leur histoire sont plutôt l'exception⁴⁷⁶. Cette « sagesse pratique », si l'on peut l'exprimer ainsi, se donne à voir également dans leur attitude devant la mort ou quelques autres sortes d'infortunes qui avait d'ailleurs été largement commentée par Chrestien Le Clercq.

Il faut, disent-ils, vivre sans chagrin & sans inquietude, se contenter de ce que l'on a, & souffrir constamment les disgrâces de la Nature; parce que le Soleil, ou celui qui a tout fait & qui gouverne tout, l'ordonne ainsi. Si quelqu'un d'entr'eux pleure, s'afflige, ou se fâche, voici tout leur raisonnement pour le consoler : Dis-moi, mon frere, pleureras-tu toujours? Seras-tu toujours fâché? Ne viendras-tu plus jamais aux danses & aux festins des Gaspésiens? Mourras-tu, enfin, en pleurant, & dans la colere où tu es à present? Si celui qui pleure & qui s'afflige, luy repond que non, & que dans quelques jours il reprendra sa belle humeur & sa douceur ordinaire : Hé mon frere, luy dira-t'on, tu n'as pas d'esprit : & puisque que tu n'es pas dans la volonté de pleurer, ni d'être toujours fâché, pourquoy ne commences-tu pas dès à present à bannir toute l'Amertume de ton cœur, & à te réjouir avec ceux de ta Nation? En voilà assez pour rendre au plus affligé de nos Gaspésiens, son repos & sa tranquillité ordinaire⁴⁷⁷.

⁴⁷⁵ Chrestien Le Clercq, *op. cit.*, p. 284.

⁴⁷⁶ Pacifique de Valigny, *Une tribu privilégiée*, *op. cit.*, p. 71 à 73.

⁴⁷⁷ Chrestien Le Clercq, *La nouvelle relation de la Gaspésie*, *op. cit.*, p. 405.

On ne saurait effectivement déceler aucun dolorisme à l'œuvre dans le système régulateur qui commande la réaction de ces sauvages face à l'infortune, aux disgrâces de la nature, voire à la mort. Estimant qu'une trop grande tristesse faisait perdre l'esprit, leurs rituels entourant la mort s'apparentent davantage à un déni de cette dernière puisque l'effort du survivant consiste à profiter de l'occasion pour prendre conscience de son état de simple mortel et, par effet de débordement, de l'urgence de vivre « ici et maintenant »⁴⁷⁸.

On ne saurait taire le récit que fait Chrestien Le Clercq du deuil d'un homme qui, ayant perdu son épouse, s'empresse de quitter cette trop grande tristesse :

Un profond silence qui suivit immédiatement, l'arrêta tout court, aiant les yeux ficez contre terre, comme s'il eût été plongé dans la dernière de toutes les mélancolies, pour mieux exprimer l'amertume qu'il avoit dans le cœur, à cause de la mort de sa femme & de son enfant : puis tout d'un coup, portant la main à ses yeux, pour en essuier quelques larmes qu'il avoit versées devant cette assemblée, il fit un cri de joie, & dit en même temps : Que s'il avoit donné des larmes, qu'il n'avoit pû refuser aux défunts qu'il aimoit si tendrement, il vouloit cependant en arrêter le cours, pour correspondre à l'estime que tous les Sauvages avoient conçuë de la grandeur de son courage. Il ajoûta, que nous étions tous mortels : que la trop grande tristesse & la douleur faisoient perdre l'Esprit aux Sauvages : & qu'enfin il faloit se consoler de tous les accidents fâcheux qui nous arrivent dans la vie; parce que celui qui a tout fait, & qui gouverne toutes ces choses, le permettoit ainsi.

Tous les conviez répondirent à cette harangue, par trois ou quatre huées, qu'ils pousserent du fond de leur estomac, en disant à l'ordinaire *hé, hé, hé*; c'est ainsi qu'ils approuvent ordinairement les raisons de celui qui harangue. Nôtre Koucdedaoüi n'eut pas plutôt reçu ces applaudissements publics, qu'il se mit à danser de son mieux, & chanter quelques chansons de guerre, de chasse, pour témoigner à l'assemblée qu'il avoit banni de son cœur tout ce qu'il y avoit eu jusqu'alors de chagrin, de douleur, & de tristesse; il bût ensuite un bon coup d'eau de vie, & donna le reste du flâcon aux plus anciens, pour être distribué aux conviez, avec la sagamite du festin⁴⁷⁹.

Il semble que la quête du bonheur ici-bas dont parle Weber (en référence aux couches défavorisées intellectuellement) soit au centre du système de valeurs qu'incarnent ces habitants de l'Acadie coloniale. Aussi, loin de se limiter à cet irréductible « vouloir-vivre », l'étonnement de Chrestien Le Clercq face à l'aisance corporelle de ses Gaspésiens qu'il qualifia d' « Athéniens du Nouveau Monde », donne à penser que

⁴⁷⁸ On pourrait aisément leur attribuer la maxime « Laissez les morts enterrer les morts ».

⁴⁷⁹ Chrestien Le Clercq, *op. cit.*, p. 380 et 381.

ces derniers se logent plus près du courant charnel cher à François d'Assise que du courant ascétique des Dominicains.

Ils sont tous naturellement bien-faits de corps, d'une riche taille, haute, bien proportionnée & sans aucune difformité; puissants, robustes, adroits, & d'une agileté surprenante, sur tout quand ils poursuivent les orignaux, dont la vitesse ne cede point à celle des daims & des cerfs. Les hommes sont plus grands que les femmes, qui sont presque toutes petites; mais les uns & les autres d'un maintien grave, sérieux, & fort modeste; marchant posément, comme s'ils avoient toujours quelque grosse affaire à ruminer, & à décider dans leur esprit. Leur couleur est brune, olivâtre & bazanée; mais leurs dents sont extrêmement blanches, peut-être à cause de la gomme de sapin, qu'ils mâchent fort souvent, & qui leur communique cette blancheur. Cette couleur cependant ne diminuë rien de la beauté naturelle des traits de leur visage : & on peut dire avec verité, qu'on voit dans la Gaspésie d'aussi beaux enfans, & des personnes aussi bien faites qu'en France; entre lesquelles il n'y a pour l'ordinaire ni bossus, boiteux, borgnes, aveugles, ni manchots⁴⁸⁰.

Sans doute cette aisance de corps des naturels du Nouveau Monde est-elle également à mettre au compte de l'absence de dualité corps/esprit inhérente au paganisme. D'ailleurs, cette attitude des Micmacs face aux liens du mariage qui hantent la conscience monothéiste de notre chroniqueur révèle-t-elle également un autre aspect de cette absence de dualité corps/esprit. Chrestien Le Clercq déplore à plus d'une reprise le fait que ces « sauvages » ne peuvent s'assujettir à l'indissolubilité du mariage.

En effet, s'il se trouve quelque antipathie naturelle entre le mari & la femme, ou s'ils ne peuvent vivre ensemble en parfaite intelligence, ils se separent tous les deux, pour chercher ailleurs la paix & l'union qu'ils ne peuvent avoir l'un avec l'autre : aussi ne peuvent ils comprendre comment on peut s'assujettir à l'indissolubilité du mariage. Ne vois-tu pas bien, vous diront-ils, que tu n'as pas d'esprit? Ma femme ne s'accommode point de moi, & je ne m'accommode point d'elle; elle s'accordera bien avec tel, qui ne s'accorde pas avec la sienne : pourquoi veux-tu que nous soïons quatre malheureux pour le reste de nos jours? En un mot, ils ont pour maxime, que chacun est libre; que l'on peut faire ce que l'on veut; & que ce n'est pas avoir d'esprit, de contraindre les hommes⁴⁸¹.

Ce trait irréductible de la mentalité des Gaspésiens aurait pu inciter Chrestien Le Clercq à conclure à l'immoralisme des « sauvages » si ce n'était de cette grande

⁴⁸⁰ Chrestien Le Clercq, *op. cit.*, p. 405. Cette description presque admirative laisse supposer que notre chroniqueur fut le premier surpris de cette découverte; deux cents ans plus tard, Pacifique de Valigny confirmera cette perception de Chrestien Le Clercq dans ses nombreuses descriptions de la beauté et de la longévité des Amérindiens.

⁴⁸¹ Chrestien Le Clercq, *op. cit.*, p. 406.

générosité dont ils ont fait preuve à son endroit alors que lui et ses amis furent victimes d'une tempête en mer que seul un recours à sainte Anne aurait sans doute été en mesure d'apaiser.

Il s'éleva enfin un orage & une tempête si furieuse, qu'elle brisa & emporta les deux extrémités de notre canot, de manière que nous nous trouvâmes dans l'eau jusques à la ceinture, & dans un danger manifeste de périr & de nous perdre tous, sans le secours charitable de nos Sauvages; car ces Barbares, qui étoient alors, par bonheur pour nous, cabanés sur les rivages de la mer, s'aperçurent heureusement de notre disgrâce : Ils en furent si sensiblement touchés, qu'ils quitterent promptement leurs habits, & par une générosité que nous ne pouvons assez reconnoître ni admirer, les uns se jetterent tous nus à la nage, & quelques autres s'embarquerent avec tant de succès dans leurs canots, qu'ils nous délivrent enfin du péril où nous étions malheureusement engagés⁴⁸².

Autant dire que ces « adorateurs du soleil » auront tout de même réussi à développer une certaine forme d'altruisme malgré cette propension à adorer des dieux amoraux; cette grande faiblesse du paganisme. Outre la générosité de ces « barbares », c'est une certaine forme d'humilité que décèle Chrestien Le Clercq chez ces Micmacs de l'Acadie coloniale qui voient, dans le faste des maisons et des palais de l'homme blanc, quelque chose de méprisable malgré qu'ils en apprécient la beauté.

Voilà les habillements & les parures de nos Gaspésiens, qu'ils estiment au-delà de tout ce qu'on pourroit s'imaginer : ils sont si infatués de leurs manières de s'habiller & de leurs maximes de vivres, qu'ils méprisent les nôtres, & ne s'y peuvent du tout accoutumer. Ils n'ont pas moins aussi de répugnance pour bâtir des Maisons & des Palais comme nous : ils se moquent & se raillent de nos édifices les plus somptueux & les plus magnifiques; cependant ils en admirent la beauté, autant qu'ils en sont capables, mais enfin sans en vouloir profiter⁴⁸³.

Générosité, humilité, simplicité, bienveillance et « honnêteté dite naturelle » sont autant de vertus qui étonneront les chroniqueurs du Nouveau Monde. C'est sans doute là autant de traits de caractère qui auront suggéré aux auteurs d'un essai sur Restigouche d'affirmer que :

Saint François d'Assise se serait profondément réjoui de vivre avec les Micmacs. Ils sont en effet reconnus pour leur vie simple et paisible, leur goût respectueux de la nature et de ses merveilles ainsi

⁴⁸² Chrestien Le Clercq, *op. cit.*, p. 334.

⁴⁸³ Chrestien Le Clercq, *op. cit.*, p. 343.

que pour leur ouverture au message évangélique de Jésus. Les Capucins, le père Pacifique et ceux qui sont venus après lui jusqu'à nous, ont essayé, avec leurs frères et sœurs micmacs, de mettre en valeur ces belles qualités de vie⁴⁸⁴.

Les missionnaires qui oeuvrent à Restigouche, pour la plupart des Capucins, seront nombreux à s'initier à la richesse de la langue micmaque, et pour cause, ces Amérindiens ont offert une résistance peu commune à la culture française que les Européens instruits voulaient leur imposer. Dès les premiers moments de la colonie, l'exhortation du père Biard rend compte de la nécessité pour le missionnaire d'apprendre les langues indigènes avant de prétendre à quelque conversion que ce soit. Les Amérindiens montrant peu d'enthousiasme à l'apprentissage du français, cet attachement à leur langue devenait dès lors un premier élément de résistance à la culture des colonisateurs.

C'est d'ailleurs cette résistance à l'assimilation qui leur vaudra l'épithète de « fiers Micmacs » de la part des chroniqueurs. Que ce soit Chrestien Le Clercq, l'abbé Maillard⁴⁸⁵ ou Pacifique de Valigny qui décrivent les mœurs de ces

⁴⁸⁴ Arthur Deveau, « préface », dans Anselme Chiasson et Albert Landry, *Restigouche, centenaire des capucins 1894-1994*, Bonaventure, Paroisse Sainte-Anne, p. 7.

⁴⁸⁵ L'abbé Pierre Maillard, prêtre des missions étrangères qui avait été désigné pour les missions micmaques de l'Île du Cap-Breton au printemps 1735 est considéré comme le grand spécialiste de la langue micmaque; les nombreux ouvrages qu'il a laissés en font foi. On parle de lui comme d'un « sauvage naturalisé » en fait de la langue : « Maillard réussit en quelques mois non seulement à posséder rapidement le micmac en dépit des difficultés de prononciation, mais également à mettre au point un système « d'hiéroglyphes » pour transcrire les mots micmacs. Il peut ainsi consigner dans des cahiers les formules des principales prières et des réponses du catéchisme afin que les Indiens les apprennent plus facilement. Ce système est élaboré durant l'hiver de 1737-1738, affirme l'abbé Jean-Louis Le Loutre venu seconder Maillard dans les missions micmaques » (Alice M. Johnson, « Maillard », *Dictionnaire biographique du Canada*, vol. III, Québec, Presses de l'Université Laval, 1974, p. 449). Le célèbre abbé Maillard qui serait venu également à Restigouche, bien qu'il résida au Cap-Breton, est bien celui que l'histoire retient pour la rédaction des premiers cahiers de prières et de réponses du catéchisme en langue micmaque. Par ailleurs, certains historiens estiment que le système d'hiéroglyphes qu'on lui attribue à tort serait plutôt une invention de son prédécesseur Chrestien Le Clercq. Ce serait effectivement ce dernier qui apprit rapidement la langue des Gaspésiens et put leur enseigner la religion grâce à un système de caractères figuratifs qu'il inventa. Cette écriture hiéroglyphique demeura en usage par la suite et servit de base à l'écriture actuelle; il composa également un dictionnaire micmac (Alice M. Johnson, *op. cit.*, p. 450).

« sauvages », tous soulignent cette fierté qu'ils ont de leur culture. Comment ne pas évoquer ici ce que le récollet Chrestien Le Clercq appelle « l'ignorance des Gaspesiens » faisant référence au fait qu'ils ne savent ni lire ni écrire et, qui plus est, à cette croyance qu'ils allaient mourir jeunes s'ils devenaient aussi savants que les Français :

Ils ne savent ni lire, ni écrire : ils ont cependant assez de jugement & de memoire, s'ils vouloient avoir autant d'application qu'il en faut pour apprendre l'un & l'autre; mais outre l'inconstance & l'instabilité de leurs esprits, qu'ils ne veulent gêner qu'autant qu'il leur plaît, ils sont encore tous de cette fausse & ridicule creance, qu'ils ne vivoient pas long-temps, s'ils étoient aussi sçavans que les François : de-là vient qu'ils se plaisent à vivre & à mourir dans leur ignorance naturelle. Quelques-uns cependant de ces Sauvages que l'on a pris la peine d'instruire, sont devenus en peu de temps Philosophes, & même assez bons Theologiens : mais après tout, ils sont toujours demeurez Sauvages, n'ayant pas eu l'esprit de profiter de ces avantages considerables, dont ils se sont rendus tout-à-fait indignes, en quittant les études pour demeurer dans les bois avec leurs Compatriotes, où ils ont vécu en tres-méchans Philosophes; preferant, par raisonnement extravagant, la vie Sauvage à la Française⁴⁸⁶.

Cette résistance à l'apprentissage de la culture savante des Européens peut certes être identifiée comme une attitude anti-intellectuelle de la part de ces enfants des bois qui refont sans cesse le choix de la connaissance issue de l'expérience. Elle pourrait également s'avérer une piste de recherche intéressante pour résoudre ce que Weber aura identifié comme la « pathologie de l'intellectuel ». À ce propos d'ailleurs les recherches d'Olive Patricia Dickason sont révélatrices d'une certaine dissidence à l'égard de la prétendue supériorité de l'homme blanc. Cette préférence des « sauvages » pour la vie dans les bois serait vécue comme un élément de supériorité dit-elle. Bien que ces derniers admettent la supériorité technologique des Français, ils ne changeraient pour rien au monde leur mode de vie « qu'ils considèrent supérieur à celui du colonisateur »⁴⁸⁷. Dans son étude sur les Micmacs de Restigouche, Philip K.

⁴⁸⁶ Chrestien Le Clercq, *op. cit.*, p. 355.

⁴⁸⁷ Olive Patricia Dickason, *Louisbourg et les Indiens : une étude des relations raciales de la France 1713-1760*, Histoire et archéologie, no 6, Direction des lieux et des parcs historiques nationaux, Parcs

Bock confirme cette résistance à la culture savante du colonisateur à la manière de Mère Marie de l'Incarnation en Nouvelle-France qui finira par admettre « qu'il était plus facile de transformer un Français en Indien qu'un Indien en Français »⁴⁸⁸, Philip K. Bock présente cette résistance sous forme d'omission; voire de désaffection devant l'engagement que l'on attend de tout converti :

It is difficult to estimate the effect of religious instruction upon the young or of priestly exhortation upon the adults. One young man attended the seminary for two years, and two girls started the Holy Rosary novitiate, but none of them entered the religious life. In the absence of any alternative creeds, the attitude of most of the adults seems to be one passive acceptance. As one woman said, on being queried on her concerning the afterlife: « that's what we were taught »⁴⁸⁹.

Si les Micmacs de l'Acadie coloniale ont accueilli sainte Anne comme une reine, ce n'est pas tant une manifestation de leur assimilation à la religion du colonisateur qu'une forme de syncrétisme dont ils se sont accommodés⁴⁹⁰. On ne saurait en dire autant de leur fidélité aux rituels religieux catholiques telle la messe dominicale qui semble-t-il n'a jamais vraiment connu le succès escompté :

Participation in the weekly rituals seems to be quite general, but according to Adrien (1954: 74) « L'abstention de l'assistance à la messe dominicale chez les indiens est signalée dans tous les rapports annuels à l'évêché comme le principal abus ». He reports that attendance at mass during the week is negligible, that there is hardly any adult communicant then, and only a few on Sunday »⁴⁹¹.

Canada, Affaires indiennes et du Nord du Canada, Ottawa, 1979, p. 23.

⁴⁸⁸ Mère Marie de l'Incarnation se référerait à cette propension des jeunes filles autochtones à préférer la vie dans les bois avec leurs parents à la vie dans les maisons d'enseignement des Français. Cette référence confirmait également l'observation de Gabriel-Sagard Théodat après son voyage de 1623-1624 : « Les Français mesmes, mieux instruits & élevez dans l'école de la Foy, deviennent sauvages pour si peu qu'ils vivent avec les sauvages » (Olive Patricia Dickason, *op. cit.*, p. 24).

⁴⁸⁹ Philip K. Bock, *The Micmac Indians of Restigouche : History and contemporary Description*, National Museum of Canada, Bulletin no 213, Anthropological Series, no 77, Ottawa, 1966, p. 55-56.

⁴⁹⁰ Ce genre de syncrétisme constitue, du reste, l'une des caractéristiques propre au paganisme. Ainsi que l'exprime Marc Augé dans *Génie du paganisme*, « ce dernier accueille la nouveauté avec intérêt et esprit de tolérance; toujours prêt à allonger la liste de ses dieux, il conçoit l'addition, l'alternance mais non la synthèse » (Marc Augé, *Génie du paganisme*, *op. cit.*, p. 70). Or, bien que ce syncrétisme fasse parfois l'objet de mépris de la part des tenants de la pureté doctrinale, il aura permis à l'indianité de ne pas disparaître.

⁴⁹¹ Philip K. Bock, *Ibid.*, p. 57.

Cette inconstance devant l'obligation rituelle que l'on attend de tout converti ainsi que le faible indice de réussite malgré les efforts visant à susciter des vocations au sein de ces Micmacs seront masqués par la toute puissance de la figure de sainte Anne dont le culte organisé donnera lieu, par ailleurs, avec les années, à quelques réticences de la part des autochtones qui ne manqueront pas de reprocher aux clercs responsables de son encadrement d'avoir vidé la fête de sainte Anne de son contenu originel pour prendre avantage sur eux.

The Indians thought protesting their faithfulness to their religion, make a sharp distinction between the Church and its priests, whose authoritarian attitude, meddling, and demands for money they strongly resent. The *curé* is accused of working hand-in-hand with the agent, favouring the French parishioners, being a "businessman" and taking advantage of the Indians: « Did you hear? The priest made \$8,000 on Ste-Anne Day... That used to be a big time for the Indians, but now it's all for the Church »⁴⁹².

Nonobstant la toute puissance de la figure de sainte Anne⁴⁹³, les Micmacs seront perçus par les hommes d'Église comme des catholiques certes, mais à coup sûr comme des pratiquants marginaux. Quoi qu'il en soit, l'histoire des Micmacs de l'Acadie coloniale est indissociable de la présence de sainte Anne dans le Nouveau Monde. Véritable chance pour le catholicisme en terre d'Amérique, la figure de sainte Anne aura eu raison du culte des ancêtres et de la dévotion au soleil de ces autochtones. De la même manière qu'il a été établi que pour que Jésus guérisse, il fallait que les gens y croient, pour que sainte Anne soit le personnage qui a réussi à se substituer à l'ancienne religion de ces « naturels » du Nouveau Monde, il fallait que

⁴⁹² Philip K. Bock, *Ibid.*, p. 55.

⁴⁹³ Plus d'un chroniqueur rappellera cette histoire désormais légendaire liée à la bienveillance de sainte Anne pour les Micmacs de Restigouche : le 3 février 1912, un incendie détruisait jusqu'au sol la résidence des pères capucins, et l'église paroissiale. L'histoire rapporte que seule resta debout le monument du tricentenaire : la statue de sainte Anne dans sa représentation de sainte éducatrice. Tous, semble-t-il, « y virent une assurance que la puissante patronne aiderait maternellement à rebâtir ce temple ». (Justin de Montignac, « présentation de Pacifique de Valigny », *Chroniques des plus anciennes églises de l'Acadie*, op. cit., p. XIII).

le terreau qui l'accueille bénéficie d'un certain nombre de dispositions mentales permettant cette conversion. L'accueil que les Amérindiens ont fait au personnage de sainte Anne invitait le chercheur à découvrir ce qui, dans la culture de ces « païens », aurait contribué à favoriser cette réceptivité exemplaire de l'aïeule du Christ. Certes, l'encadrement clérical assuré par les missionnaires auprès des Amérindiens de l'ancienne Acadie n'est pas à négliger, il ne saurait cependant expliquer à lui seul la fidélité indéfectible que cette ethnie voue à sainte Anne. Aussi, convenait-il d'ouvrir cette première exploration du culte à sainte Anne dans l'Acadie coloniale par une présentation de certains éléments de la culture de ces autochtones qui semblent avoir favorisé l'enracinement de l'aïeule du Christ qui sera vénérée sous le nom et la représentation de grand-mère sainte Anne. Enfin, les témoignages des chroniqueurs qui ont assuré l'encadrement clérical auprès de ces « païens » de l'Acadie coloniale nous auront permis de mieux connaître ces derniers qui, tout en ne partageant pas les dieux et déesses de l'Ancien Monde, ne participaient pas moins à cette logique du paganisme que Marc Augé a si bien défini à partir de trois modalités : 1) il n'est jamais dualiste, 2) il n'oppose ni l'esprit au corps et 3) ni la foi au savoir. Sur ces trois points, le paganisme se distingue radicalement du christianisme; il se présenterait même, ainsi que le note Augé, comme le contraire du christianisme :

Il postule que tous les événements font signe et tous les signes sens. Le salut, la transcendance et le mystère lui sont essentiellement étrangers. Par voie de conséquence, il accueille la nouveauté avec intérêt et esprit de tolérance; toujours prêt à allonger la liste des dieux, il conçoit l'addition, l'alternance mais non la synthèse⁴⁹⁴.

Tel sera le terreau qui aura permis à sainte Anne de triompher au sein de la communauté amérindienne de l'Acadie coloniale. Tout entier du côté de

⁴⁹⁴ Marc Augé, *Le génie du paganisme*, op. cit., p. 14.

l'incarnation ici-bas, l'anti-intellectualisme dont font preuve ces « naturels » du Nouveau Monde est indissociable de leur attachement profond à leur culture d'origine qui, comme toutes les cultures de l'oralité, entretient un certain rapport au corps, au sensible en lien constant avec la nature, bref avec le vivant si cher à la spiritualité franciscaine. Plus près de la poésie que de la dogmatique, cette spiritualité toute empreinte d'humilité (d'humus) « à hauteur d'enfant le nez dans l'herbe »⁴⁹⁵, aura certes valu à ces enfants des bois d'être décrits comme « simple and childlike »⁴⁹⁶ par certains hommes d'Église qui, par ailleurs, ont dû leur reconnaître l'existence d'une intelligence sensible, voire d'une sagesse pratique, pour tout dire, d'une éthique.

Pour ce qui regarde l'esprit, s'il faut en juger par leurs rapports avec les Français, ils ne l'ont point mauvais. Vous ne voyez paraître en leurs gestes et en leurs démarches aucune sottise ou niaiserie, mais plutôt une certaine gravité et modestie naturelle qui les rend aimables. Ils sont assez industrieux pour déguiser leur langue, ajoutant à chaque mot une syllabe qui ne sert qu'à dérouter ceux dont ils ne veulent point être entendus⁴⁹⁷.

Force et immanence, tels sont les éléments « païens » qui définissent bien cette religion des autochtones de l'Acadie coloniale par opposition au sens et à la transcendance du monothéisme des missionnaires qui auront vite compris qu'ils allaient devoir procéder à une conversion de type additif. C'est ainsi que l'ostensoir allait peu à peu prendre la place du soleil jusque là vénéré à la manière d'une divinité au sein de la tribu micmaque⁴⁹⁸. La croix allait se substituer à l'aigle et sainte Anne à

⁴⁹⁵ Selon la belle expression du poète Christian Bobin qui assimile la spiritualité franciscaine au Très-Bas (Christian Bobin, *op. cit.*).

⁴⁹⁶ Philip K. Bock écrira « Most disturbing to the priests, I believe, are the drinking, sexual license, and lack of "financial responsibility" of the Indians, whom they think of as simple and childlike » (Philip K. Bock, *The Micmacs Indians of Restigouche, op. cit.*, p. 55).

⁴⁹⁷ Chrestien Le Clercq, *op. cit.*, p. 283.

⁴⁹⁸ Les recherches en anthropologie culturelle portant sur les religions « premières » ou « traditionnelles », pour lesquelles colonisateurs et conquérants n'ont vu que paganisme et superstition, partagent pour la plupart d'entre elles la conception d'un être suprême, qui n'est pas

la grand-mère de Gloscap, premier personnage créé par le grand Esprit dans la mythologie micmaque. Cette adaptation des missionnaires européens à la culture des Micmacs de l'Acadie coloniale donna lieu à un type de conversion qui devait nécessairement passer par la récupération des croyances et des pratiques culturelles autochtones. Or, seule la figure de l'aïeule du Christ aura été en mesure de favoriser ce difficile passage du paganisme au christianisme dans un territoire habité par des hommes et des femmes qui avaient le pied nomade, à la manière de ces pèlerins qui choisissent de marcher sur un territoire à ciel ouvert vers une source sacrée, voire un ancêtre commun. Aussi, malgré le fait que les missionnaires colonisateurs parlent de la religion de ces « naturels » du Nouveau Monde comme d'une religion obscure ou encore « d'absence de religion » parce qu'il y a « absence de temple »; lorsqu'ils font l'éloge de ces « enfants des bois que saint François aurait adoptés », ils ne font pas autre chose que de reconnaître la valeur spirituelle de ces « sauvages ».

Si nous avons choisi de prioriser les chroniqueurs Chrestien Le Clercq et Pacifique de Valigny pour penser la religion des autochtones de l'Acadie coloniale, c'est d'une part parce que ces deux missionnaires⁴⁹⁹ ont œuvré auprès des Micmacs de Restigouche⁵⁰⁰, qui était un lieu de résidence permanente pour ces Amérindiens

nécessairement celle d'un Dieu anthropomorphique, mais bien un esprit unificateur. Tel est le rapport que les Micmacs entretiennent à l'égard du soleil qui est du reste l'élément premier, non seulement au sein des religions dites primitives, mais également dans les religions plus complexes pour lesquelles l'illumination constitue la principale manifestation visible de toute manifestation du sacré. La tradition chrétienne n'est pas en reste à ce chapitre; comment taire entre autres la transfiguration de celui qui se présente comme la lumière « Je suis la lumière du monde, celui qui me suit aura la lumière de vie » (Jn 8,12)? Mircea Eliade a consacré tout un chapitre sur les expériences de la lumière mystique dans un livre qui mérite d'être cité ici (Mircea Eliade, *Mephistophélès et l'androgynie*, Paris, Gallimard, NRF, Les essais CIII, 1962, p. 1-94).

⁴⁹⁹ Même s'ils résidaient en permanence, les curés de Restigouche se disaient missionnaires parce que cette cure était considérée comme une mission (Anselme Chiasson et Albert Landry, *Restigouche, Centenaire des Capucins 1894-1994*, Paroisse Sainte-Anne, Bonaventure, 1992, p. 18).

⁵⁰⁰ Aujourd'hui encore, les habitants de la réserve de sainte Anne de Restigouche célèbrent en grand la fête de sainte Anne. C'est encore la présence des Capucins qui assure l'encadrement clérical des

jadis nomades, et, d'autre part, parce que leurs témoignages serviront de fondement à la narrativité entourant le lien qui unit sainte Anne aux Amérindiens pour les promoteurs du culte à sainte Anne au Canada Français. En effet, on retrouve à quelques reprises la mention de ces chroniqueurs au sein du principal outil promotionnel du sanctuaire de Sainte-Anne-de-Beaupré qui constitue en fait le principal outil de diffusion du culte à sainte Anne pour l'ensemble des Canadiens, voire des Amérindiens. En Acadie, *Les Annales de la Bonne Sainte Anne* servent en quelque sorte de lien entre deux pèlerinages, voire d'objet transitionnel entre la sainte de Beaupré et les Acadiens des Maritimes tout en contribuant à alimenter l'imaginaire religieux de ces derniers par de longs récits relatant les débuts du culte à sainte Anne auprès des Amérindiens.

Il est d'ailleurs étonnant de constater qu'à chaque fois que la revue *Les Annales de la Bonne Sainte Anne* traite de l'histoire du culte à sainte Anne en Amérique, la référence à son rôle de « grand-maman » est constamment liée à son autochtonie. Dans le processus narratif lié au triomphe de la figure de sainte Anne auprès des autochtones, tout se joue comme si cette figure d'aïeule s'était offerte comme une véritable opportunité pour les missionnaires colonisateurs, un lieu de passage incontournable pour l'évangélisation.

Les Indiens appartiennent à des familles, où les liens sont très étroits. Au sein de ces famille (sic) « étendues », les anciens exercent une grande influence. Le profil de cette aïeule du Sauveur, qui a eu son rôle à jouer dans l'histoire du salut a tout de suite plu aux Indiens; sainte Anne est devenue un personnage important dans la vie religieuse de la nation. Et ils sont restés fidèles à leur patronne, tout au long des siècles.

fidèles; l'ironie du sort veut que le curé actuel, en véritable fils de saint François, incite les Micmacs à se réapproprier leurs rituels autochtones qui sont liés au respect de la nature. Cette attitude n'est pas sans causer quelques remous au sein des membres du clergé environnant sainte Anne de Restigouche, sans compter la résistance de certains Micmacs récalcitrants à reprendre leurs rituels ancestraux.

La culture autochtone, celle des Premières Nations, culture matriarcale, aime toujours d'un attachement particulier la bonne sainte Anne, la grand-maman du Christ, notre grand-maman spirituelle.

Les autochtones viennent toujours, comme leurs ancêtres, prier grand-maman sainte Anne. Ils le font depuis plus de 300 ans⁵⁰¹.

Cet extrait plus contemporain de la *Revue sainte Anne*, anciennement connue sous le nom *Les Annales de la Bonne Sainte Anne* illustre aujourd'hui encore de manière exemplaire la perception que les promoteurs du culte à sainte Anne véhiculent à propos des liens qui unissent l'aïeule du Christ aux Amérindiens. Cette insistance sur le culte des ancêtres comme élément culturel déterminant l'étroite parenté entre sainte Anne et les autochtones ne vise rien d'autre qu'à illustrer l'ancienneté du culte à sainte Anne comme facteur de légitimité et comme gage de sa pérennité. À la manière de Trithème, les promoteurs du culte à sainte Anne au Canada français présenteront l'aïeule du Christ comme une sainte pour les marginaux, une chance pour les exclus.

⁵⁰¹ *Revue Sainte Anne*, mars 1981, p. 112.

CHAPITRE 6

MARIE EN ACADIE ; LA PROMOTION DE LA FIGURE DE L'ASSOMPTION

Les premiers habitants de l'Acadie coloniale, que l'on nomme « sauvages » jusqu'au XX^e siècle, allaient vite devenir des citoyens de seconde zone dans ce territoire convoité par ce que l'historiographie canadienne identifiera désormais comme ses deux peuples fondateurs : les Anglais et les Français. Véritables boucs émissaires d'une lutte entre deux puissances européennes sur leur continent, c'est ainsi que les autochtones allaient vite être marginalisés sur leur propre territoire. Cette marginalisation des autochtones allait progressivement s'accompagner d'une marginalisation de la figure de sainte Anne qui s'est imposée comme une figure identitaire auprès de l'ensemble des Amérindiens dès les premiers moments de la colonie. Certes l'historiographie acadienne fera référence à une légendaire amitié entre Français et Amérindiens⁵⁰² de l'Acadie coloniale, cependant cette amitié se transformera peu à peu en inimitié précisément en raison des conflits qui opposaient Français et Anglais sur leur territoire. Durant la deuxième moitié du XVIII^e siècle, alors que les Britanniques occuperont l'Acadie, les Micmacs seront les alliés des prêtres français, dont le mandat pastoral se fera de plus en plus territorial. Les mœurs « fort douces » de ces naturels subiront une véritable conversion sur le commandement de certains prêtres, dont la vision politique du religieux se révèle dans toute sa force de conviction. Cette vision politique du religieux s'articulera peu à peu autour de la figure de Marie dans sa version de l'Assomption à partir de la fin du XIX^e siècle par certains représentants de l'élite cléricalo-nationaliste acadienne qui

⁵⁰² Léon Thériault, et après lui, plusieurs autres historiens acadiens souligneront en effet cette « légendaire » complicité entre le clergé français et les Amérindiens de l'Acadie coloniale : « L'amitié qui lia, dès les débuts, les Amérindiens des Maritimes aux colons acadiens constitue une autre donnée essentielle qui caractérise l'Église acadienne du Régime Français » (Léon Thériault, « L'acadianisation de l'Église catholique en Acadie 1763-1953 », dans Jean Daigle (dir.), *Les Acadiens des Maritimes*, op. cit., p. 294).

allaient poser les bases du nationalisme identitaire pour l'ensemble des Acadiens. Les premiers moments de la construction de ce nationalisme identitaire mieux connu sous le nom de « Réveil acadien », voire de « renaissance » et même parfois de « résurrection » donneront lieu à un véritable débat autour de la piété mariale.

La figure de Marie en Acadie appartiendra autant à l'histoire politique qu'à l'histoire religieuse qui, dès la fin du XIX^e siècle, se présente comme un laboratoire exemplaire de l'évolution du culte à sainte Anne et à sa fille au sein de l'histoire de l'Église catholique.

La promotion de la figure de Marie allait se faire au dépens de la toute puissance qu'avait connue sa mère au sein de l'Acadie coloniale; ce travail de promotion sera orchestré par certains membres de l'élite clérico-nationaliste acadienne qui aspiraient à se donner une patronne et protectrice de facture plus « savante » pour peu que l'on admette que le processus de rationalisation autour de la figure de Marie dans l'histoire de l'Église catholique appartient à la culture savante. Véritable miroir des enjeux se rapportant à la figure de Marie dans l'histoire de l'Église, les premières conventions nationales acadiennes seront le théâtre d'une construction idéologique liée à la figure symbolique, voire politique de Marie dans l'économie du salut tel que défini par les définiteurs de la *recta ratio* théologique. La promotion de la figure de Marie se fera, comme dans l'histoire de l'Église, au dépens de celle de sa mère dont la marginalisation sera toutefois directement associée à son autochtonie.

6.1. La marginalisation du peuple autochtone

La marginalisation de la figure de sainte Anne au sein d'une fraction de l'élite clérico-nationaliste acadienne se présente, en fait, comme un effet symbolique de la marginalisation du peuple autochtone qui avait commencé bien avant les événements entourant ce qu'il est désormais convenu d'appeler le Réveil acadien. Aussi, avant d'analyser ce mouvement présidant à la construction du nationalisme religieux qui s'est cristallisé autour de la figure de Marie, il convient de faire un bref retour sur ce que nous pourrions qualifier de première grande « désolidarisation » entre les membres du clergé français en Acadie et les Micmacs de l'Acadie coloniale. Si l'historiographie acadienne s'enorgueillit de ce qu'elle présente comme étant un trait caractéristique de l'Acadie coloniale, à savoir l'amitié entre les Micmacs et les Français⁵⁰³, le moins que l'on puisse dire c'est qu'elle est plutôt discrète sur ce que nous pourrions qualifier d'inimitié entre ces deux groupes d'intervenants sur la scène politique acadienne. La confiance qui semblait régner entre Français et Amérindiens au sein de l'Acadie coloniale n'allait pas tarder en effet à prendre une trajectoire inattendue avec l'entrée en scène d'un personnage pour le moins controversé au sein de l'historiographie acadienne : l'abbé Le Loutre. Ce missionnaire, qui avait plus à

⁵⁰³ Léon Thériault, qui souligne cette légendaire amitié entre Acadiens et Amérindiens, estime qu'elle « constitue une donnée essentielle qui caractérise l'Église acadienne du Régime français. À l'encontre des Canadiens qui se virent amenés à établir une politique pro-huronne et anti-iroquoise, les Acadiens purent compter sur l'alliance de tous les indigènes habitants la région des Maritimes » (Léon Thériault, *L'acadianisation de l'Église catholique en Acadie 1763-1953*, *op. cit.*, p. 294. De son côté, l'historien Jean Daigle explique : « La politique française de l'époque accordait une très grande importance aux relations indiennes. Ces derniers, premiers habitants de l'Acadie, se révélaient des personnes très utiles en temps de guerre comme en temps de paix. Que ce fût dans le domaine de la chasse ou de la pêche, les Indiens n'avaient pas leur pareil; quant à la guerre de guérilla, pratique couramment utilisée par les Français, il se révélèrent des alliés précieux. L'on peut dire que les Acadiens eurent, en général, des relations amicales avec la population indigène; cela était dû à l'influence des missionnaires auprès de ces derniers, aux présents que le gouvernement français leur faisait parvenir ainsi que les Acadiens ne s'établirent pas sur leur territoire de chasse et de pêche » (Jean Daigle, « L'Acadie 1604-1763 », dans Jean Daigle (dir). *Les Acadiens des Maritimes*, *op. cit.*, p. 28).

cœur de défendre la cause des Français dans le Nouveau Monde que de veiller à la bonne entente entre Acadiens et Amérindiens, n'hésitera pas à utiliser les Micmacs contre les Acadiens qui refusaient d'aller s'installer en territoire français en temps de conflits avec les Anglais⁵⁰⁴.

Rappelons les faits. L'Église missionnaire de l'Acadie coloniale adoptera très tôt une double stratégie en ce qui concerne sa mission de colonisation dans le Nouveau Monde. Avec la déclaration de la guerre entre la France et la Grande-Bretagne, les autorités françaises distinguèrent, en Acadie, les missionnaires qui desservaient des paroisses peuplées de Français et ceux qui exerçaient leur apostolat auprès des Amérindiens.

Aux premiers, on conseilla d'adopter la neutralité – tout au moins en apparence – afin d'éviter l'expulsion, tandis qu'aux autres on recommanda d'appuyer les vues du gouverneur de Louisbourg et d'engager les indigènes à faire, chez les Britanniques, toutes les incursions que les autorités militaires jugeraient nécessaires⁵⁰⁵.

L'utilisation des Amérindiens pour harceler les Britanniques et pour essayer de persuader les Acadiens de quitter le territoire ennemi pour aller s'installer dans les régions sous domination française aura été poussée à son paroxysme par Le Loutre dont le zèle pour la cause française n'aura d'égal que son mépris pour les « indiens » qu'il manipulera au point d'en faire de véritables ennemis des Acadiens en même temps qu'il exacerbera leur haine envers les Anglais.

⁵⁰⁴ Rappelons que par le traité d'Utrecht de 1713 qui mit fin à la guerre de Succession d'Espagne, la France cède la baie d'Hudson, l'Acadie et Terre-Neuve à la Grande Bretagne. Le problème de l'Acadie demeurera toutefois un problème de frontières sans cesse à redéfinir. Or, une bonne majorité des Acadiens choisiront de demeurer sur leurs terres et seulement quelques dizaines de familles s'établirent dans les colonies voisines encore françaises à l'île St-Jean et à l'île Royale, tandis que d'autres iront s'installer dans le sud-est de l'actuelle province du Nouveau-Brunswick (Basque et *al.*, *op. cit.*, p. 20).

⁵⁰⁵ Gérard Finn, « Le Loutre », *Dictionnaire biographique du Canada*, vol. IV, Québec, Presses de l'Université Laval, 1979, p. 490.

Il s'acharna à convaincre les Micmacs de rompre la paix signée avec les Britanniques durant son absence [...] et se servit d'eux pour harceler les colons britanniques. Il acheta le produit de leur chasse et de leur raids; il paya entre autres 1800 [...] pour 18 scalps britanniques [...] Le Loutre menaçait les Acadiens de les abandonner, de retirer leurs prêtres, de faire enlever leurs femmes et leurs enfants et, si nécessaire, de faire dévaster leurs biens par les Indiens⁵⁰⁶.

Cette manœuvre de relocalisation des Acadiens dans les territoires français orchestrée par le missionnaire Le Loutre était d'abord et avant tout un effort de guerre visant à soustraire ces derniers à la domination d'un peuple qui voulait anéantir le catholicisme. Or, si Le Loutre a dû avoir recours à des moyens aussi stratégiques que la menace de représailles des Amérindiens pour obliger les Acadiens à quitter leur territoire, c'est que ces derniers avaient finalement appris à vivre avec les Anglais, d'une part, et ce qui est plus significatif encore, c'est qu'ils étaient « plus attachés à leurs terres qu'à leur religion »⁵⁰⁷. C'est d'ailleurs ce dernier trait de la mentalité de l'*homo acadianus* de l'Acadie coloniale (c'est-à-dire celui qui appartient aux couches plus profondes de la population) qui permettra à certains historiens « de langue anglaise » de conclure que le missionnaire Le Loutre est responsable de la déportation des Acadiens. Ainsi que le souligne Gérard Finn :

Ils le tiennent largement responsable de la déportation des Acadiens de la Nouvelle-Écosse en 1755 car, en les menaçant de représailles, s'ils signaient le serment de fidélité, Le Loutre les condamnait à un exil forcé⁵⁰⁸.

S'il est une contrepartie intéressante pour l'historien pouvant se permettre de réfléchir pour ainsi dire, à l'ombre du nationalisme acadien, ce sont bien les pétitions des

⁵⁰⁶ Gérard Finn, « Le Loutre », Dictionnaire biographique du Canada, *op. cit.*, p. 493.

⁵⁰⁷ Certes, la politique de neutralité des Acadiens francophones et catholiques mise de l'avant à l'endroit de l'administration britannique a vite été perçue par cette dernière comme une menace et c'est dans ce contexte qu'en 1755, en temps de guerre entre Français et Britanniques en Amérique du Nord, que les autorités britanniques ordonnent la déportation des Acadiens qui, aux dires de certains historiens, « s'obstinaient à ne pas prêter serment d'allégeance inconditionnelle à la couronne anglaise » (Basque et al., *op. cit.*, p. 21)

⁵⁰⁸ Gérard Finn, *op. cit.*, p. 493.

Acadiens dans lesquelles ceux-ci se déclaraient incapables de signer un serment d'allégeance à la couronne britannique sans condition « à cause des Micmacs qui ne leur pardonneraient pas »⁵⁰⁹.

La lettre que Gérard Finn reproduit pour illustrer la pensée de Le Loutre quant à l'utilisation des Amérindiens donne à penser que ce dernier ne semblait pas trop souffrir de dilemme éthique :

Comme on ne peut s'opposer ouvertement aux entreprises des anglois, je pense qu'on ne peut mieux faire que d'exciter les Sauvages à continuer de faire la guerre aux anglois, mon dessein est d'engager les Sauvages de faire dire aux anglois qu'il ne souffriront pas que l'on fasse de nouveaux établissements dans l'Acadie [...] je feray mon possible de faire paraître aux anglois que ce dessein vient des Sauvages et que je n'y suis pour rien⁵¹⁰.

En réalité, Le Loutre se sera servi de la complicité que ses prédécesseurs avaient réussi à développer avec les autochtones pour faire de ces derniers les véritables défenseurs de la cause religieuse et linguistique de la France dans le Nouveau Monde⁵¹¹. La méthode de l'abbé Le Loutre s'inscrivait, dit-on, dans les livres d'histoire destinés aux non-autochtones, dans la logique du siècle, alors qu'en France, comme en Angleterre, la religion était au service de l'État. Telle est la position de Gérard Finn qui estime que

⁵⁰⁹ Gérard Finn, *op. cit.*, p. 494. On ne saurait trop s'étonner de cet état de fait dans la mesure où l'Église de l'Acadie coloniale était d'abord une Église missionnaire dont les efforts furent concentrés sur la pacification avec les Amérindiens pour s'en faire des alliés contre les Anglais.

⁵¹⁰ Reproduit d'une lettre envoyée au ministère de la Marine datée du 29 juillet 1749 (*Dictionnaire biographique du Canada*, vol. I, *op. cit.*, p. 191).

⁵¹¹ Si l'abbé Le Loutre ne fût pas un apôtre de la paix, par contre son prédécesseur l'abbé Maillard lui aura été reconnu comme le « grand pacificateur », voire le dernier « vrai missionnaire de l'Acadie. Ainsi que le souligne Micheline Johnson : « Les historiens qui ont écrit sur l'Acadie du XVIII^e siècle sont unanimes à porter un jugement bienveillant sur Pierre Maillard, et cette unanimité au sujet d'un personnage de l'histoire acadienne semble exceptionnelle. On loue à l'envie ses talents de linguiste, son zèle missionnaire, son dévouement en faveur des Micmacs, sa fidélité à la France et sa collaboration avec les Britanniques après la chute de Louisbourg. Maillard représente, à n'en pas douter, le type du missionnaire éclairé, singulièrement lucide dans les situations complexes, toujours sûr de sa position et passionné dans l'expression de ses opinions. Il fut probablement un des meilleurs ambassadeurs de la cause française en Amérique au XVIII^e siècle » (Micheline Johnson, « Maillard », *Dictionnaire biographique du Canada*, vol. III, de 1741 à 1770, 1974, p. 452).

avant de porter un jugement sur la carrière de Le Loutre en Acadie, il faut considérer trois points importants : au XVIII^e siècle la France se voulait le défenseur de la religion catholique : l'Acadie était peuplée de catholiques français gouvernés par des Britanniques protestants; le missionnaire était le seul représentant du gouvernement français toléré par la Grande-Bretagne auprès des Acadiens. D'après Le Loutre, presque tous les moyens pouvaient être utilisés pour soustraire les Acadiens, spirituellement en danger, à la domination britannique. Il employa les moyens à sa disposition : les arguments d'ordre religieux et les Indiens⁵¹².

Telle est, en effet, la justification historique qui prend parfois des allures de légitimation de l'action de certains missionnaires auprès des premiers habitants du Nouveau Monde qui allaient peu à peu être marginalisés par l'ensemble de la population acadienne désormais aux prises avec des sentiments, pour le moins ambivalents, envers leurs voisins avec qui ils avaient jadis développé des liens de mutualité. Bien que les Acadiens appartenant aux couches profondes de la population n'y furent pour rien dans la genèse de cette inimitié qui sera poussée à son paroxysme lorsque viendra le temps de signer le serment d'allégeance à la couronne britannique, il n'en demeure pas moins que le responsable politique de cette manipulation dont ont fait l'objet les autochtones était un chef religieux.

Si cet épisode entourant la déportation des Acadiens contribua à envenimer leurs relations avec les Amérindiens, il faut toutefois noter que ces derniers figurent parmi les plus fidèles collaborateurs des Acadiens qui ont choisi de fuir dans les bois pour se sauver de la déportation. On pourrait penser que ces « naturels » firent une réelle distinction entre les chefs religieux français et les Acadiens appartenant aux couches profondes de la population qui, après avoir appris à vivre avec les Anglais, apprirent à vivre dans les bois avec leurs anciens alliés de l'Acadie coloniale.

Marginaux parmi les marginaux, ce groupe d'Acadiens qui auront préféré la vie dans les bois avec les Amérindiens à l'exil des déportés, auront

⁵¹² Gérard Finn, *op. cit.*, p. 493.

vraisemblablement été des témoins privilégiés de la puissance de la figure de sainte Anne au sein de la communauté micmaque. D'ailleurs, les nombreuses alliances entre Acadiens et Amérindiens donnent à penser que la reconnaissance de la figure de sainte Anne chez beaucoup d'Acadiens n'est pas étrangère à cette grande proximité entre les deux peuples. Bien que nous possédions très peu d'information sur l'histoire religieuse des Acadiens au cours de la période suivant la déportation de 1755 jusqu'à la fin du XIX^e siècle, au moment du Réveil acadien, nous avons par contre de nombreux indices révélateurs de liens étroits entre ces deux ethnies⁵¹³. Or, bien que ces alliances fasse l'objet d'un véritable déni de la part de certains membres de l'élite acadienne, par la suite, ce déni appartient d'abord et avant tout au discours identitaire, voire idéologique ayant comme principe régulateur l'idée saugrenue de la « pureté » de la race⁵¹⁴.

6.2. La marginalisation du peuple acadien et la britannisation du territoire

Si nous possédons si peu d'informations sur l'histoire religieuse des Acadiens au cours de la période commençant avec la déportation (1755) et allant jusqu'à la fin du XIX^e siècle, au moment du Réveil acadien, c'est qu'il s'agit de la période la plus sombre de la survivance française en territoire britannique. Comme l'affirme l'historien Léon Thériault,

⁵¹³ Ainsi que le rapporte fort justement Olive Patricia Dickason, les mariages inter-ethniques étaient une forme de stratégie d'assimilation des Amérindiens de la part des Français : « Au cours du XVII^e siècle, les mariages entre les deux races étaient très fréquents en Acadie [...] en 1753, le père Maillard en vient à observer : « Je ne donne pas plus de cinquante ans à ceux-cy aux marichites pour qu'on les voye tellement confondus avec les Français colons, qu'il ne sera presque plus possible de les distinguer. Cela laisse supposer, conclut Dickason, qu'au niveau des « habitants » au moins, l'assimilation allait bon train » (O.P. Dickason, *op. cit.*, p. 139).

⁵¹⁴ Les élites acadiennes ne feront à ce titre que reproduire l'attitude politique liée à cette tendance des civilisations dominantes à mépriser les autres peuples considérés comme plus faibles.

les cent années qui suivront le traité de Paris (1763-1863) semblent être davantage celles où les anglophones des Maritimes acquièrent une identité et animent tous les grands débats, pendant que les Acadiens, revenant par petits groupes, essaient de reprendre racine dans leur ancienne Acadie⁵¹⁵.

Certes, au lendemain du traité de Paris qui cédait toute la Nouvelle-France à l'Angleterre (1763)⁵¹⁶, les autorités britanniques ont bien voulu permettre aux Acadiens déportés de revenir s'établir à nouveau dans les provinces maritimes à condition toutefois de prêter serment d'allégeance à la couronne britannique et surtout de se disperser en petits groupes⁵¹⁷. Cette dispersion s'inscrivait dans une stratégie beaucoup plus vaste désormais connue sous le nom de « britannisation du territoire ». Afin d'assurer l'émergence d'une identité vraiment britannique, les catholiques français furent privés de leurs droits politiques étant donné les serments religieux auxquels ils devaient souscrire avant d'assumer toute fonction politique.

Par un premier serment, on déclarait son allégeance à la couronne britannique; par un deuxième, on répudiait les prétentions des descendants de Jacques II au trône britannique. Les deux autres serments, cependant étaient de nature à exclure tout catholique : l'un dénonçait l'autorité spirituelle du Pape dans tout l'empire britannique alors que l'autre signifiait que l'on ne croyait pas au sacrement de l'Eucharistie⁵¹⁸.

La seconde partie du serment concernant l'eucharistie qui fait référence au culte des saints (plus particulièrement l'adoration de la vierge Marie) comme à de la superstition et de l'idolâtrie nous renvoie au cœur de la division historique entre catholiques et protestants.

Moi, N... je proteste, certifie et déclare solennellement et sincèrement en la présence de Dieu, que je crois que dans le sacrement de la Cène du Seigneur, il n'y a aucune transsubstantiation des éléments du pain et du vin, dans le corps et le sang du Christ, dans et après la consécration faite par quelque personne que ce soit : et que l'invocation ou adoration de la Vierge Marie ou toute autre saint et le sacrifice de la messe, de la manière qu'ils sont en usage à présent dans l'Église romaine est superstition et idolâtrie »⁵¹⁹.

⁵¹⁵ Léon Thériault, *op. cit.*, p. 51.

⁵¹⁶ À l'exception des îles Saint-Pierre-et-Miquelon .

⁵¹⁷ Léon Thériault, *op. cit.*, p. 51.

⁵¹⁸ Léon Thériault, *op. cit.*, p. 53.

⁵¹⁹ Philippe Doucet, « La politique et les Acadiens », dans Jean Daigle (dir.), *Les Acadiens des*

En fait, ce sont pratiquement tous les droits des catholiques qui seront limités; du droit à la propriété à celui de la pratique religieuse⁵²⁰, en passant par l'éducation. L'action de l'Église catholique sera entravée dans pratiquement tous les domaines au profit de l'Église anglicane. La terminologie employée à l'intérieur des textes de loi promulgués à l'endroit des catholiques définissant ces derniers comme « les papistes » ne laisse aucun doute sur l'intention des nouveaux dirigeants⁵²¹.

Si la majorité des serments furent abolis à partir de 1810, ce n'est toutefois qu'en 1830 que les provinces maritimes abolirent complètement les serments à caractère religieux. Bien que par ce geste, les catholiques furent affranchis politiquement, ce seront d'abord les catholiques d'origine irlandaise et écossaise qui profiteront de cette levée de restriction⁵²². Ce n'est que vers la fin du XIX^e siècle qu'entrent en scène des acteurs en mesure de changer la suite de l'histoire. Le moment fondateur de cette prise en charge de l'avenir des Acadiens est présenté comme une date charnière de l'offensive clérico-nationaliste. C'est dans le sud-est du Nouveau-Brunswick, plus précisément à Memramcook, baptisé le « berceau de la renaissance acadienne » que se déroulera la première convention typiquement

Maritimes, *op. cit.*, p. 246.

⁵²⁰ En 1758, l'une des premières lois votées par la nouvelle législature de la Nouvelle-Écosse stipulait que tout prêtre catholique devait être sorti de la province avant le 25 mars 1759, autrement ce prêtre serait passible d'emprisonnement perpétuel (Léon Thériault, « L'acadianisation de l'Église catholique en Acadie 1763-1953 », *op. cit.*, p. 298.

⁵²¹ Voici à titre exemplaire la loi de la Nouvelle-Écosse promulguée en 1758 qui rendait pratiquement impossible l'acquisition d'une propriété par tout catholique et celle de 1766 concernant les écoles catholiques : « Aucun papiste, dorénavant, n'aura le droit d'avoir ou de posséder une terre ou une concession de la Couronne; et à l'avenir, tout titre ou testament octroyant des terres ou des propriétés à un papiste ou pour être gardées en fiducie par un papiste, sera déclarée nul et non venu [...] Si un partisan du pape, papiste ou professant la religion du pape, est assez téméraire pour établir une école dans la province et est découvert, un tel délinquant, pour chaque manquement, subira trois mois de prison, sans privilège de sursis ou de caution et paiera au roi une amende de dix livres » (Léon Thériault, *op. cit.*, p. 298 et 299).

⁵²² Comme nous le rappelle Léon Thériault, ce sont d'abord les catholiques irlandais qui exigèrent des autorités une plus grande liberté religieuse, et c'est en bonne partie à la suite de leurs demandes qu'en 1813, on permet la célébration publique du culte catholique (Léon Thériault, *op. cit.*, p. 298).

acadienne en 1881 alors que les membres de l'élite clérico-nationaliste jetteront les bases du nationalisme identitaire mieux connu sous le nom de « Réveil acadien »⁵²³. Il n'est pas exagéré de parler de l'élite politique acadienne de cette époque comme d'une élite clérico-nationaliste dans la mesure où ce sont des membres du clergé qui seront les leaders de ce mouvement⁵²⁴. Le chef religieux qui fut le plus influent lors de cette première convention nationale sera incontestablement l'abbé Marcel-François Richard qui a eu un rôle prédominant dans la sélection des symboles nationaux, tels la fête nationale des Acadiens (l'Assomption) et quelques années plus tard, le drapeau acadien (le tricolore français affichant une étoile jaune comme symbole de la toute puissance de Marie, Étoile de la mer). L'abbé Marcel-François Richard, mieux connu aujourd'hui sous le nom de Mgr Richard, véritable héros de la cause acadienne, est indissociable du sanctuaire national l'Assomption situé à Rogersville dans le Sud-Est du Nouveau-Brunswick⁵²⁵. À l'image des premiers

⁵²³ À l'occasion du centenaire de la première convention nationale des Acadiens, Léon Thériault écrit : « Replacé dans son contexte, la tradition inaugurée à Saint-Joseph-de-Memramcook en 1881 s'inscrit dans un mouvement de prise de conscience collective au sein du leadership acadien, mouvement qui remonte aux années 1860. Jusqu'en 1860, en effet, les Acadiens s'étaient peu exprimés comme peuple, isolés les uns des autres, sans classe dirigeante, ils ne se rencontraient pas pour élaborer des programmes. Ils avaient néanmoins fondé dans le sol une nouvelle Acadie pour faire échec à la déportation décrétée contre eux en 1755 » (Léon Thériault, « La première Convention nationale des Acadiens, Saint-Joseph-de-Memramcook, le 20 et 21 juillet 1881 », *La Société historique acadienne*, Cahiers vol. 12, no 1, mars 1981, p. 5).

⁵²⁴ Dans les faits, l'Église acadienne sera en grande partie responsable de la construction identitaire du peuple acadien en prenant part aux principaux débats liés au destin de la collectivité. En fait, comme le souligne l'historien Léon Thériault, « au cours de la période 1880-1912, le clergé réussira à donner aux diverses entreprises « nationales » un caractère religieux non équivoque, qu'il s'agisse de la publication de journaux, des maisons d'enseignement, des hôpitaux, du mouvement de colonisation et des initiatives économiques comme la compagnie l'Assomption, etc. [...] ». Thériault précise « que le clergé acadien qui participait aux œuvres « dites » nationalistes devait lui aussi, du moins jusqu'en 1953, réclamer la reconnaissance du fait acadien dans les structures même de l'Église » et que « c'est peut-être ce combat interne qui, justement, l'a nourri et orienté vers une scène plus vaste » (Léon Thériault, *op. cit.*, p. 326 et 320).

⁵²⁵ L'abbé Richard, natif de Saint-Louis de Kent (Nouveau-Brunswick), a été ordonné prêtre en 1870 et deviendra « Prélat Domestique de Sa Sainteté » en 1905. Il fut de tous les combats pour « acadianiser » les structures ecclésiastiques durant la première moitié du XX^e siècle; il se rendra à Rome une première fois en 1907 pour rencontrer Pie X et retournera une seconde fois en 1910, date à partir de laquelle la promesse d'accorder aux Acadiens un évêque de leur nationalité a été renouvelée

sanctuaires chrétiens, le monument l'Assomption de Rogersville est le lieu de repos abritant les restes de M^{gr} Richard; il sera également un lieu de rassemblement des Acadiens à tous les 15 août de chaque année, jour de la fête de Marie de l'Assomption et désormais fête nationale.

Nous verrons que le débat qui a présidé au choix de Marie de l'Assomption comme patronne et protectrice de l'ensemble des Acadiens réactualise en quelque sorte les enjeux liés à la promotion de la figure de Marie dans l'histoire de l'Église. Si l'abbé Trithème a réussi à justifier l'existence du culte à sainte Anne au nom de son ancienneté, M^{gr} Richard et les partisans de la figure de l'Assomption tenteront d'appuyer leurs arguments d'autorité sur la tradition. De fait, le système de légitimation qui servira à réguler le discours des promoteurs de la figure de l'Assomption sera fondé, d'une part, sur la tradition prétendument très ancienne du culte à Marie en Acadie et, d'autre part, sur la filiation originelle des Acadiens avec la France, cette mère patrie. Sainte Anne, quant à elle, n'aura aucune chance d'être choisie comme patronne des Acadiens puisqu'elle sera associée aux « sauvages », ces premiers habitants de l'Acadie coloniale, ces marginaux du Nouveau Monde dont l'étroite parenté avec l'aïeule du Christ allait devenir, au sein du discours officiel, un motif d'exclusion, voire de marginalisation religieuse par l'élite clérico-nationaliste.

Louis XIII avait fait vœu de consacrer son empire à la Sainte Vierge et il voulut que la fête de l'Assomption fût la fête nationale du royaume.

Or, peu d'années plus tard il envoya des colons prendre possession de l'Acadie. Ils ont dû par conséquent emporter avec eux les usages et les coutumes de leur patrie, et si des circonstances malheureuses les ont empêchés de chômer leur fête nationale d'une manière régulière, il est pourtant vrai de dire que la dévotion nationale des Acadiens, c'est la dévotion à Marie. Entrez dans nos églises, et à côté du maître-autel vous voyez un autel à Marie orné et décoré avec plus de soin, si c'est possible, que l'autel où réside le Sauveur. Entrez dans nos maisons acadiennes et vous verrez que l'image de Marie occupe la place d'honneur dans le salon. Marie a même un autel

de façon symbolique. Pie X, en effet, donna à l'abbé Richard, alors curé à Rogersville, un calice en or en gage d'appréciation du peuple acadien. Ce calice est conservé au musée de la cathédrale de Moncton dédiée à Marie de l'Assomption (voir Léon Thériault, *op. cit.*, p. 293 à 368).

dans bien des familles acadiennes, et pendant le mois qui lui est consacré son nom retentit partout. Les mères acadiennes, dans leurs épreuves, mettent toute leur confiance en Marie. Elles portent pour la plupart le nom de Marie, et elles aiment que leurs enfants portent aussi ce beau nom.

Un autre puissant motif qui doit nous porter à adopter la Sainte Vierge pour patronne, c'est que les évêques des Provinces Maritimes réunis au premier concile de Halifax il y a plus d'un quart de siècle, ont choisi la Vierge Immaculée pour la patronne de cette province ecclésiastique. De sorte qu'en adoptant la Sainte Vierge comme patronne nationale, on ne fait qu'entrer dans les vues de nos prélats qui ont présidé à ce concile, et je ne doute pas que ce choix serait béni par nos dignes évêques qui nous dirigent aujourd'hui⁵²⁶.

Cet extrait d'un discours du révérend Marcel-François Richard lors de la convention nationale de 1881 sera cité à quelques reprises au sein de la littérature mariale en Acadie. Cet extrait illustre de façon exemplaire le procédé par lequel certains membres de l'élite clérico-nationaliste acadienne tenteront de justifier l'imposition de la figure de Marie de l'Assomption comme patronne et protectrice pour l'ensemble du peuple acadien. Cette référence à la mère patrie sera le premier argument mis de l'avant par les promoteurs de la figure de Marie de l'Assomption; elle servira d'une part de fondement historique lié à la pureté des origines tout en servant la cause de la pureté doctrinale. Bien que cette filiation avec la France se présente comme le premier argument d'autorité servant à légitimer le choix de la figure de Marie, le déroulement du débat qui s'est cristallisé autour de la piété mariale témoigne autant d'une volonté de se distinguer, d'une part, des Québécois, connu alors sous le nom de Canadiens-français, et du désir de se dissocier des premières nations autochtones de l'Acadie coloniale. En réalité, la convention de 1881 découle d'une rencontre entre les membres de l'élite acadienne et les membres de la Société St-Jean Baptiste suite à une invitation lancée par ces derniers en 1880 à Québec.

⁵²⁶ « Discours du Révd. Marcel-François Richard lors de la première convention nationale des Acadiens », *Conventions nationales des Acadiens, recueil des travaux et délibérations des six premières conventions*, vol. I, Imprimerie du Moniteur acadien, Shediac, N.-B., 1907, p. 62 et 63.

En 1880, la Société St-Jean-Baptiste de Québec, prenant comme modèle le congrès de Montréal, prépare une grande convention nationale. À cette date, comme il n'existe pas encore d'association nationale générale des Acadiens, on invite les Acadiens par l'intermédiaire de leur unique journal. Une centaine d'Acadiens acceptèrent l'invitation du comité et se rendirent à Québec fêter la Saint-Jean-Baptiste. C'est à la suite de ce congrès qu'un groupe d'Acadiens décidèrent de se réunir chez eux en 1881 pour une convention nationale⁵²⁷. Il est intéressant de noter que le comité organisateur de cette convention comprenait au départ six laïcs et aucun membre du clergé; or, ce serait précisément ce comité organisateur qui aurait demandé aux membres du clergé « de se mettre à la tête du mouvement » et ce sont finalement les curés qui virent à ce que chaque paroisse envoie une délégation à la convention de 1881. C'est dans ce contexte à la fois politique et religieux que la première convention typiquement acadienne allait être dominée par un débat entourant le choix d'une fête nationale pour les Acadiens. Dans l'esprit de certains des membres de l'élite cléricalo-nationaliste acadienne, tout se jouait comme s'il était impératif de se dissocier des Canadiens-français et donc de leur patron, saint Jean Baptiste, pour enfin se choisir une patronne à eux, en l'occurrence l'Assomption. Partisans de la Saint Jean Baptiste, fêtée le 24 juin, et partisans de Marie de l'Assomption, fêtée le 15 août, plaideront à tour de rôle⁵²⁸. Parmi ces partisans, les

⁵²⁷ Ce serait plus particulièrement le père Philias Bourgeois du Collège de Memramcook et l'abbé F.-X. Cormier, de Richibouctou, qui proposèrent que les Acadiens se réunissent en convention en 1881 à Memramcook (Léon Thériault, *op. cit.*, dans Jean Daigle (dir.), *Les Acadiens des Maritimes, op. cit.*, p. 326).

⁵²⁸ Un extrait de l'abbé Marcel-François Richard donne le ton à ce débat « On vous a déjà démontré avec beaucoup de clarté et d'éloquence l'importance d'une fête nationale pour les Acadiens. En effet, il nous semble qu'un peuple qui, pendant plus d'un siècle d'épreuves et de persécutions, a su conserver sa religion, sa langue, ses coutumes et son autonomie, doit avoir acquis assez d'importance pour mériter qu'il adopte des moyens d'affirmer son existence d'une manière solennelle; et cela ne saurait

discours de l'abbé Marcel-François Richard et du père Philius Bourgeois illustrent de façon idéaltypique ces deux positions antagoniques. L'abbé Marcel-François Richard revendique une patronne qui serait propre aux Acadiens, tandis que le père Philius Bourgeois considère que les Acadiens auraient avantage à faire front commun avec les Canadiens-français, d'autant que la Saint Jean Baptiste est une vieille fête acadienne, parce que c'est une vieille fête française⁵²⁹. Ce débat a donné lieu à des confrontations qui parfois semblent tout droit sorties des délibérations qui ont présidé aux querelles qui devaient nourrir le concile de Trente et orienter la Réforme catholique. Ainsi, lorsque Philius Bourgeois justifiera le choix de la Saint Jean Baptiste par solidarité avec les Canadiens-français et également par fidélité à l'ancienne France, il fait remonter la tradition de la Saint Jean, et cela sans trop de scrupule, aux anciennes coutumes celtiques, voire aux ancêtres des forêts et des déserts de la Gaule.

D'ailleurs Messieurs, la Saint Jean Baptiste est une vieille fête acadienne, parce que c'est une vieille fête française. Sous les rois de la France, le peuple de la Normandie et de la Bretagne célébrait la Saint Jean. D'après les anciennes coutumes celtiques du sud d'Irlande et du nord de la Bretagne, on y faisait le feu de joie traditionnel... Commémorer un jour qu'avaient fêté leurs pères dans les forêts, comme dans les déserts de la Gaule, fut certainement un des motifs qui décidèrent les Canadiens à chômer le 24 juin, au sein de leur patrie⁵³⁰.

se faire plus efficacement que par la célébration d'une fête nationale qui lui soit propre (Marcel-François Richard, *op. cit.*, p. 58).

⁵²⁹ C'est ce qu'illustre l'extrait suivant du discours de Philius Bourgeois : « Ah! Messieurs, ne serait-il pas beau de voir ici, en deçà de l'Atlantique, l'Ancienne France de Henri IV, qu'elle se compose de Canadiens, d'Acadiens et de Louisianais, se rassembler sous un seul drapeau, et resserrer ces liens d'origine et de sang qui ne furent pas souillés par le souffle des révolutions, mais qui furent dispersés par les malheurs de nos colonies en Amérique » (« Discours du révd. Ph. Bourgeois », dans *Conventions nationales des Acadiens, op. cit.*, p. 54).

⁵³⁰ Philius Bourgeois, (« Discours du révd. Ph. Bourgeois », dans *Conventions nationales des Acadiens, op. cit.*, p. 53).

En bon représentant des savants défenseurs de la « pureté doctrinale », l'abbé Marcel-François Richard ramène son collègue à l'ordre post-tridentin en lui rappelant la facture « païenne » de la Saint Jean Baptiste, tout en niant la popularité de cette fête auprès des « premiers Acadiens » :

On dit de plus que la Saint-Jean-Baptiste a été chômée par les premiers Acadiens et qu'elle s'est toujours célébrée depuis. Je me suis efforcé de trouver quelques preuves certaines à l'appui de cet avancé, mais en vain. J'affirme donc que c'est un avancé gratuit et qu'il n'a pas de fondement. Je me rappelle avoir lu quelque part que les Français fêtent ce qu'ils appellent la St-Jean et non la Saint-Jean-Baptiste. Ce jour-là on fait des feux de joie, on chante des chansons et les enfants s'amuse autour de ce feu. Toutefois personne n'oserait annoncer que la Saint-Jean-Baptiste est la fête nationale des Français.

Il paraît que l'origine de cette fête est due à un usage païen que les évêques français ne pouvant faire disparaître lui ont donné un nom chrétien pour le christianiser⁵³¹.

Sans doute, l'abbé Marcel-François Richard aura-t-il omis de « lire ailleurs » que, bien qu'en 1678 M^{gr} de Laval donne l'Assomption comme titulaire de la paroisse de Port-Royal, les habitants la refusent et continuent à lui préférer saint Jean Baptiste. Devant ce refus, le clergé local a dû s'adapter à la volonté de ses habitants et respecter cet usage en se présentant comme desservant de la paroisse de Saint Jean Baptiste de Port-Royal⁵³². Comme le souligne l'historien Pierre Trépanier : « On devine qu'il ne s'agit pas d'une querelle théologique, mais simplement d'une manifestation d'indépendance de la part des Acadiens, qui ne voyaient pas pourquoi ils changeraient quoi que ce soit aux habitudes de leur paroisse »⁵³³.

⁵³¹ « Discours du révd. Marcel-François Richard, dans *Conventions nationales*, op. cit., p. 60.

⁵³² Pierre Trépanier, « Relations Canado-acadienne », dans Pierre-Maurice Hébert, *Les Acadiens du Québec*, Montréal, Éd. de l'Écho, 1994, p. 444 et 445.

⁵³³ Pierre Trépanier, op. cit., p. 445.

Ce n'est pas sans quelque mépris pour l'humilité franciscaine que Marcel-François Richard revendique le recours à la toute puissance de Marie dans son opposition au choix de la figure de Saint Jean Baptiste, ce parent pauvre de la sainte Parenté cher à François d'Assise.

On prophétise qu'à moins que Saint Jean-Baptiste soit choisi comme patron des Acadiens, le luxe et l'intempérance, ces deux fléaux de notre siècle, devront nécessairement nous engloutir. J'ai beaucoup de vénération pour le précurseur de Notre-Seigneur, mais il est possible d'être tempérant sans se couvrir de peau de chameau et sans manger des sauterelles. D'ailleurs, M. le président, celle que je viens proposer comme devant être notre patronne nationale ne saurait avoir de rival. Sainte Marie, qui a servi de modèle à tous les saints et qui les a tous surpassés en sainteté, est encore aujourd'hui comme elle l'a été toujours la plus puissante avocate auprès du trône de dieu [...] Nous sommes faibles et nous avons besoin d'une patronne puissante⁵³⁴.

Cette toute puissance de Marie de l'Assomption comme figure emblématique du nationalisme acadien dans le discours de Marcel-François Richard et des partisans de l'Assomption annonçait fièrement le règne d'une autre « reine », incontestable cette fois-ci en tant que Reine du ciel; ce qui donne à penser que le souvenir de la déportation allait désormais être exorcisé grâce à cette habile construction symbolique au service du politique⁵³⁵. On se rappellera que le refus de porter le serment d'allégeance à la Reine d'Angleterre appartient à une histoire qui correspond davantage à la vision des missionnaires catholiques français qu'à leurs ouailles. Tout au long de cette convention, les partisans de l'Assomption feront référence à la période précédant la déportation comme à un âge d'or pour l'Acadie qui n'est pas sans nous rappeler l'Arcadie de Verezano. Ainsi que le souligne Camille-Antoine Richard, si cette référence à un paradis est « implicite », on revient souvent de façon

⁵³⁴ Marcel-François Richard, *op. cit.*, p. 60.

⁵³⁵ C'est d'ailleurs ce qui fera dire à Camille-Antoine Richard : « Chez l'abbé Richard (et le clergé en général) le national et le religieux sont étroitement unis. On a l'impression que le nationalisme ne sert que de tremplin à la religion. Tout se passe comme si l'abbé Richard (ou le clergé en général) exploitait le sentiment national des Acadiens au profit de son ministère religieux » (Camille-Antoine Richard, *L'idéologie de la première convention nationale acadienne*, thèse, Département de sociologie, Université Laval, Québec, 1960, p. 54).

« explicite sur la période douloureuse ou sombre en manifestant beaucoup d'hostilité »; les Acadiens « se définissent comme des victimes de l'injustice et de la tyrannie »⁵³⁶.

Par ailleurs, la querelle entre les partisans de l'Assomption et les partisans de la Saint Jean Baptiste, plus particulièrement entre nos protagonistes Richard et Bourgeois, prend souvent des allures de rencontres entre ce que nous avons identifié comme relevant de la religion savante et la religion populaire, voire entre l'institution et l'expression. D'ailleurs, la proposition de sainte Anne comme patronne et protectrice du peuple acadien aura vite été rejetée pour faire l'objet d'un jugement pour le moins hâtif en la reléguant au rang de sainte marginale de par son lien privilégié avec les autochtones. Ce sera en référence à ce lien privilégié qui existe entre sainte Anne et les Amérindiens que l'Abbé Marcel-François Richard fera valoir la légitimité d'un choix pour une fête spécifique pour les Acadiens. Avec l'éloquence digne d'un savant docte chrétien, il rappellera que « même les sauvages ont leur fête » :

Tous les peuples ont senti le besoin de se choisir une fête nationale. Ainsi, par exemple, les Anglais ont la Saint-Georges, les Irlandais la Saint-Patrick, Les Canadiens la Saint-Jean-Baptiste; les Sauvages même ont une fête nationale, la Sainte-Anne [...] Le Sauvage veut aussi montrer qu'il appartient à une tribu qu'il chérit, et le jour de la Sainte-Anne il n'échangerait pas son titre de sauvage pour tous les titres du monde. Le peuple acadien serait-il le seul à méconnaître son existence nationale, et consentira-t-il à s'effacer pour jamais de la liste des peuples? Quoi! Le peuple acadien, dont l'histoire nous fait un récit si touchant de son courage et de son énergie, ne profiterait pas de cette circonstance solennelle pour protester contre une tendance qui menace de nous engloutir et de nous faire disparaître, comme peuple, de la scène publique? L'Acadie n'aurait-elle plus d'enfants qui aimeront à se rappeler ses gloires, ses infortunes et ses triomphes? Le nom Acadien, qui déjà a résonné sous les voûtes du Vatican et dans le palais de Notre Gracieuse Souveraine aussi bien que dans la capitale de notre mère-patrie la France, ce nom si cher et si doux au cœur d'un véritable patriote est donc destiné à périr?⁵³⁷

⁵³⁶ Camille-Antoine Richard, *op. cit.*, p. 54.

⁵³⁷ « Discours du révd. Marcel-François Richard », dans *Conventions nationales, op. cit.* p. 59.

Cette mise au point de l'abbé Richard qui identifie formellement les « sauvages » à la figure de sainte Anne, sans toutefois considérer la sensibilité religieuse partagée entre Acadiens et Amérindiens à ce chapitre, appartient à cette facture sinon savante à tout le moins politique de l'idéologie catholique⁵³⁸. Cent ans après l'offensive de l'abbé Le Loutre qui avait si insidieusement contribué à désolidariser ces deux peuples, l'abbé Marcel-François Richard allait contribuer à jeter les bases d'un discours « savant » visant à marginaliser la figure de sainte Anne.

Dans les faits, le processus de marginalisation de ces « sauvages » allait désormais s'inscrire dans un contexte de marginalisation religieuse autour de la figure de sainte Anne officiellement cantonnée à cette « tribu » de « sauvages » en opposition à la « nation acadienne » qui ne méritait rien de moins qu'une « gracieuse souveraine ». Les rappels historiques du père Philius Bourgeois à ce chapitre permettent toutefois de rectifier cette évaluation du rayonnement de la figure de sainte Anne dont le culte dépassait largement son enracinement chez les Amérindiens pour avoir été le symbole même de la fête religieuse auprès des Canadiens français en cette fin de XIX^e siècle : « Aujourd'hui la fête religieuse du Bas-Canada, c'est la Sainte Anne. Pas un peuple n'est voué d'une manière plus intime au culte de Sainte Anne que le peuple canadien, et cependant pour les bruyantes démonstrations populaires, on n'a pas cessé de célébrer la vieille fête de la Bretagne »⁵³⁹.

⁵³⁸ Ce type de discours que nous nommons « politique » fait référence au resserrement idéologique à l'œuvre au sein d'une certaine élite cléricale qui n'hésite pas à se dissocier de sa base au prix d'un encadrement surplombant, niant, au nom de la rationalisation doctrinale, les résistances de leurs fidèles à des us et coutumes rituelles qu'ils sont incapables d'éliminer.

⁵³⁹ Discours de Philius Bourgeois, *op. cit.*, p. 74. Le compte rendu de la visite de M^{gr} de S. Valier témoigne de cette démonstration populaire des habitants de Port-Royal le jour de la fête de sainte Anne : « Dans le trajet qu'il nous fallut faire pour aller au Port-Royal après neuf jours de navigation où on ne dort presque point, et où nous pensions périr, enfin le jour de S. Jacques menquant de vivres, et ne nous pouvant résoudre à relâcher de dix lieues, nous fûmes contraints de débarquer pour prendre

Les rappels historiques de Philias Bourgeois, loin de se limiter à la figure de sainte Anne, porteront également sur la pseudo-mutualité entre les Acadiens et la figure de Marie. Aussi légitime que puisse lui paraître cette revendication des partisans de l'Assomption, la remise en cause de cette « supposée » tradition mariale au sein du peuple acadien par le père Bourgeois invite ses collègues à faire preuve de prudence devant toute forme de manipulation symbolique au service du politique. C'est ainsi qu'en faisant référence aux orateurs qui ont exalté le culte à Marie en Acadie, il souligne

[...] ils nous ont dit que le peuple acadien s'était voué d'une manière plus spéciale que les autres peuples au culte de cette bonne Mère.

Eh bien, ceci, je crois, est historiquement faux. Notre histoire ne dit pas qu'il y ait eu, parmi les Acadiens, une dévotion de ce genre si fortement accentuée qu'elle ait rélégué dans l'ombre la dévotion du peuple canadien, qui a dédié à Notre-Dame du Bon-Secours la première église de Montréal et qui a mis sous le patronage et le vocable de Marie le plus beau diocèse de la province de Québec. A Dieu ne plaise que j'atténue la grandeur et la force d'intercession qu'on attribue à Marie, mais je voudrais faire comprendre à tous ces messieurs qui nous écoutent, que du haut de la chaire chrétienne, tout prêtre a le devoir d'exalter Marie au-dessus de tous les saints, mais quand il s'agit d'une question nationale où des intérêts mutuels sont en jeu, il n'est pas permis d'exercer sur les masses une influence indue, comme on le fait clairement en cette circonstance⁵⁴⁰.

Dans cet extrait, Philias Bourgeois semble donc mettre en cause le choix de Marie, non pas tant en raison de sa puissance d'intercesseur, mais en raison de sa représentativité en regard des pratiques culturelles des Acadiens. Il dénonce donc ce qui se présente comme un choix qui ne tiendrait pas compte de ces pratiques, un choix qui, comme nous le voyons dans l'extrait suivant, semble d'abord être celui d'une fraction de l'élite clérico-nationaliste.

le chemin des bois qui nous conduisit au terme. M. de Villebon qui commendoit dans la place en l'absence du Gouverneur, me reçut avec ses gens sous les armes et me fit en particulier toutes les honnêtetez possibles; mais ma principale joye fut de voir le jour de Sainte Anne, la ferveur avec laquelle la plupart reçurent les Sacremens (M^{gr} de S. Valier, *Estat présent de l'Église et de la colonie française dans la Nouvelle-France par M. L'Évêque de Québec*, ré-imprimé par Augustin Côté et cie., 1856, p. 37).

⁵⁴⁰ Philias Bourgeois, *op. cit.*, p. 75.

Il est regrettable, Messieurs, que cette première question nous trouve divisés comme nous le sommes en réalité, surtout j'aurais voulu que cette division n'eût pas été, comme je le constate, l'effet d'une influence qui semble avoir été exercée au préalable, en certains rangs et en certains quartiers. Il est clair que nous, qui voulons la Saint-Jean-Baptiste, nous nous agitons sur un terrain inégal, grâce à des influences que nous ne pouvons analyser présentement, parce que nous étions loin de les soupçonner, à plus forte raison attendre⁵⁴¹.

Comme le souligne Pierre Trépanier « les rappels historiques de Philias Bourgeois n'ont été d'aucune utilité »⁵⁴². C'est Marie dans sa représentation de l'Assomption qui l'emportera sur Saint-Jean-Baptiste⁵⁴³. On pourrait penser qu'il s'agit d'une revanche historique témoignant cette fois-ci d'une victoire d'une fraction de l'élite clérico-nationaliste sur le peuple acadien qui, deux cents ans auparavant avait refusé le nom de l'Assomption comme titulaire de la paroisse de Port-Royal lui préférant Saint-Jean-Baptiste. La description de la clôture de ce débat et le vote qui s'ensuivit n'est pas sans nous rappeler la succession d'onomatopées qu'exprimaient les Micmacs lors de leur rassemblement; aux exclamations Ho! Ho! Ho! et He! He! He! des leaders amérindiens succèdent à la clôture de cette première convention en faveur de l'Assomption les bravos et les hourras des leaders acadiens :

La plus vive excitation régnait dans la salle, au moment de la décision, à tel point qu'il fut difficile pour un temps de déterminer le nombre des voix données de côté et d'autre; mais le tact de M. le président finit par dominer les obstacles, et à la satisfaction des uns et des autres – car tous purent se convaincre que la majorité était pour le 15 août – l'hon. M. Landry déclara que l'affirmative l'avait emporté [...] Les bravos succèdent aux bravos, les hourras aux hourras; tout le monde est sous le coup de la plus vive émotion, qui se traduit par des manifestations qui ébranlent le majestueux collège Saint-Joseph jusque dans ses fondements. Trois Hourras sont successivement poussés pour l'Assomption [...] et la séance est levée au bout de bravos plusieurs fois répétés en l'honneur du Pape et de la Reine⁵⁴⁴.

⁵⁴¹ Philias Bourgeois, *op. cit.*, p. 74

⁵⁴² Pierre Trépanier, *op. cit.*, p. 445.

⁵⁴³ Le 19 janvier 1938, Pie XI proclamera « solennellement » Notre-Dame de l'Assomption patronne de « tous les Acadiens en quelques lieux qu'ils habitent » (voir en annexe 10 le décret pontifical ratifiant pour les Acadiens le choix de l'Assomption comme fête nationale).

⁵⁴⁴ Léon Thériault, « Approbation de la fête de l'Assomption par les délégués de la convention, Quelques documents relatifs à la première Convention nationale des Acadiens et au choix de leur fête nationale », Société historique acadienne, *Cahiers de la S.H.A.*, vol. 12, no 1, mars 1981, Moncton, p. 34.

Cette scène ouvre la voie à Marie de l'Assomption comme patronne des Acadiens et exprime clairement la volonté d'une fraction de l'élite de rassembler politiquement les Acadiens autour de ce symbole religieux. Cette première convention nationale typiquement acadienne préfigurait en quelque sorte le caractère éminemment religieux de la construction du nationalisme identitaire. La question de l'acadianisation de l'Église (qui avait été contrôlée par les Anglais catholiques) allait monopoliser presque à elle seule toutes les énergies des nationalistes de 1880 à 1912, année où Rome nomma au siège épiscopal du Nouveau-Brunswick un premier évêque acadien, soit M^{gr} Leblanc.

Un des moyens d'assurer l'avancement de la nation était la religion. Le mot d'ordre, le principe de base était, nous sommes catholiques parce que nous sommes Acadiens, et nous sommes Acadiens parce que nous sommes catholiques. L'œuvre du prêtre était primordiale dans la conservation de cet état, il s'était occupé de la sauvegarde spirituelle et matérielle des Acadiens⁵⁴⁵.

En fait, la victoire de « l'homme fort de l'Acadie » M^{gr} Richard ne faisait que commencer. C'est lui qui fera adopter, lors de la convention de 1884 le tricolore étoilé comme drapeau acadien et l'*Ave Maris Stella* comme hymne national de toute l'Acadie. Par ce choix de l'*Ave Maris Stella*, le père de l'Acadie assurait la présence de Marie à travers le chant de ralliement des Acadiens tout en affichant une facture résolument savante à ce rituel de rassemblement. Le choix du drapeau tricolore de la France garantissait la présence française et assurait ainsi symboliquement le lien originel avec la mère patrie que venait acadianiser l'étoile jaune, représentant Marie étoile de la mer et reine de l'Acadie. Marcel-François Richard, qui avait lancé avec tant d'émotion à l'ouverture de la convention de 1881 ce souhait d'être témoin d'un concert national : « où toutes les voix de la grande famille acadienne se réuniront

⁵⁴⁵ Deborah Robichaud, « Les Conventions nationales (1890-1913) », *La société historique acadienne*, Les cahiers, vol. 12, no 1, mars 1981, p. 37.

pour chanter à l'unisson le *Gaudeamus in Domino diem festum celebrantes sub honore beatoe Marioe Virginis* »⁵⁴⁶, aura choisi le thème de Marie, étoile de la mer sans vraiment prendre la peine cette fois-ci d'y retrouver son latin. Si la facture savante du catholicisme acadien se donne à voir par la langue canonique de son hymne national, l'étoile de Marie qui se superpose au tricolore français renvoie par ailleurs à une filiation moins canonique de la figure de la « reine » de l'Acadie. Il est intéressant de noter en effet que cette représentation de Marie, étoile de la mer, remonte à une tradition païenne. Elle serait en fait une subversion de la Diane romaine (et de l'Artémis grecque) et de son symbole lunaire. C'est d'ailleurs ce qui explique qu'elle fut associée non seulement au principe fertilisant de la lune, mais également à deux autres propriétés liées à la responsabilité des déesses lunaires : sa constance, qui en fait l'instrument chronologique de la nature le plus précis, et son contrôle sur les marées.

En qualité de divinité lunaire Marie se trouve étroitement associée à la mer, dont certaines interprétations étymologiques prétendent faire dériver son nom : *mar*, le mot latin pour mer. Saint Jérôme commente le nom hébreu de Marie dans les Évangiles, Miriam, comme *stilla maris*, une goutte de mer. L'influence de l'astronomie fut si forte sur l'imagination médiévale, et la Vierge si puissamment identifiée avec les cieux, que le lapsus d'un scribe introduisit dans la littérature et l'art marial une de ses métaphores parmi les plus suggestives et les plus belles. En effet, un des premiers copistes écrivit *stella maris*, étoile de mer, au lieu de *stilla maris*, une faute qui persista jusqu'aux plus récentes éditions de *Interprétation des noms hébreux* de saint Jérôme. Ainsi la Vierge se vit associée non seulement avec la lune, mais avec d'autres planètes du firmament. Dans l'antienne du VII^e siècle, *Ave Maris stella*, compris dans la liturgie officielle de la Vierge, Marie assume le rôle du guide des océans, l'étoile polaire, dont le scintillement bénéfique protège la destinée du voyageur⁵⁴⁷.

⁵⁴⁶ Discours de François-Marcel Richard, *Conventions nationales*, *op. cit.*, p. 64.

⁵⁴⁷ Marina Warner, *Seule entre toutes les femmes*, *op. cit.*, p. 240. Ce symbole lunaire couronnait, d'après Marina Warner, la figuration antique de la déesse; maintenant la nouvelle « reine du ciel » a la lune sous ses pieds, et les Madones debout sur un croissant de lune abondent (Marina Warner, , *op. cit.*, p. 202).

En réalité, le fait d'associer la Vierge à la mer est liée à la fonction pratique du ciel étoilé pour guider la navigation; c'est là tout le caractère astral de Marie. Marina Warner soutient que

C'est surtout en sa qualité d'Immaculée Conception que la Vierge se voit associée à la lune et au ciel, et par là à la mer. Il est intéressant de noter que, vers le milieu du XVII^e siècle, lorsqu'on vient à discuter de la meilleure interprétation plastique de cette croyance, un prêtre suggéra que le symbole le plus approprié serait une perle enclose dans un coquillage, parce qu'une perle est pure et impérissable. Les perles sont, en outre, brillantes, blanches et sphériques, une métaphore précise de la lune; et un fruit de la mer⁵⁴⁸.

L'Acadie, ce pays de pêche et de religion n'étant pas en reste du côté de l'imaginaire, témoigne à travers son folklore oral d'une version tout à fait originale du caractère maritime de Marie. C'est non pas dans les coquillages que les Acadiens appartenant aux couches profondes de la population aperçoivent la Vierge, mais bien dans le homard. Les dégustations de ce crustacé en Acadie donnent lieu fréquemment à une véritable exploration de l'intérieur du corps du homard pour y trouver la vierge qui s'y camoufle discrètement⁵⁴⁹.

Aussi païennes que puissent être les origines du thème de l'étoile de la mer liée à la figure de Marie, elles appartiennent tout de même à un univers céleste qui s'oppose à l'univers chthonien auquel sainte Anne se rattache par la toute puissance de son incarnation, voire de son horizontalité indissociable des religions matriarcales. Les différentes représentations de Marie, au contraire, en font une figure céleste. Molanus dans son commentaire « comment doit être peinte l'Assomption de la Bienheureuse Marie » indique :

Après que Marie est montée au ciel et qu'elle a été sacrée reine des cieux [...], l'Église a pensé qu'il fallait lui ériger une statue en reine, conforme à ce qui est écrit dans l'Apocalypse [12, 1], là où saint Jean a vu cette reine *revêtue du soleil, avec la lune sous ses pieds et une couronne de*

⁵⁴⁸ Marina Warner, , *op. cit.*, p. 244.

⁵⁴⁹ Voir en annexe 11 la « Sainte Vierge dans le homard » photographiée par l'ethnologue Jean-Claude Dupont.

douze étoiles sur la tête. En effet, Marie est couronnée du privilège des neufs chœurs angéliques, en même temps qu'elle est dotée des prérogatives des trois ordres, des vierges, des martyrs et des confesseurs⁵⁵⁰.

Les prérogatives royales de Marie sont indissociables de cette ascendance dont témoignent les divinités qui résident au ciel au sein des religions de type patriarcal. Cette dialectique du haut et du bas liée aux religions de type patriarcal et matriarcal constitue une catégorie bien définie à l'intérieur des typologies de l'anthropologie religieuse⁵⁵¹. À la question « Pourquoi la divinité suprême sera-t-elle censée résider dans les cieux ? », Manuel de Dieguez répond :

C'est qu'il est impossible d'entretenir à partir d'une plus haute plate-forme, les relations d'un père avec son fils. C'est pourquoi l'idéogramme qui servait à désigner les dieux chez les Assyro-Babyloniens était l'étoile. Le signe de l'étoile voulait dire « le ciel », tandis que pour signifier l'étoile elle-même, on répétait trois fois le même signe. Les dieux étaient donc, par nature, les « célestes », ce qui renvoie au langage même des Indo-Européens, qui employèrent le mot *deivos*, qui signifie « céleste » -- et dont nous avons tiré « divin » -- pour désigner les dieux. Depuis les origines, les « célestes » sont donc les maîtres absolus du cosmos et, à ce titre, ils dirigent toute l'armée des étoiles. Dès l'origine également, les hommes se complurent à donner aux souverains de l'univers le titre de pères. Un hymne à Mardouk dit : « Tu es le Seigneur, tu es pour l'humanité comme un père et une mère. » Sous Hammourabi, on parle de Bêl-abum, Samas-abum, Sin-abum, Za-ma-ma-abum, qu'il faut traduire par : « Samas, sin, Za-ma-ma est un père. » On fait aussi suivre le nom du dieu de *abî*, ce qui signifie : « Tel dieu est mon père »⁵⁵².

La représentation de l'Assomption qui nous renvoie à l'univers céleste en opposition à l'univers chthonien sera au fondement même du triomphe de la figure de Marie sur ses ancêtres païennes, plus particulièrement la Diane romaine (ou Artémis grecque) dont la fête était célébrée le 15 août.

Quant à la fête triomphale de Marie, l'Assomption, c'est le pape Grégoire le Grand qui la consacra définitivement en la fixant au 15 août. Mais ce jour était depuis bien longtemps celui de la fête d'Artémis (ou Diane), la déesse lunaire gréco-romaine, à laquelle avait été justement assimilée Isis, autre déesse de la lune plus prestigieuse encore. Sans doute le souverain pontife voulut-il

⁵⁵⁰ Molanus, *op. cit.*, p. 419.

⁵⁵¹ Cette dialectique du haut et du bas sera constamment à l'œuvre dans le discours des promoteurs de l'Assomption contre les partisans de Saint Jean Baptiste : « Deux fêtes sont proposées, la Saint Jean Baptiste et l'Assomption de la très Sainte Vierge. Les deux saints me conviennent, l'un est le plus grand des enfants des hommes, l'autre est élevé en gloire au dessus des hommes et des anges » (Discours de Pascal Poirier, partisans de l'Assomption et maître de poste à la chambre des communes, dans *Conventions nationales, op. cit.*, p. 55).

⁵⁵² Manuel de Dieguez, *Et l'homme créa son Dieu*, Paris, Arthème Fayard, 1989, p. 69.

effacer le souvenir encore trop vivace d'une grande fête païenne, en christianisant le jour de sa célébration; mais cela n'avait été précisément rendu possible que par la parenté reconnue entre les figures de Marie et d'Isis⁵⁵³.

L'Église célébrera en ce 15 août à la fois le nom de l'Assomption de la Vierge, c'est-à-dire sa résurrection, et son entrée triomphante en corps et âme dans le ciel. Cette ascension au ciel possède des racines très anciennes que nous révèle l'histoire comparée des religions qui nous rend compte du fait que l'apothéose de l'empereur romain comportait une ascension de ce genre et que l'idéologie royale implique, sous une forme ou une autre, l'ascension au ciel. Cette absence de participation à la condition humaine à travers la figure de Marie de l'Assomption devient, en terrain monothéiste, indissociable de son Immaculée Conception qui en fait un modèle de perfection en terme de dépassement des lois naturelles de la génération et de la mort. Cette notion de perfection qui nie la bonté du monde créé et du corps humain postule une destinée parfaitement monothéiste qui oppose le corps à l'esprit où la vie des sens devient insignifiante⁵⁵⁴.

Ce triomphe de la figure de l'Assomption est sans aucun doute la construction symbolique la plus agressive qu'aura connu le processus de purification doctrinale qui accompagnait le travail de recentrage autour de l'unique figure de Marie au sein de l'Église catholique. On se rappellera que l'Assomption de Marie est présentée comme une conséquence nécessaire à sa maternité divine et surtout à son Immaculée Conception⁵⁵⁵. En effet, le dogme de l'Assomption, qui viendra cent ans après celui de l'Immaculée Conception de Marie, couronne en quelque sorte toute l'entreprise de

⁵⁵³ Neyton, *op. cit.*, p. 148.

⁵⁵⁴ Cette dualité corps/esprit s'oppose à ce que nous avons désigné en première partie d'analyse à une affirmation positive et joyeuse au profit de l'humanité.

⁵⁵⁵ Voir en première partie les arguments servant à justifier le culte à sainte Anne par l'Immaculée Conception de Marie.

conviction idéologique liée au processus de rationalisation doctrinale autour de la figure de la Vierge⁵⁵⁶. Or, dans la mesure où l'Assomption de Marie ne possédait pas plus de fondement scripturaire que la vie de sainte Anne, la prononciation de ce dogme allait inévitablement créer quelques remous au sein de l'Église chrétienne, surtout chez les anglicans. Aussi, lorsque l'Archevêque de Cantorberry prétend « qu'en définissant l'Assomption au rang de dogme, le pape Pie XII canonise une légende »⁵⁵⁷, il le fait au nom de la même exigence de pureté doctrinale que les définisseurs de l'Immaculée Conception dans leurs argumentations visant à occulter la figure de sainte Anne au profit de sa fille. Certes Pie XII se permet d'évoquer la « tradition » entourant l'Assomption comme argument persuasif, cependant ses adversaires prétendent de leur côté que cette « tradition » n'a jamais existé au sein de la masse des fidèles contrairement, pourrions-nous ajouter, à l'ancienne croyance en la toute puissance de sainte Anne qui fut le cheval de bataille de Trithème. En réalité, la « tradition » à laquelle Pie XII fait référence est celle des « éminents théologiens » qu'il aurait chargés par une commission « d'instituer un examen complet de la doctrine à définir »⁵⁵⁸.

Le seul fondement théologique qui, ultimement, rend légitime le dogme de l'Assomption est fondé lui-même sur d'autres dogmes qui eux « témoignent » de l'infaillibilité et de la fidélité de l'Église à son mandat de gardienne de la vérité grâce à l'action du saint Esprit. C'est dans cette logique que Pie XII aurait fait valoir que le dogme de l'Assomption de Marie était en germe surtout dans sa maternité divine et

⁵⁵⁶ Couronner est effectivement l'expression la plus significative du rôle de reine que l'on donne désormais à Marie dans la narrativité liée à son rôle céleste : *Marie reine du ciel*.

⁵⁵⁷ Georges Desjardins, *Le dogme de l'Assomption*, radio-sermon no 33-34, novembre-décembre 1952, Nicolet, Centre Marial Canadien, p. 27.

⁵⁵⁸ Georges Desjardins, *op. cit.*, p. 28.

dans son Immaculée Conception du fait que son « union étroite entre elle et le Christ » la fait participer « physiquement à l'incorruptibilité de l'humanité de ce dernier »⁵⁵⁹. Or, ce lien entre la maternité divine de Marie et son Assomption relève de la plus pure construction dogmatique et l'on ne saurait y déceler un quelconque enracinement au sein de la psyché des croyants appartenant aux couches plus profondes de la population, voire chez les tous premiers chrétiens étrangers à l'institution de la théologie⁵⁶⁰. Cette construction puise sa légitimité non pas dans l'ancienneté, contrairement à celle de sainte Anne, mais bien dans l'institution⁵⁶¹.

Le débat qui a donné lieu à la définition du dogme de l'Assomption dans l'histoire de l'Église ressemble à s'y méprendre à celui qui a prévalu au sein de l'élite clérico-nationaliste lors de la convention de 1881 qui s'est soldé par la victoire des partisans de la figure de l'Assomption comme patronne et protectrice des Acadiens. Les chantres de l'Assomption avaient également fondé leur entreprise de conviction idéologique sur l'ancienneté de la popularité du culte à Marie de l'Assomption, voire sur sa « tradition » en Acadie auprès des masses, tandis que ses opposants remettaient en question cette « tradition » entre le peuple acadien et Marie de l'Assomption

⁵⁵⁹ Georges Desjardins, *op. cit.*, p. 23. « Si la corruption de la mort n'a pas pu atteindre le Christ, vainqueur de la mort, elle n'a pu atteindre non plus celle qui fut associée à son combat et à son triomphe sur la mort. Le corps de Marie n'a donc pas connu la pourriture ni la poussière de son tombeau, mais elle s'est trouvée, dès la fin de son pèlerinage terrestre, transférée au ciel à l'état glorieux » (Georges Desjardins, *op. cit.*, p. 32).

⁵⁶⁰ Le père Georges Desjardins, conscient de cette absence de lien entre la maternité divine et l'Assomption chez les premiers chrétiens, se réfère au thème de la dormition de la Vierge qui a eu cours dans les premiers siècles de l'Église pour faire valoir la présence « en germe » de l'Assomption dans l'inconscient des premiers chrétiens : « Ce lien entre la maternité divine de Marie et son Assomption, même si les tous premiers chrétiens ne l'ont pas aperçu, un secret mais sûr instinct de leur foi le leur faisait inconsciemment pressentir. Ainsi, ils ne parlent jamais de la mort de la Très Sainte Vierge, mais de sa "dormition", comme s'ils avaient deviné sa glorieuse assomption » (Georges Desjardins, *op. cit.*, p. 23).

⁵⁶¹ Ainsi que le souligne Bernard Plongeron dans son analyse de l'Église post-tridentine où il reprend les propos du vicaire savoyard de Jean-Jacques Rousseau : « L'Église décide que l'Église a le droit de décider. Ne voilà-t-il pas une autorité bien prouvée? » (Bernard Plongeron, « Double fidélité? Thèse et métathèse théologique de l'autorité dans l'Église au Canada (XVIII^e-XIX^e siècle) », dans Gérald C. Boudreau, *Une dialectique du pouvoir en Acadie*, Québec, Fides, 1991, p. 18.

comme facteur de légitimité. Les arguments d'autorité qui auront présidé à l'élection de Marie de l'Assomption en 1881 comme patronne et protectrice des Acadiens tout comme ceux qui ont prévalu lors de la prononciation du dogme de l'Assomption en 1950 appartiennent à un type de légitimité qui relève d'abord et avant tout de la dogmatique. À ce propos, on ne saurait taire les arguments énoncés par le père Georges Desjardins à l'intérieur de ses radio-sermons sur le « dogme de l'Assomption » lorsqu'il explique très sérieusement la nature de la légitimité d'un dogme :

Cette appartenance à la Tradition, qu'est-ce qui nous le garantit? Qu'est-ce qui nous en assure sans aucune ombre de doute? Le commun accord, le consentement et l'enseignement du Magistère de l'Église, c'est-à-dire les évêques catholiques en communion avec le Pape. Nous n'avons pas besoin d'autres preuves⁵⁶².

C'est à cette filière institutionnelle qu'appartient le culte à Marie en Acadie. À partir de la fin du XIX^e siècle et tout au long du XX^e siècle, une série d'institutions fleuriront sous la protection de Marie de l'Assomption. Ce sont là autant d'institutions qui seront en mesure, espère-t-on, d'endiguer le risque d'assimilation religieuse et politique du peuple acadien.

- 1881 Fondation de *La Société Nationale de l'Assomption*; c'est elle qui jouera le rôle de formulatrice du discours officiel du nationalisme acadien.
- 1903 Fondation de *La Société Mutuelle de l'Assomption* dont le but était l'avancement de la cause acadienne; l'encouragement à l'éducation par une caisse écolière, la protection et la conservation de la religion, de la langue, des mœurs et des coutumes acadiennes.

⁵⁶² Georges Desjardins, *Le dogme de l'Assomption*, Radio-sermons, no 33 et 34, novembre-décembre, 1952, Centre marial canadien, Canada, p. 30.

Parallèlement à ces institutions possédant un caractère franchement politique, toute une série d'institutions religieuses qui tenteront de promouvoir le culte marial chez les Acadiens tout en veillant à l'éducation de ces derniers (se grefferont au projet acadien) tenteront de promouvoir le culte marial chez les Acadiens tout en veillant à l'éducation de ces derniers.

- 1912 Fondation des *Filles de Marie de l'Assomption* à Campbellton. C'est une communauté de religieuses enseignantes qui assurent tant l'enseignement profane que religieux aux enfants.
- 1928 Fondation des *Annales de Notre Dame de l'Assomption*, revue tirée à 5000 exemplaires dont le but est « de promouvoir de plus en plus le culte d'amour et de confiance envers la Très Sainte Vierge »⁵⁶³.

La revue *Les Annales de Notre-Dame de l'Assomption* sera d'ailleurs le principal outil de promotion de la confrérie des *Neuvaines préparatoires aux fêtes de Marie* fondée également en 1928 à Campbellton et qui a pour but « de répandre la dévotion de Marie par la pieuse célébration de ses fêtes durant l'année »⁵⁶⁴. Toute l'année sera divisée d'après les fêtes en l'honneur de Marie et toutes ces fêtes étaient précédées d'une neuvaine de prière :

Le 2 février, la Purification; la neuvaine commence le 24 janvier;

Le 25 mars, l'Annonciation; la neuvaine commence le 18 mars;

Le 2 juillet, la Visitation; la neuvaine commence le 24 juin;

Le 15 août, l'Assomption; la neuvaine commence le 7 août;

Le 8 septembre, la Nativité; la neuvaine commence le 31 août

Le 21 novembre, la Présentation; la neuvaine commence le 13 novembre;

Le 8 décembre, l'Immaculée Conception; la neuvaine commence le 30 novembre.

⁵⁶³ *Les Annales de Notre Dame de l'Assomption*, Campbellton (N.-B.), 1928, p. 10.

⁵⁶⁴ *Idem.*, p. 204.

Un des buts spécifiques de l'Association des neuvaines préparatoires aux fêtes de Marie était d'ailleurs « de demander à Dieu par des prières ferventes la définition dogmatique de l'Assomption de Marie au ciel »⁵⁶⁵. On peut lire dans la revue *Les Annales de Notre Dame de l'Assomption* que

Pour la proclamation du dogme de l'Assomption corporelle au ciel de la B.V. Marie. Des milliers d'images de N.-D. de l'Assomption ont été distribuées, dans le diocèse de Chatham, avec prière pour demander à Dieu cette grande faveur; cette intention est mentionnée dans toutes les neuvaines préparatoires aux fêtes de Marie durant l'année; une communauté, celle des Filles de Marie de l'Assomption, depuis 16 ans, prie tous les jours et ne cesse de demander à Dieu la même chose. Une lampe brûle à perpétuité devant la madone de N.-D. de l'Assomption à cette même intention⁵⁶⁶.

Enfin, on organisera des processions en l'honneur de Notre Dame de l'Assomption dans à peu près toutes les paroisses acadiennes au jour de la fête de l'Assomption, le 15 août. De nombreuses églises et chapelles seront dédiées à la Vierge⁵⁶⁷ et on assistera peu à peu à la naissance d'une littérature mariale au sein de laquelle Marie de l'Assomption sera présentée comme un mur de protection contre le protestantisme. Cet extrait d'un essai sur la présence de Marie en Acadie donne le ton à la littérature mariale se rapportant au « miracle » acadien.

« Les années 1763 à 1770 voient le retour de proscrits [déportés] au Cap-Breton, à la baie Sainte-Marie, à Memramcook. À ces groupes se joignent quelques fugitifs restés dans les bois. Nous sommes aux sombres années de l' « obscure survivance et de la longue convalescence », époque où s'élabore, en toute vérité, le miracle acadien. La persécution séculaire se prolonge : pas de refus formel pour l'octroi d'établissement, mais « il faut qu'une famille catholique soit placée

⁵⁶⁵ *Les Annales de Notre-Dame de l'Assomption, op. cit.*, p. 11.

⁵⁶⁶ *Les Annales de Notre-Dame de l'Assomption, op. cit.*, p. 205.

⁵⁶⁷ Par exemple, on peut mentionner pour le diocèse de Saint-Jean : L'Immaculée Conception à la Cathédrale; l'Assomption à Carleton; Sainte-Marie à Cork; Sainte-Marie à Hanville; Sainte-Marie à Lake George; Étoile de la mer à East St. John; Ste -Marie à Black River. Pour le diocèse de Chatham, on peut mentionner Notre -Dame de Lourdes à Altholville; Saint-Cœur de Marie à Baker-Brook; Cœur Immaculé de Marie à Barnaby River; Sainte-Marie à Bathurst Est; Notre-Dame des Neiges à Campbellton; Immaculée Conception à Edmunston; l'Assomption à Grand-Sault; Notre-Dame des prodiges à Kedgewick; Couvent de l'Immaculée à Aroostook; Sainte-Marie à Newcastle; Immaculée Conception à Pokemouche-en-Haut; Notre-Dame à Rivière au Portage; Notre-Dame du Rosaire à Rosaireville; Notre-Dame de la Paix à Arseneault; Notre-Dame du Sacré-Cœur à Val-D'Amours.

entre deux familles protestantes ». Est-ce que cette persécution sournoise réussira à « protestantiser » ces martyrs de la foi? Est-ce que le peuple acadien perdra sa langue? Non, car Marie veille sur ses fidèles serviteurs. À l'heureux moment de leur renaissance en 1881, elle prend officiellement possession de l'Acadie »⁵⁶⁸.

Cette littérature mariale présente l'Acadie comme un double de Marie, dans ses « étapes de vie de mortelle », alors qu'étant « sujette à une domination étrangère, Marie reste fidèle à sa nationalité », en tant que « membre de la race choisie »⁵⁶⁹. La cause acadienne y sera véritablement présentée comme « sainte », d'où cette nécessité d'ériger un monument servant de véritable lieu de mémoire qualifié de « sacré » par ses promoteurs. C'est d'ailleurs M^{gr} Richard qui, en 1910, aura été à l'origine de la construction de ce monument à l'Assomption dont il voulait faire un lieu de pèlerinage national pour les Acadiens⁵⁷⁰.

Au monument l'Assomption, M^{gr} Richard se présente comme le héros fondateur de la renaissance acadienne dont on célèbre la fête le 15 août pour régénérer périodiquement le sentiment patriotique. Un premier pèlerinage le 15 août 1912 inaugure une tradition qui continue tous les 15 août, fête de l'Assomption et désormais fête nationale des Acadiens. Ex-voto perpétuel en reconnaissance de la protection accordée par Marie, Étoile de la mer, telle était l'intention avouée de M^{gr} Richard lorsqu'il choisit de construire ce sanctuaire dans son principal lieu de

⁵⁶⁸ Sœur Rose-Marie des Filles Marie de l'Assomption (FMA), *Marie dans l'éducation nationale en Acadie*, Montréal, Fides, 1944, p. 25.

⁵⁶⁹ « Membre de la race choisie de Jehovah, de la nation sainte, elle appelle "Israël", le serviteur de Dieu, et elle se glorifie en la promesse divine faite à ses pères, à Abraham et à sa postérité pour toujours »; mais elle ne dédaigne pas l'hommage de la gentilité quand elle proclame que « toutes les nations la diront bienheureuse » (Sœur Rose-Marie des FMA, *op. cit.*, p. 19).

⁵⁷⁰ Ainsi que le souligne Robert Tessier dans son essai sur le sacré : « La communauté acquiert une personnalité par des mythes d'origine, des événements et des héros fondateurs dont on célèbre les fêtes pour régénérer périodiquement le sentiment collectif. Parce qu'elle unit les membres et les groupes d'une société diverse en une même communauté, la nation devient une valeur sacrée pour la collectivité concernée. S'impose à celle-ci de façon transcendante un héritage à protéger et à défendre. Un monde de valeurs sacrées s'oppose alors à un autre monde, qui est profane ou même explicitement présenté comme impur, et qui est malheureusement souvent présenté par d'autres nations » (Robert Tessier, *Le sacré*, Paris, Fides, 1991, p. 110).

résidence, Rogersville dans le sud-est du Nouveau-Brunswick. Le héros national y est d'ailleurs enterré et ce lieu de pèlerinage devait devenir un lieu de culte qui partage avec les premiers sanctuaires chrétiens la singularité de contenir un tombeau. Véritable relique de tout un peuple, le tombeau du père de l'Acadie devient dès lors le lieu de mémoire par lequel devront passer les Acadiens pour se remémorer leur histoire.

Si Marcel-François Richard est nommé par la postérité le « père de l'Acadie », c'est qu'il sera l'initiateur de ce que certains historiens qualifient de « grand arrangement »; pionnier de l'acadianisation de l'Église catholique, il fera l'objet d'une fête célébrée le lendemain de la fête de Notre-Dame de l'Assomption sur le site du sanctuaire national à Rogersville. Ce « père de l'Acadie » est désormais indissociable de la « reine de l'Acadie », Notre-Dame de l'Assomption, qui aurait été à la fois sa force et son inspiration à la manière des premiers martyrs inspirés par le Christ. Tels sont les fondements discursifs qui présideront à la glorification du « père de l'Acadie » au sein de la littérature mariale.

Rappelons que le culte des saints, qui a pris naissance en terre chrétienne autour des tombeaux des martyrs comme lieu de mémoire, a connu une grande popularité grâce au culte des reliques de ces martyrs morts pour le Christ. À Rogersville, ce n'est pas tant ce héros enterré qui tient lieu de martyr, que le peuple acadien qu'il représente. En effet, M^{gr} Richard, plus héros que martyr, commémore par sa présence l'épreuve de tout un peuple qualifié de peuple martyr au sein de la littérature mariale. Ici, c'est ce peuple acadien qui se voit consacré au rang de nation sainte ayant subi les épreuves qui se rattachent à la privation d'un lieu pour vivre. La métaphore de la terre promise, liée au thème de l'exil, sera d'ailleurs redondante au

sein de la littérature mariale et de la littérature en général en Acadie; cette notion territoriale du religieux se cristallise au sanctuaire de l'Assomption, véritable lieu de mémoire emblématique du nationalisme acadien.

Pour reprendre l'expression d'Aline Rousselle dans sa présentation du judaïsme : « Il s'agit d'un cas assuré de cristallisation religieuse d'une opposition nationale qui peut également être interprétée comme une opposition religieuse s'exprimant par la résistance politique »⁵⁷¹.

Le processus identitaire en construction autour de la figure de Marie en Acadie est effectivement un laboratoire exemplaire pour l'étude de ce processus de rationalisation des saints autour de l'unique figure de Marie au sein de l'Église catholique. Tout comme dans l'histoire de l'Église, la promotion de la figure de Marie en Acadie implique un processus de rationalisation qui commandait la marginalisation des autres saints. La marginalisation de la figure de sainte Anne au profit de sa fille ne sera toutefois pas fondée sur la non-canonie de ses origines, mais bien sur ses alliances avec les habitants de l'Acadie coloniale, maladroitement qualifiés de sauvages par les nouveaux conquérants. Véritable porte d'entrée du catholicisme dans le Nouveau Monde, l'ancienneté du culte à sainte Anne sera occultée au profit de la toute puissance de sa fille.

Certes, cette toute puissance de la figure de Marie en Acadie aura été endossée par la majorité des historiens qui se sont intéressés à l'histoire « politique » de l'Acadie. Cependant, l'historien du religieux qui peut se permettre d'observer les pratiques religieuses d'un peuple à l'abri, pour ainsi dire, du nationalisme est vite

⁵⁷¹ Aline Rousselle, *Croire et guérir, La foi en Gaule dans l'Antiquité tardive*, Paris, Fayard, 1990, p. 13.

confronté à la « résistance » du culte à sainte Anne auprès des Acadiens. La marginalisation de la figure de sainte Anne par certains membres de l'élite clérico-nationaliste acadienne n'aura pas empêché la démarche pèlerine des Acadiens des Maritimes vers sainte Anne qui, à partir de la fin du XIX^e siècle, se dirigent en masse vers le sanctuaire de Beupré dans la province de Québec et vers le sanctuaire du Bocage en Acadie⁵⁷².

À l'image de son insertion dans l'histoire de l'Église après le concile de Trente, la résistance de la figure de sainte Anne auprès du peuple acadien donnera lieu à une véritable entreprise de récupération doctrinale de la part des responsables de l'encadrement clérical de la démarche pèlerine vers sainte Anne. La couverture de cet événement par la presse locale à chaque année autour du 26 juillet tentera de mettre en évidence la complémentarité des cultes à sainte Anne et à Marie, conformément à l'orthodoxie catholique. C'est désormais une sainte Anne médiatrice et modèle de mère qui sera offerte aux Acadiens, tant dans la presse locale qu'au sein du principal outil de promotion du culte à sainte Anne au Canada français : *Les Annales de la Bonne Sainte Anne*. Profitant de l'engouement des Acadiens pour la grande thaumaturge, les responsables de l'encadrement clérical procéderont à une éthicisation de la figure de sainte Anne à travers les principaux outils de promotion liés à la démarche pèlerine.

⁵⁷² Il est intéressant de noter que c'est précisément à la fin des années 1880 que débiteront les pèlerinages acadiens vers Sainte-Anne-de-Beupré dans la province de Québec. Le déroulement de cette démarche pèlerine fera l'objet de comptes rendus et de leçons d'histoire du culte à sainte Anne dans la presse acadienne dès l'organisation du premier pèlerinage acadien vers Beupré.

6.3. Sainte Anne et les Acadiens

La démarche pèlerine des Acadiens vers Sainte-Anne-de-Beaupré a largement été commentée dans la presse acadienne à partir de la fin du XIX^e siècle, plus particulièrement à partir de 1887, date des premiers pèlerinages organisés en train par certains membres du clergé acadien qui faisaient parvenir aux journaux la publicité entourant le pèlerinage à venir⁵⁷³. Pour peu que l'on admette que l'identité d'une personne, à plus forte raison celle d'une sainte, réside d'abord et avant tout dans le processus narratif entourant son personnage, la couverture que fait la presse acadienne de la démarche pèlerine des Acadiens vers sainte Anne nous confronte à une sainte qui, loin d'être présentée comme une marginale, est présentée comme « la grande sainte du Canada »⁵⁷⁴. De plus, cette démarche pèlerine sera présentée comme un événement permettant aux Acadiens des Maritimes de partager avec leurs « frères du Canada » les faveurs signalées que des milliers de pèlerins remportent chaque année du sanctuaire de Sainte-Anne-de-Beaupré.

Le sanctuaire de Beaupré est présenté d'abord et avant tout comme un haut lieu de thaumaturgie où sainte Anne est fêtée pour elle-même. Certes, les clercs responsables de l'encadrement clérical verront à faire du culte à sainte Anne un culte complémentaire à celui de Marie dans la prédication qu'ils offrent aux pèlerins,

⁵⁷³ La presse acadienne aura largement contribué à façonner l'imaginaire des Acadiens et, par effet de débordement, la représentation de sainte Anne à l'intérieur de cet imaginaire.

⁵⁷⁴ Le centre de pèlerinage de Sainte-Anne-de-Beaupré est situé dans la province de Québec, à quelque vingt milles à l'est de la ville du même nom qui en est la capitale. Il est reconnu comme le plus ancien et le plus important lieu de culte à sainte Anne en Amérique du Nord. Aujourd'hui encore, près d'un million et demi de pèlerins s'y rendent chaque année autour du 26 juillet, jour d'anniversaire de la sainte qui connaît une extension sur toute l'année grâce à l'instrument de promotion de son sanctuaire : la *Revue Sainte-Anne* (autrefois connue sous le nom de *Les Annales de la Bonne Sainte Anne*). La revue, qui est diffusée au Canada, aux États-Unis, en Irlande et même en Afrique, aurait à son actif près de 250,000 abonnés.

cependant, c'est la thaumaturge qui attire chaque année ces Acadiens dont la démarche pèlerine est indissociable de l'espoir de voir s'opérer les merveilles de la thaumaturge dans le haut lieu Beupré. Pour les Acadiens, sainte Anne de Beupré, c'est la guérisseuse, c'est le lieu de recours ultime lorsque la médecine ne peut plus rien faire. On pourrait affirmer, à la manière d'Alphone Dupront, qu'avant d'appartenir à la religion populaire, cette démarche pèlerine appartient à la médecine populaire⁵⁷⁵.

Sur cet aspect d'ailleurs, le dépouillement de la presse acadienne ne laisse place à aucune ambiguïté : la démarche pèlerine vers sainte Anne est présentée comme étant indissociable d'une demande de miracles. Parmi les miracles publiés à chaque année autour du 26 juillet au sein de la presse acadienne, tous sont des miracles de guérison. Ces récits de miraculés feront d'ailleurs l'objet de nombreux témoignages dans la presse acadienne plusieurs mois avant l'annonce du pèlerinage, constituant ainsi la marque de commerce des promoteurs de la démarche pèlerine vers Beupré. Aussi, avant d'aller à la rencontre de ces Acadiens vers le sanctuaire de Beupré, convient-il d'aller à la rencontre de la sainte de Beupré qui, bien avant d'être reconnue comme la grande thaumaturge du Canada, était d'abord reconnue comme la protectrice des gens de la mer. Sainte Anne de Beupré est présentée au sein de l'historiographie religieuse du Canada comme une sainte ayant connu deux vocations successives; l'une qui remonte à son arrivée en Nouvelle-France, la protectrice des marins, et l'autre, la grande thaumaturge, celle qui fait la réputation du sanctuaire de Beupré pour attirer à chaque année des milliers de pèlerins en quête de guérison. Bien que ce soit la guérisseuse qui incite les pèlerins acadiens à

⁵⁷⁵ Alphonse Dupront, « Le pèlerinage », *Encyclopedia Universalis*, op.cit..

entreprendre une démarche pèlerine vers Beupré à partir de 1887, il convient de faire un bref retour sur l'histoire des origines du sanctuaire de Beupré pour aller à la rencontre de la protectrice des gens de la mer, celle-là même qui aura présidé à l'érection de ce sanctuaire qui, bien qu'ayant perdu sa vocation maritime, ne possède pas moins d'affinités avec l'élément eau. S'il est un aspect qui caractérise tous les sanctuaires dédiés à sainte Anne au Canada français, c'est bien le fait que tous sont implantés cosmiquement autour d'un point d'eau; tous possèdent une source miraculeuse permettant à leurs pèlerins de rapporter dans leur foyer l'eau de cette fontaine qui sera convoitée comme un réservoir de miracles potentiels, se révélant un véritable lieu de médiation entre sainte Anne et ses fidèles. L'histoire de la sainte de Beupré se confond avec la légende qui a longtemps prévalu à sa fondation et, ainsi que le souligne Jocelyne Milot dans ses recherches ethnographiques sur sainte Anne de Beupré, « puisque les légendes possèdent toujours un fond de vérité, si mince soit-il, il est parfois intéressant et enrichissant de s'y référer »⁵⁷⁶. En réalité, ce n'est pas tant la vérité de la légende qui demande à être questionnée que sa réelle fécondité qui consiste à rendre vivant un certain processus narratif. Restant fidèle à notre postulat de départ voulant que, pour connaître un culte, il faille en faire l'anamnèse, c'est dans cet esprit que nous tenterons de retrouver la sainte de Beupré dans toute la pureté de ses origines.

⁵⁷⁶ Jocelyne Milot, *Ethnographie du culte à sainte Anne*, thèse présentée à l'École des gradués de l'Université Laval pour l'obtention de la maîtrise (ethnographie traditionnelle), Faculté des lettres, 1979, p. 13.

6.4. Sainte Anne de Beaupré, de la protectrice des gens de la mer à la thaumaturge

La majorité des études portant sur le culte à sainte Anne en Amérique française associent les débuts de cette dévotion à la présence bretonne dans le Nouveau Monde. L'historiographie liée au culte à sainte Anne s'intéresse principalement à ses deux principaux sanctuaires situés des deux côtés de l'Atlantique où la sainte s'impose encore aujourd'hui comme une véritable déesse. En effet, Sainte-Anne-de-Beaupré située dans la province de Québec et Sainte-Anne-d'Auray en Bretagne sont les deux sanctuaires les plus connus où la sainte y est fêtée pour elle-même. Ces deux hauts lieux de culte se présentent historiquement comme des « îlots de résistance » de l'aïeule du Christ à la suite du processus de purification doctrinale issu du concile de Trente. D'Auray à Beaupré, un même lien de parenté semble se tisser dans l'imaginaire des historiens puisque l'on attribue généralement aux marins bretons les débuts du culte à sainte Anne dans le Nouveau Monde.

L'ethnologue acadienne Catherine Jolicoeur illustre parfaitement ce lieu commun véhiculé par l'historiographie se rapportant au culte à sainte Anne au Canada français.

Le culte à sainte Anne a été introduit au Canada surtout par les marins bretons car, dans leur pays, Sainte-Anne-d'Auray est la patronne de tous et la protectrice des marins. Et lorsque ceux-ci traversaient l'Atlantique, ils devaient parfois affronter des tempêtes et d'autres dangers. C'est en se recommandant à sainte Anne et en lui promettant des cierges, des prières, des messes ou autres, qu'ils arrivaient sains et saufs au port⁵⁷⁷.

Bien que cette citation de Catherine Jolicoeur reflète le discours se rapportant à la filiation bretonne du culte à sainte Anne dans le Nouveau Monde, il nous semble

⁵⁷⁷ Catherine Jolicoeur, *Les plus belles légendes acadiennes*, Montréal/Paris, Éd. Stanké, 1981, p. 191.

exagéré d'attribuer aux seuls marins bretons la popularité de la figure de sainte Anne en Nouvelle-France. Le fait d'attribuer aux seuls marins bretons les débuts du culte à sainte Anne au Canada français appartient à une historiographie qui, bien qu'étant canonique⁵⁷⁸, n'appartient pas moins à ce que nous pourrions qualifier d'histoire populaire dans la mesure où il faut distinguer ce qui relève du légendaire et ce qui appartient au processus de récupération de ce dernier par la police ecclésiastique⁵⁷⁹.

Pour le moment, le seul lien que l'on puisse se permettre de faire entre la sainte Anne d'Auray en Bretagne et celle qui allait s'imposer chez les premiers habitants du Nouveau Monde se situe du côté de l'encadrement clérical. Le sanctuaire d'Auray tout comme celui de Beaupré a bénéficié d'un encadrement clérical des plus sophistiqué. Sans les efforts déployés par les Capucins d'Auray, le sanctuaire breton dédié à sainte Anne ne serait jamais devenu ce lieu de rayonnement sans précédent qui a tant contribué au regain de popularité qu'a connu la sainte au XVII^e siècle.

Certes, les légendaires servant de textes fondateurs à l'édification des sanctuaires dédiés à sainte Anne au Canada français possèdent à peu près tous en commun le récit d'un naufrage dont le miracle des rescapés signe en quelque sorte l'espace sacré, cependant, on ne saurait confondre l'événement fondateur d'un culte et son encadrement clérical, voire sa routinisation. Cette distinction est d'autant plus importante à faire que la majorité des études portant sur le culte à sainte Anne en

⁵⁷⁸ Nous qualifions d'histoire canonique les lieux communs de l'historiographie dominante au Canada français. Or, cette historiographie se rapportant au culte à sainte Anne ne s'est pas attardée à l'histoire de ses origines dans l'ancienne Acadie, mais plutôt à son installation définitive dans le sanctuaire de Beaupré, ce lieu de pèlerinage majeur en Amérique française qui, comme tous les grands sanctuaires, occulte trop souvent les lieux de culte considérés comme mineurs en regard de leur visibilité.

⁵⁷⁹ Jean Simard a démontré que la courbe de croissance des sanctuaires d'Auray et de Beaupré se confond : « des débuts modestes au XVII^e siècle, une longue période de survie qui s'étend jusqu'au troisième quart du XIX^e siècle, puis la renaissance moderne qui commande la standardisation » (Jean Simard, « Le modèle breton », *Les cahiers des dix*, no 50, 1995, p. 63).

Amérique ont occulté l'histoire de son arrivée dans l'Acadie coloniale au profit de son triomphe dans le haut lieu Beupré, mieux connu à l'époque de la Nouvelle-France sous le nom de Sainte-Anne-de-Petit-Cap⁵⁸⁰.

La légende entourant la naissance de ce sanctuaire veut que vers 1650 des marins bretons, naviguant sur le St-Laurent, aient été surpris par une tempête et menacés de faire naufrage. Dans leur détresse, ils invoquèrent sainte Anne la patronne de la Bretagne et promirent de bâtir une chapelle en son honneur à l'endroit même où leur bateau atteindrait en sûreté le rivage. Leurs prières furent exaucées et à l'aube du jour suivant, ils échouaient sur la rive nord du fleuve, à l'endroit où se trouve aujourd'hui la Basilique.

L'insistance du légendaire de Beupré sur l'origine bretonne des marins doit nous rappeler qu'Auray était le lieu de triomphe de sainte Anne en Bretagne de même que le lieu de partance de plusieurs marins français en direction de l'Amérique⁵⁸¹. La sainte, que l'on dit aujourd'hui bretonne, était à cette époque vénérée dans toute la France. L'essor qu'Anne d'Autriche a donné à la promotion du culte à sainte Anne lors de la naissance du dauphin relevait davantage de la guérison du mal de mère que de la filière maritime. Quoi qu'il en soit, cette référence à la Bretagne accompagnera souvent sainte Anne dans la narrativité entourant son arrivée et sa présence en

⁵⁸⁰ Dès 1662, ce sanctuaire a été consacré par M^{gr} de Laval qui a offert une première statue de sainte Anne. Cette première reconnaissance allait vite être suivie d'autres actions contribuant à la visibilité du haut lieu Beupré : 1667, premier recueil de miracles s'y opérant, approuvé par M^{gr} de Laval en 1680; 1668, première cloche; 1670, première relique présentée par M^{gr} de Laval et 1678, érection canonique de la paroisse, etc. Ainsi que le souligne Jocelyne Milot, « En 1668 Monseigneur de Laval obtiendra une relique de sainte Anne du chapitre de Carcassonne. La première exposition de la relique se fera le 10 mars 1670. Mais déjà en 1667, le 3 décembre, le prélat, dans un acte épiscopal, érigeait la fête de sainte Anne en fête d'obligation sur toute l'étendue de la Nouvelle-France. Cela ne sera pas sans être un fait marquant dans l'histoire du culte de sainte Anne en terre canadienne » (Jocelyne Milot, *Ethnographie de la dévotion à sainte Anne*, Thèse présentée à l'école des gradués de l'Université Laval pour l'obtention de la maîtrise (ethnographie traditionnelle), Faculté des Lettres, 1979, p. 16).

⁵⁸¹ On sait également que les Capucins d'Auray et de Vannes furent les premiers chapelains du pèlerinage de Sainte-Anne-d'Auray en Bretagne.

Amérique. On se rappellera que le premier établissement érigé en l'honneur de sainte Anne au sein de l'Acadie coloniale est celui du Cap-Breton à l'automne 1629. Georges Bélanger, rédemptoriste et promoteur du culte à sainte Anne au Canada français, fait remonter à Jacques Cartier, cet ancêtre breton, la première incursion de sainte Anne au Canada français. Bien que l'apologétisme de Bélanger donne lieu à quelques conclusions hâtives, il demeure intéressant de parcourir son *Histoire de la Bonne Sainte Anne au Canada et à Beupré* pour constater à quel point l'ancienneté de la sainte demeure au fondement de sa légitimité en terre d'Amérique⁵⁸². Arrivant par la mer, c'est sa fonction de patronne des navigateurs qui s'impose dès les tous débuts de la colonie. Ainsi, parlant du voyage de Cartier qui, sous les ordres de François 1^{er}, quitta Saint-Malo au printemps 1535 pour connaître une traversée des plus orageuses, Bélanger note

Sa petite flotte de trois vaisseaux fut dispersée et poussée au gré du vent; chaque navire prit une direction contraire. Deux mois plus tard Cartier jeta l'ancre au Blanc-Sablon. Mais que sont devenus ses compagnons? [...] Viendront-ils jamais? Un Breton ne cessa d'espérer qu'après avoir invoqué la Bonne Sainte Anne, patronne des navigateurs⁵⁸³.

La chapelle de Sainte-Anne-de-Petit-Cap sera connue à ses débuts sous le nom de chapelle des matelots⁵⁸⁴. Les recherches de Jocelyne Milot portant sur l'iconographie du culte à Sainte-Anne-de-Beupré rendent compte des deux vocations successives de sainte Anne dans ce sanctuaire. Sainte Anne aurait connu en Nouvelle-France ce qu'elle qualifie de « double carrière », celle du début de la colonie, alors qu'elle

⁵⁸² Georges Bélanger, *La Bonne Sainte Anne au Canada et à Beupré*, Québec, Imprimerie L'Action sociale Ltée, 1923, 225 p.

⁵⁸³ Georges Bélanger, *op. cit.* p. 10.

⁵⁸⁴ À cette époque, on peut observer une coutume chère aux matelots : « Dès qu'un navire de France est parvenu, dans sa remontée du St-Laurent, à l'endroit d'où on peut apercevoir à l'œil nu l'église de Sainte-Anne [...], il tire des coups de canon qui signifient sa joie de n'avoir plus rien à craindre désormais de ce voyage sur le fleuve et d'avoir évité tous les dangers représentés par les nombreux bancs de sable qui s'y trouvent » (Pierre Berthiaume et Émile Lizé, *Foi et légendes, La peinture votive au Québec (1666-1945)*, Québec, VLB, 1981, p. 37).

agissait surtout à titre de patronne des navigateurs, et enfin, depuis le XIX^e siècle, où elle est reconnue comme une grande thaumaturge⁵⁸⁵. Si c'est la protectrice des gens de la mer qui caractérise le charisme de sainte Anne dans ses débuts à Beupré, ce sera toutefois sa vocation de thaumaturge guérisseuse qui assurera son triomphe définitif. Indissociable toutefois de l'élément eau, tous les sanctuaires dédiés à sainte Anne au Canada français sont situés près de l'eau et abritent tous une source « miraculeuse »⁵⁸⁶.

On ne saurait toutefois identifier une grande influence de l'élément eau dans cette alliance entre le personnage de sainte Anne et les Micmacs de l'Acadie coloniale, si ce n'est de ces longues expéditions en canots que ces nomades avaient l'habitude d'effectuer. Ces autochtones furent parmi les premiers pèlerins à se rendre sur la côte de Beupré en canot d'écorce, ce qui leur vaut d'ailleurs d'être cités en exemple par les promoteurs du sanctuaire de Beupré qui associent l'ancienneté du culte à sainte Anne au Canada français à la présence amérindienne⁵⁸⁷. La seule filière maritime que l'on puisse actuellement identifier entre sainte Anne et les Amérindiens réside donc dans le fait qu'ils figurent, dans les archives du sanctuaire de Beupré,

⁵⁸⁵ Jocelyne Milot, *op. cit.*, p. 16.

⁵⁸⁶ Jocelyne Milot s'étonne même de constater qu'il n'y ait pas de sanctuaire érigé à sainte Anne partout où les villes sont bordées d'eau. De son côté, Anne Doran-Jacques insistera également sur cette liaison avec le fleuve, comme étant la première évidence qui ressort de son analyse sur « l'implantation cosmique » de ce sanctuaire : « La première chapelle est située en un lieu important pour la vie du fleuve : lieu de passage des eaux salées aux eaux douces, des eaux dangereuses aux eaux calmes, lieu de passage donc du fleuve élargi en une mer hostile aux hommes au fleuve assagi, plus étroit, qui baigne les terres cultivables de la côte de Beupré et de l'Île d'Orléans. Ce lieu de passage marque donc une nouvelle naissance, une conversion des eaux du fleuve. Parallèlement, l'implantation de la première chapelle, dans sa volonté d'être établie si près du fleuve qu'elle devra être déplacée avant même d'avoir été terminée, exprime cette donnée première du lieu qui est celle de sa relation à la vie intime du fleuve » (Anne Doran-Jacques, *op. cit.*, p. 718).

⁵⁸⁷ Il est intéressant de noter qu'à la manière des premiers pèlerins chrétiens qui voulaient se faire enterrer autour des corps saints, trente-sept Micmacs ont voulu se faire enterrer à l'ombre du sanctuaire de Beupré. Aussi, dans les livres de baptêmes, de mariages et de sépultures conservés au sanctuaire, on relève soixante-quatorze actes se rapportant aux Micmacs entre 1707 et 1832.

parmi les premiers pèlerins à se rendre à Québec par la voie de l'eau à la rencontre de la sainte toute puissante de Beupré.

Les livres de comptes nous donnent des détails sur les dons de ces pèlerins; ils consistaient en produits de leur chasse, pelleteries de toute sorte... Les recettes de 1705 nous offrent des entrées comme celles-ci : reçu des sauvages Micmacs du Cap-Breton, 171 livres. Reçu des sauvages, en pelleteries, 237 livres⁵⁸⁸.

De nombreux historiens et hommes de lettre se sont laissés séduire par ce spectacle des canots des Amérindiens qui ont sillonné le fleuve et de leurs campements aménagés dans le sanctuaire de Beupré pour le soir de la célébration de sainte Anne.

Si les nombreux *ex-voto* maritimes peuvent rendre compte de la vocation de sainte Anne comme protectrice des marins à l'époque de son arrivée en Nouvelle-France, ils ne sauraient cependant occulter les multiples témoignages en faveur de son rôle de guérisseuse dès cette époque. Fidèles à leur vœu, les marins commencèrent l'érection d'une petite chapelle de bois dès que les circonstances le leur permirent⁵⁸⁹.

Dès 1668, soit huit ans plus tard, tandis qu'on construisait la première chapelle, on rapporte le premier miracle. Un des dix colons établis à Sainte-Anne de la côte de Beupré, Louis Guimond, était infirme et ne pouvait pas travailler à l'érection de la chapelle. Cependant, pour montrer sa bonne volonté et par pure

⁵⁸⁸ Georges Bélanger, *op. cit.*, p. 73. Bélanger ajoute que « pour se conformer à une étiquette rigoureusement observée chez les peuples indiens, la terre de sainte Anne devait nécessairement leur offrir en retour quelque chose qui leur permet de *faire chaudière*, c'est-à-dire, un bon repas. Le livre des comptes nous donne encore à ce sujet de curieux détails : par exemple : « Donné aux sauvages Micmacs par présent, tant dans leur festin, qu'après, en veau, galettes, lard, farine, poudre et plomb, 26 livres » (Bélanger, *op. cit.*, p. 73).

⁵⁸⁹ Les auteurs de *Sainte-Anne-de-Beupré, 300 ans de pèlerinages* estiment toutefois qu'aucun document historique n'est en mesure de confirmer cette tradition orale. Par ailleurs, ceux-ci rapportent que « une vie manuscrite (copie) de M. l'abbé de Queylus conservée aux archives des Sulpiciens à Montréal, affirme que M. de Queylus décida lui-même que l'église du Petit-Cap serait dédiée à sainte Anne. Il aurait voulu imiter en cela M. Olier, le fondateur de Saint-sulpice, qui, à son retour d'un pèlerinage à Auray, avait dédié à sainte Anne, une chapelle érigée à Paris, au faubourg Saint-Germain » (Lucien Gagné et Jean-Pierre Asselin, *Sainte-Anne-de-Beupré, 300 ans de pèlerinage*, Québec, Sainte-Anne-de-Beupré, 1984, p. 10).

dévotion, Guimond apporta trois petites pierres pour poser la fondation de l'église. Au grand étonnement de ses compagnons, après avoir posé les trois pierres, Guimond se leva entièrement guéri.

La nouvelle de sa guérison se répandit à travers toute la colonie française et la petite chapelle de bois rond devint le Sanctuaire de Sainte-Anne-de-Beaupré.

En 1665, le 30 septembre, dans une lettre écrite à son fils, Mère Marie-de-l'Incarnation, fondatrice des Ursulines de Québec, écrivait :

À sept lieues d'ici, il y a un bourg appelé le petit Cap, où il y a une église de sainte Anne dans laquelle Notre-Seigneur fait de grandes merveilles en faveur de cette sainte Mère de la très Sainte Vierge. On y voit marcher les paralytiques, les aveugles recevoir la vue, et les malades de quelque maladie que ce soit recevoir la santé⁵⁹⁰.

En 1667, l'abbé Thomas Morel, alors en charge du sanctuaire de Sainte-Anne, publiait dans les *Relations* des Jésuites un récit des miracles opérés à Sainte-Anne-de-Beaupré qui débutait ainsi :

Comme Dieu a toujours choisi quelques églises spécialement entre les autres, où par l'intercession de la Sainte Vierge, des Anges et des Saints, il ouvre largement le sein de ses miséricordes, et fait quantité de miracles, qu'il n'opère pas ailleurs ordinairement, il semble aussi qu'il a voulu choisir en nos jours l'église de Sainte-Anne-du-Petit-Cap, pour en faire un asile favorable, et un refuge assuré aux chrétiens de ce nouveau monde, et qu'il a mis entre les mains de sainte Anne un trésor de grâces et de bénédictions, qu'elle départ délibérément à ceux qui la réclament dévotement en ces lieux. C'est assurément pour cette même fin qu'il a imprimé dans les cœurs une dévotion singulière et une confiance extraordinaire en la protection de cette grande sainte : ce qui fait que tous les peuples y recouvrent dans tous leurs besoins, et qu'ils en reçoivent des secours singuliers, très signalés et très extraordinaires, comme nous le voyons dans les merveilles qui s'y sont opérées depuis six ans⁵⁹¹.

Certes, le rôle de Sainte-Anne protectrice des gens de la mer a largement été étudié au sein de l'histoire de l'art sacré en Nouvelle-France, par contre, bien peu d'artistes ont laissé des peintures ou gravures illustrant son rôle de guérisseuse⁵⁹². Cependant, à

⁵⁹⁰ Lucien Gagné et Jean-Pierre Asselin, *op. cit.*, p. 14.

⁵⁹¹ Lucien Gagné et Jean-Pierre Asselin, *op. cit.*, p. 15.

⁵⁹² Ainsi que le soulignent les auteurs Pierre Berthiaume et Émile Lizé, l'un des traits caractéristiques des ex-voto du Québec est l'importance du rôle imparti à sainte Anne; sur vingt-six tableaux, elle est

ces peintures, qui ne sont qu'une forme particulière d'*ex-voto* parmi tant d'autres, viendront s'ajouter béquilles, prothèses, plâtres, objets avalés et autres artéfacts directement liés aux miracles opérés par sainte Anne et laissés en souvenir dans l'église de Beupré⁵⁹³. Ce sont là autant de supports visuels qui s'inscrivent dans l'imaginaire des pèlerins (qui lisent en regardant sur les murs) fixant ainsi la nature du lien que sainte Anne entretient avec ses fidèles.

Pour peu que l'on reconnaisse que l'inconscient ne comprend que les images et les gestes; l'importance de ces *ex-voto* se présente dès lors comme une sorte de théologie par l'image. De la même façon, le geste de recueillir de l'eau miraculeuse fait de la démarche pèlerine vers sainte Anne un lieu de ressourcement auprès d'une puissance sacrale remplie de promesses en termes d'efficacité. La démarche pèlerine vers Beupré n'appartient pas à un univers religieux qui relève du savoir, mais bien du faire. À la manière des premiers chrétiens qui mordaient la croix pour s'en extraire une relique, les pèlerins de Beupré rapportent de l'eau de la source miraculeuse comme une parcelle du lieu sacré chargé d'une puissance guérisseuse. Cette eau se fait extension de la Sainte, véritable médiatrice entre le malade et la puissance guérisseuse. D'autres préféreront l'huile de sainte Anne, qui sert surtout à frotter le corps sur ses parties malades; elle peut être commandée par la poste, pour

l'intercesseur dans dix-huit cas (Pierre Berthiaume et Émile Lizé, *op. cit.*, p. 17). Ces tableaux possèdent presque tous un élément commun; on y voit le plus souvent un bateau aux prises avec une mer dévorante que la « Bonne grand-maman sainte Anne » semble apaiser par son apparition dans un coin ou l'autre du tableau.

⁵⁹³ Les auteurs d'un livre sur la peinture votive au Québec, à la suite de Michel Mollat, distinguent quatre principaux types d'*ex-voto* : « l'*ex-voto* gratulatoire, qui exprime une action de grâce à la suite d'une faveur obtenue; l'*ex-voto* rogatoire, ou propitiatoire, formulé avant l'événement pour solliciter l'assistance d'un intercesseur; l'*ex-voto* commémoratif, qui évoque un drame passé et qui fait appel à l'aide des saints ou aux prières des fidèles pour l'âme des disparus; enfin, l'*ex-voto* surrogatoire, ou dévotionnel, donné sans raison spéciale, sinon par simple dévotion » (Pierre Berthiaume et Émile Lizé, *op. cit.*, p. 13).

ceux qui ne peuvent pas se rendre au sanctuaire, tout comme les reliques et autres objets portant l'effigie de sainte Anne, le plus souvent une image de la statue miraculeuse⁵⁹⁴. Cette statue miraculeuse, qui préside au cœur du sanctuaire, au-dessus et à l'intérieur de la Basilique, n'est pas qu'un ornement ; elle est associée au début de l'ère des miracles qui auraient commencé vers 1661-1662.

Dès son arrivée, on note des témoignages assurant que des guérisons se sont produites, que ce soit celle de Nicolas Drouin ou celle de la femme d'Elie Godin ou celle de Louis Guimont qui se trouva guéri au moment où il déposa trois pierres dans les fondements de l'église⁵⁹⁵.

Elle sera donc présentée comme la statue au pied de laquelle s'opèrent un grand nombre de miracles en faveur des pèlerins qui viennent « prier notre patronne, l'aïeule vénérée du Sauveur ». Toucher les pieds de la statue miraculeuse sera le premier geste que les pèlerins seront empressés de faire dès leur entrée dans la Basilique. Sainte Anne y est représentée triomphante, avec sur sa tête une couronne, et elle porte sur son bras droit Marie enfant, couronnée elle aussi. L'index de la main gauche qui pointe le ciel ne saurait être commenté plus longuement tellement la référence au Très-Haut se fait proche⁵⁹⁶. Cette statue miraculeuse affiche une sainte Anne triomphante en tant que mère de la mère de Dieu; tel sera le résultat du travail de recentrement autour de la figure de Marie, que les prédicateurs veilleront à communiquer aux pèlerins dans leur présentation de l'aïeule du Christ. Ce travail d'éthicisation de la thaumaturge permet une solide récupération doctrinale, un

⁵⁹⁴ Les données statistiques rapportées par Anne Doran-Jacques à ce chapitre témoignent d'une popularité impressionnante de ces objets transitionnels auprès des pèlerins : « de l'hiver au mois d'août 1972, on a écoulé 10 000 reliques de sainte Anne [...] Par jour, on écoule de 180 à 190 bouteilles de 2 onces d'huile. Ce chiffre doit être quadruplé au moment de la neuvaine. On doit aussi ajouter qu'une cinquantaine de gallons d'huile par an sont écoulés en bouteilles de 7 à 10 onces. - En 1972, les religieuses avaient préparé 3 gallons d'huile mis en petites bouteilles » (Anne Doran-Jacques, *op. cit.*, p. 11).

⁵⁹⁵ Jocelyne Milot, *op. cit.*, p. 11.

⁵⁹⁶ Telle sera la formulation de la présentation de la statue miraculeuse qui est inscrite près de sa photo dans les revues destinées aux pèlerins de sainte Anne (voir en annexe 12 cette reproduction).

véritable passage de la magie à l'éthique. Il reste à vérifier si ce processus de rationalisation autour de la figure de Marie sera intériorisé par les pèlerins, dont l'engouement pour sainte Anne est lié à sa toute puissance thaumaturgique. C'est cette toute puissance de sainte Anne qui, dès 1887, attirera plus d'un millier d'Acadiens des Maritimes vers le sanctuaire de Beupré autour du 26 juillet, fête de la sainte. Cet engouement pour le sanctuaire de Beupré, où triomphe la thaumaturge du Canada, est d'autant plus intéressant à observer chez ces Acadiens que ces derniers sont témoins d'un véritable processus de rationalisation autour de la figure de Marie de l'Assomption, lié à la construction du nationalisme identitaire. Cette popularité de la sainte de Beupré auprès des Acadiens demande toutefois à être inscrite dans ce contexte beaucoup plus global de Réveil religieux et de piété ultramontaine de ce milieu du XIX^e siècle qui favorisent les grandes manifestations extérieures, amenant ainsi une véritable relance des pèlerinages dans les années 1870. Cette époque coïncidait d'ailleurs avec l'âge d'or des pèlerinages nationaux français à Lourdes, où les apparitions de Bernadette Soubirous en 1858 venaient confirmer, en quelque sorte, la proclamation du dogme de l'Immaculée Conception en 1854.

L'essor sans précédent que connaît la dévotion à sainte Anne au Canada en cette fin du XIX^e est indissociable de ce « renouveau catholique ». Ainsi que le souligne l'historien Nive Voisine :

Pour ne pas être en reste, les évêques obtiennent en 1877 la proclamation de sainte Anne comme « Patronne particulière de la Province Écclésiastique et Civile de Québec ». À Sainte-Anne-de-Beupré même, l'afflux des pèlerins oblige à construire une nouvelle église – en 1872 et 1876, l'épiscopat du Québec lance une souscription nationale en faveur de la construction de l'édifice et une autre pour le maître-autel en 1885 – et à faire appel à une communauté religieuse pour remplacer le clergé local totalement débordé⁵⁹⁷.

⁵⁹⁷ Nive Voisine, *Histoire du catholicisme québécois, Réveil et consolidation (1840-1898)*, tome II, Montréal, Éd. Boréal, 1989, p. 353.

Ce sont les Rédemptoristes de Belgique⁵⁹⁸ qui prendront en charge le sanctuaire à partir de 1879. Ils seront à la fois les gardiens du sanctuaire de Beupré et les promoteurs du culte à sainte Anne au Canada. Soulignons au passage la création des *Annales de la Bonne Sainte Anne* en 1873, qui sont sans aucun doute l'outil de promotion qui aura le plus contribué à routiniser la dévotion à sainte Anne auprès des Acadiens, d'autant que l'abonnement à cette revue leur permet de demeurer en contact avec la sainte de Beupré durant toute l'année⁵⁹⁹. Ce sont là autant d'éléments qui auront permis au sanctuaire de Sainte-Anne-de-Beupré de connaître un essor considérable.

En 1887, Taschereau, devenu le premier cardinal canadien, couronne la statue de la sainte en présence de huit évêques, 250 prêtres et 10 000 fidèles. Autre manifestation du même genre en 1889, à l'occasion de la consécration de la basilique. Avec l'arrivée du chemin de fer en 1889, le nombre de pèlerins grimpe à 100 000; il y a alors plus de cent pèlerinages organisés par année. En 1892, l'arrivée de la Grande Relique – une partie du bras de sainte Anne ramenée de Rome par Mgr Calixte Marquis – fut un autre événement de grande envergure⁶⁰⁰.

C'est donc dans ce contexte de renouveau catholique, qui bénéficie d'un encadrement clérical très bien organisé, que la démarche pèlerine des Acadiens vers Sainte-Anne-de-Beupré allait s'insérer grâce à la collaboration de certains membres du clergé acadien qui allaient travailler en étroite collaboration avec les

⁵⁹⁸ « En 1878, quatre Rédemptoristes de la Province américaine de Baltimore prennent possession de la cure de sainte Anne. Il était cependant difficile à cette Province de langue anglaise de fournir des sujets parlant suffisamment le français. C'est pourquoi, dès l'année suivante, la Province belge reçut en héritage la garde du sanctuaire de Sainte-Anne » (Lucien Gagné et Jean-Pierre Asselin, *op. cit.*, p. 23).

⁵⁹⁹ Fondée en 1873 par l'abbé Napoléon Leclerc, la revue fut d'abord publiée en français; trois ans plus tard, en 1876, paraissait le premier numéro de langue anglaise. En 1898, la propriété de la revue passe aux mains des Rédemptoristes, gardiens du sanctuaire. Lucien Gagné et Jean-Pierre Asselin rapportent qu'en 1884, le tirage de la revue française est de 133 000 et celui de la revue anglaise est de 65 000, dont 14 000 pour l'Irlande : « Tout en propageant la dévotion à sainte Anne, ces publications dans l'esprit du concile, s'efforcent de faire œuvre d'Église en orientant et en stimulant la vie chrétienne. Pour mieux marquer ces deux orientations, la revue française porte désormais le nom de *Sainte-Anne-de-Beupré*, magazine populaire catholique » (Lucien Gagné et Jean-Pierre Asselin, *op. cit.* p. 22).

⁶⁰⁰ Guy Laperrière, « Pèlerinages en terre québécoise », *Cap-aux-Diamants*, no 37, Printemps 1994, p. 37.

Rédemptoristes en charge du sanctuaire de Sainte-Anne-de-Beaupré, reconnue dans la presse acadienne sous le nom de « grande thaumaturge du Canada ».

La presse acadienne, qui rend compte de la démarche pèlerine des Acadiens vers Sainte-Anne-de-Beaupré, nous présente la sainte d'abord et avant tout comme une grande thaumaturge, celle qui peut tout faire. La démarche pèlerine étant indissociable des promesses de miracles, il va sans dire que le discours de l'élite clérico-nationaliste, qui marginalise sainte Anne pour promouvoir l'Assomption, n'a pas sa place au sein de cette littérature populaire. Outre les nombreux récits de miracles qui accompagnent les descriptions annuelles des pérégrinations des Acadiens vers Beaupré, certains articles portent sur l'ancienneté du culte à sainte Anne au Canada français.

Bonne Sainte Anne
La sainte de notre histoire

La dévotion à la bonne sainte Anne est l'un des caractères les plus frappants de la religion de notre peuple. Cette dévotion plonge ses racines dans les origines de notre histoire. On trouve sainte Anne présente à la découverte même du Canada par Jacques Cartier.

Les premiers colons venus de France en Amérique voyaient en sainte Anne un secours assuré dans les heures de détresse physique et morale. Les premiers missionnaires joignaient à la prédication des gloires du Christ et de Marie celles des gloires de sainte Anne⁶⁰¹.

De plus, l'autochtonie de ce culte est célébrée avec fierté, comme si cette alliance entre sainte Anne et ceux que l'on appelle encore, au milieu du XX^e siècle, les « sauvages » venait certifier son enracinement en Amérique.

Aussi, les sauvages eux-mêmes furent-ils d'admirables pèlerins de sainte Anne. L'ancien cimetière, qui subsiste encore en partie à Ste-Anne de Beaupré, contient les ossements de plus de soixante-dix Indiens.

Le pèlerinage annuel qu'ils avaient fait à Sainte-Anne, au cours de leur vie aventureuse, leur inspire de faire transporter leurs restes après leur mort, à l'ombre de l'église de leur chère Sainte⁶⁰².

⁶⁰¹ *L'Évangéline*, Moncton (N.-B.), 28-07-1949, p. 3.

⁶⁰² *Ibid.*

On ne saurait trop s'étonner du ton de ces rubriques au sein de l'hebdomadaire acadien, puisque ce sont les clercs qui encadrent la démarche pèlerine qui signent ces textes. La promotion du culte à sainte Anne au Canada y est affichée avec solennité et l'ancienneté de ce culte en terre d'Amérique sera constamment rappelée, d'autant que ce sont les Rédemptoristes, ces promoteurs du culte à Sainte-Anne-de-Beaupré, qui signent le plus souvent ce genre d'article à saveur apologétique.

Nous avons un témoignage éclatant de cette prédilection du peuple d'Amérique pour la bonne sainte Anne. Mgr de Laval écrivait, en 1680, ces lignes significatives : « Nous confessons que rien ne nous a aidé plus efficacement à soutenir le poids de la charge pastorale dans cette église naissante que la dévotion spéciale que portent à sainte Anne tous les habitants de ce pays; dévotion qui, nous l'assurons avec certitude, les distingue de tous les autres peuples ».

Depuis ses origines, c'est tout le Canada, toute l'Amérique catholique, qui voit en sainte Anne sa sainte de prédilection.

La réponse de sainte Anne à la dévotion populaire.

Un père Rédemptoriste⁶⁰³.

Du côté de l'Acadie, c'est le 6 juillet 1887 que, pour la première fois, les Acadiens des Maritimes faisaient à Sainte-Anne-de-Beaupré leur premier pèlerinage organisé. L'organisation de ce premier pèlerinage fut présidée par le père Lefebvre du collège de Memramcook, ce berceau de la renaissance acadienne. Le père Lefebvre est une figure très importante dans l'histoire de l'Acadie; son nom est associé au développement de l'éducation dans le Sud-est du Nouveau-Brunswick⁶⁰⁴. Aussi, les personnes intéressées à participer au pèlerinage étaient invitées à faire

⁶⁰³ *L'Évangéline*, Moncton (N.-B.), 28-07-1949, p. 3.

⁶⁰⁴ Le 7 juin 1894, le journal *Le Courrier des provinces maritimes* annonçait : « c'est aujourd'hui le troisième anniversaire de l'arrivée de T.R.P. Lefebvre, à Memramcook, et mardi prochain, le 12 juin, l'Académie Saint-Jean-Baptiste du Collège de St-Joseph, donnera une grande séance dramatique et musicale pour célébrer cet anniversaire. Au cours de cette séance sera dévoilée la magnifique statuette du fondateur du Collège St Joseph ». D'origine québécoise, le père Lefebvre figurait au sein de la convention nationale de 1881 comme un partisan de la Saint-Jean-Baptiste. C'est lui qui assurera la présidence du comité organisateur de la démarche pèlerine des Acadiens vers Sainte-Anne-de-Beaupré pendant plusieurs années; on peut lire dans l'annonce du premier pèlerinage de 1887 que le comité organisateur est composé de : Rév. Père Lefebvre, C.S.C., président; les RR. PP-A. Roy, C.S.C., A.D. Cormier, C. S. C. et le Frère Wilfred, C.S.C., membres actifs » (« Écho du premier pèlerinage à Ste-Anne de Beaupré », *Le Courrier des provinces maritimes*, 11 août 1887).

parvenir l'argent « par lettre enregistrée » au secrétaire du pèlerinage, au collège St-Joseph de Memramcook, qui devenait le lieu central pour toute la logistique concernant la démarche pèlerine des Acadiens vers Sainte-Anne-de-Beaupré. Dès le mois d'août de l'année précédente, la presse acadienne commençait à annoncer le pèlerinage à venir. Les organisateurs se déclarent heureux « d'enfin avoir à annoncer que le grand pèlerinage à la bonne Sainte Anne, depuis longtemps demandé et projeté, aura lieu »⁶⁰⁵. Cette première annonce visant à inciter le plus grand nombre de pèlerins acadiens à participer à cette « excursion » ne manque pas de rappeler le caractère pieux de cette démarche pèlerine. Ce rappel de l'esprit des lieux du pèlerinage sera constamment remis à l'ordre du jour par les responsables de l'encadrement de la démarche pèlerine comme étant une condition préalable aux faveurs qu'elle procure. Enfin, les promoteurs de ce pèlerinage rappellent également que cette pratique est cautionnée « par Dieu et ses représentants sur terre et en Acadie ».

Un pèlerinage est un voyage de piété entrepris dans une pensée religieuse soit pour remercier d'une grâce reçue, soit pour implorer quelque faveur particulière. L'expérience atteste que les pèlerinages bien faits réveillent la foi, raniment la ferveur et fortifient les âmes dans la pratique des devoirs de la vie chrétienne. Le bon Dieu a de tout temps favorisé le développement de ces actes publics de dévotion en accordant à la confiance des pèlerins des grâces nombreuses, signalées et souvent merveilleuses. Les Souverains Pontifes et les Évêques n'ont jamais cessé de les encourager. C'est en vue de toutes ces grandes choses que l'on s'est déterminé à ne pas reculer devant les difficultés d'une telle entreprise et à offrir aux populations catholiques des Provinces Maritimes l'avantage d'un pèlerinage qui leur permettra de partager avec nos frères du Canada, les faveurs signalées que des milliers de pèlerins remportent chaque année du Sanctuaire si renommé et si vénéré de Ste. Anne de Beaupré. Nous avons l'honneur et le plaisir d'annoncer que nous le faisons avec la haute approbation de Sa Grandeur Mgr Sweeny, et que Son Éminence, le cardinal Taschereau, sur la demande expresse qui lui en a été faite, a bien voulu bénir ce pèlerinage et tous ceux qui en feront partie⁶⁰⁶.

⁶⁰⁵ « Echo du premier pèlerinage à Sainte Anne de Beaupré », *Le Courrier des provinces maritimes*, 11 août 1887.

⁶⁰⁶ « Echo du premier pèlerinage à Sainte Anne de Beaupré », *Le Courrier des provinces maritimes*, 11 août 1887.

Ces rappels viennent illustrer le caractère marginal de la démarche pèlerine en terre catholique. Véritable menace pour l'orthodoxie, cette « expédition » à ciel ouvert demandait un resserrement constant de la part des responsables de l'encadrement clérical⁶⁰⁷. Pratique rituelle possédant une faible légitimité auprès des doctes chrétiens, ce rappel de l'appui venant des autorités ecclésiastiques ne vise rien d'autre qu'à assurer la légitimité de cette démarche vers sainte Anne.

Par contre, ce qui contribue à faire de ce pèlerinage un événement extraordinaire pour les Acadiens, c'est précisément l'éloignement du sanctuaire de Beupré; l'itinéraire à parcourir en train vers une autre province demandait une longue préparation de la part des pèlerins tout autant qu'une solide organisation de la part des organisateurs. Ces derniers prennent bien soin de sécuriser les pèlerins qui feront le trajet afin qu'ils ne manquent de rien.

On servira d'excellents repas en montant et en descendant aux différents restaurants du chemin de fer pour 30 cts, au lieu de 50 cts, que l'on charge aux voyageurs sur les trains réguliers. A Ste-Anne, à quelques pas de l'église, se trouve une très grande maison de pension tenue par des Sœurs, où 300 personnes à la fois peuvent s'asseoir à table, et là on pourra aussi se procurer un excellent repas pour 25 cts. À Québec on a retenu pour la circonstance un hôtel très respectable, où les pèlerins seront libres de s'arrêter et pourront se faire servir à manger à très bon marché également. Ceux qui désireraient apporter leurs provisions sont libres, et à Ste. Anne il y a, pour l'accommodation des pèlerins, une longue bâtisse garnie de tables, où l'on peut s'asseoir pour savourer tout à son aise le contenu d'un panier de voyage. A deux pas se trouve une fontaine où coule une eau fraîche et limpide. On vendra à bas prix sur les chars toutes sortes de comestibles⁶⁰⁸.

⁶⁰⁷ Au Canada, comme ailleurs dans la chrétienté, les évêques sont, devant les pèlerinages, comme Saint Augustin devant les miracles, face à un véritable casse-fête. Ils verront à ce que tout se déroule dans le bon ordre et ne soit pas une occasion de trop fortes libations. Ainsi que le rappelle l'historien Guy Laperrière : « Dès 1877, ils édictent des normes communes. L'organisation d'un pèlerinage requiert l'autorisation de l'évêque; les pèlerinages ne doivent pas avoir lieu le dimanche; le profit de la quête appartient à l'église du pèlerinage. En 1888, Mgr Zéphirin Moreau, évêque de Saint-Hyacinthe, recommande, à propos des pèlerinages à Sainte-Anne de Beupré, qu'« Il serait bien déplorable que ces pieuses excursions fussent l'occasion d'offenses graves à la majesté divine et à la sainte morale, et qu'on les envisageât comme un moyen de se recréer et de se divertir [...] Je crois devoir recommander de plus qu'il n'y ait d'arrêt nulle part en revenant de Sainte-Anne, et qu'il n'y ait pas de débit ou de vente de boisson sur les bateaux qui transportent les pèlerins » (Guy Laperrière, « Pèlerinages en terre québécoise », *Cap-aux-Diamants*, no 37, printemps 1994, p. 42).

⁶⁰⁸ « Pèlerinage à Sainte Anne de Beupré », *Courrier des Maritimes*, 14 juillet 1887.

Cette sortie du quotidien sera d'autant plus extraordinaire que le sanctuaire de Beupré sera présenté comme un lieu d'une exceptionnelle puissance sacrale; la nature même du lieu, son architecture grandiose et la richesse du décorum ajouteront au caractère extraordinaire de l'événement.

Pour les personnes qui n'ont pas vu l'intérieur de la somptueuse église que la dévotion des fidèles a bâtie, à Ste. Anne de Beupré, en l'honneur de la grande thaumaturge, ce pèlerinage vient à propos.

Outre le bonheur de pouvoir prier dans un lieu témoin de tant de miracles, on peut en faisant le voyage à Ste. Anne admirer un pays charmant; le plus beau au point de vue naturel comme au point de vue historique de tout le Canada. Boiteux, infirmes de tout genre, ceux qui sont en bonne santé comme ceux qui ne le sont pas, que tout le monde se rende en masse à Ste. Anne de Beupré⁶⁰⁹.

On évalue qu'environ un millier de pèlerins auraient pris part à ce premier voyage que l'on ne manquera pas de décrire avec force et détail au retour. Le journal *Le Courrier des provinces maritimes* ne publie pas moins de dix articles portant sur cet événement, dont, entre autres, des témoignages de pèlerins. C'est le nombre impressionnant de pèlerins et la densité de cette foule qui sera largement commentée; l'insistance mise sur la présence de malades et d'infirmes donne l'impression que ces derniers constituaient une bonne partie de la masse pèlerine.

On y comptait un bon nombre de malades et d'infirmes qui, quoique abattus par les douleurs de la maladie, semblaient avoir pris un air de gaieté qui témoignait à la fois de leur piété et de leur haute confiance dans les pouvoirs de la bonne Ste. Anne. En voyant le grand nombre de malades et d'infirmes, qui remplissaient deux chars, mon émotion a été bien grande, mais la foi, la piété et la confiance qui rayonnaient sur leurs visages m'a donné l'assurance que, pour quelques-uns au moins, la guérison qu'ils cherchaient ne devait pas se faire attendre bien longtemps⁶¹⁰.

Le hasard et sainte Anne auront fait que c'est un habitant de Memramcook (lieu de résidence du père Lefebvre, président du comité du pèlerinage), Étienne Leblanc qui

⁶⁰⁹ *Ibid.*

⁶¹⁰ *Ibid.*

figurera au rang de premier miraculé acadien pour cette première aventure pèlerine⁶¹¹. Ce récit du premier miraculé ne laisse aucune ambiguïté sur le moment fort du pèlerinage; il vient illustrer de façon exemplaire l'appartenance de la pratique pèlerine vers sainte Anne à l'univers à la médecine populaire; l'auteur de cette chronique fait référence à la bienfaitrice sainte Anne comme à un « céleste médecin par lequel Dieu venait d'opérer un prodige » :

Vous étiez réunis aux pieds des autels de Ste. Anne, écoutant avec avidité l'habile prédicateur rédemptoriste, qui développait avec une rare éloquence ces paroles du Roi-Prophète : « Mirabilis Deus in Sanctis suis. » Soudain un homme se lève, fend la foule pressée, s'avance vers l'image de Ste. Anne, dépose ses deux béquilles aux pieds de sa Bienfaitrice et d'une voix qu'affaiblissent et son bonheur et sa joie, entonne le commencement de son hymne d'actions de grâces : « Je suis guéri », dit-il. Parole sublime, qui dans sa touchante simplicité, frappa comme d'un trait enflammé le cœur de tous les assistants. « Vous êtes guéri, » répéta le prédicateur, hé bien! Marchez si vous êtes guéri ». A cette invitation d'épreuve, le malade monte d'un pas ferme les degrés du sanctuaire et tombe à genoux pour remercier son céleste médecin, par lequel Dieu venait d'opérer un prodige. Le malade était guéri et de ses yeux coulaient de brûlantes larmes d'attendrissement et de reconnaissance. Gloire à Ste. Anne! s'écria le prédicateur. Actions de grâce à sa bonté! La foule, ivre de joie et d'émotion, ne peut plus tenir. A son tour, elle tombe à genoux, et, mille poitrines se soulèvent à la fois pour pleurer, pour aimer et pour bénir! Jamais je n'avais vu un spectacle si saisissant! Jamais tressaillement plus profond n'avait fait vibrer les cordes de mon âme!⁶¹²

Ce récit signé « Arthur » donne le ton aux pèlerinages à venir; il s'agit ici vraisemblablement d'un nom d'emprunt qui permet aux clercs promoteurs de la démarche pèlerine vers Sainte-Anne-de-Beaupré de faire l'apologie du haut lieu Beaupré. La majorité des récits, commentaires ou comptes rendus de la démarche pèlerine seront la plupart du temps anonymes; le plus souvent, en effet, on pourra lire au bas de l'article « un témoin ». Le ton aussi émotif que persuasif que prennent ces « témoins » de la démarche pèlerine ressemble à s'y méprendre à celui que l'on retrouve dans *Les Annales de la Bonne Sainte Anne* à la rubrique « Faveurs

⁶¹¹ On souligne que « plusieurs autres guérisons se sont opérées » dont les noms échappent au rédacteur. Ce n'est que la semaine suivante que ces autres noms viendront s'ajouter et seront publiés dans *Les Annales de la Bonne Sainte Anne*.

⁶¹² « Arthur : Un miracle acadien », *Courrier des Maritimes*, 18 août 1887.

obtenues ». D'ailleurs, la rubrique « Échos du pèlerinage acadien » au sein des *Annales* reproduit souvent le même texte qui paraît dans la presse acadienne au lendemain du pèlerinage vers Beupré.

Ce premier récit de miraculé publié dans *Le Courrier des provinces maritimes* sera reproduit dans les autres journaux à quelques nuances près; il sera parfois inséré à l'intérieur de la description de la démarche pèlerine. Généralement, on retrouve la référence aux miraculés dans le titre lorsque ces derniers font l'objet d'une publication ultérieure dans *Les Annales de la Bonne Sainte Anne*; autrement, le récit de la démarche pèlerine est parsemé de références aux nombreux bienfaits apportés par sainte Anne aux pèlerins⁶¹³.

La conclusion de ces récits invite le lecteur à rendre grâce à sainte Anne pour tous ses bienfaits dans son sanctuaire de Beupré, ce haut lieu de guérison. La gloire de l'aïeule du Christ est indissociable de ses pouvoirs thaumaturgiques résultant de sa maternelle bonté. Là où la sainte de Beupré s'insère parfaitement dans l'esprit du christianisme, c'est dans cette propension à faire de la bonté une vertu efficace en terme de puissance⁶¹⁴.

Salut! Donc à votre Sanctuaire, ô glorieuse aïeule de Jésus! Ici tout parle de (votre grandeur), de (votre puissance) et de (votre miséricorde); les aveugles voient; les sourds entendent; les

⁶¹³ Plusieurs facteurs nous incitent à penser que pour la plupart, ces récits sont essentiellement l'œuvre des clercs, à tout le moins pour cette fin du XIX^e siècle dans la mesure où les journaux, qui constituent le premier lieu de publication de la littérature acadienne, seront le fruit d'une initiative des clercs d'autant qu'à cette époque, très peu d'Acadiens étaient en mesure de s'exprimer par écrit.

⁶¹⁴ À ce propos, il est intéressant de noter que les miracles évangéliques constituent pour la majorité l'essentiel des miracles rapportés dans la presse; c'est la marche du boiteux ou du paraplégique qui laisse béquilles et grabat qui revient le plus souvent dans le processus narratif lié au moment miraculeux. Ainsi, seulement pour le pèlerinage de 1887, on signale outre le miracle ci-haut mentionné, les guérisons suivantes : « Mlle Gaudet de Memramcook qui a laissé ses béquilles et ses lunettes aux pieds de la Bonne Sainte Anne; Mlle Surette de Moncton qui était « malade depuis 15 ans proclame hautement sa guérison » (*Courrier des Maritimes*, 14 juillet 1887). Il en sera ainsi pour les années ultérieures; on parlera souvent de « maladie incurable » sans en préciser la nature.

paralytiques laissent là leur grabat, pour chanter votre gloire; les boiteux, leurs béquilles, pour servir de trophées à votre maternelle bonté. Salut et bénédictions! C'est un cri de louange onze cents fois répété...⁶¹⁵

La référence aux pouvoirs thaumaturgiques de sainte Anne revient de façon constante dans tous les articles se rapportant à sainte Anne de Beupré; qu'il s'agisse de faveurs obtenues, de miracles ou d'espérance de guérison, c'est un aspect incontestable de l'identité de sainte Anne et de son haut lieu de pèlerinage, Beupré. Dans la mesure où les récits de miraculés qui font l'objet de commentaires dans la presse acadienne au cours de l'été se retrouvent dans *Les Annales de la Bonne Sainte Anne*, on peut parler de la presse acadienne comme d'une extension des Annales qui, elles, font la promotion de la sainte de Beupré pendant toute l'année. La sainte de Beupré, qui est d'abord présentée comme la « grande thaumaturge » dès cette première démarche pèlerine des Acadiens, n'a rien d'une marginale dans le discours des clercs responsables de l'encadrement clérical, pas plus que dans les témoignages qui se présentent comme ceux de simples « témoins anonymes ».

Parmi les témoignages rapportées pour cette année 1887, nous retrouvons le récit d'un jeune miraculé acadien, qui est rapporté par nul autre que l'éditeur du *Courrier des Maritimes*, dont le titre de l'article laissait présager quelques nouvelles concernant Rogersville. La nouvelle en effet se présentait comme suit :

Rogersville

M. L'Éditeur :-- Un miracle assez éclatant est arrivé dernièrement dans cette paroisse. Un enfant de M. Marcel Doiron, âgé d'environ neuf ans, ayant été attaqué de la maladie des reins le printemps dernier a été obligé de garder le lit pour plusieurs semaines ne pouvant se tourner seul dans son lit. Il est devenu mieux mais il est resté courbé; il ne pouvait marcher autrement qu'avec ses deux mains sur ses genoux et cela avec beaucoup de précaution. L'enfant ayant entendu parler des miracles dus à Ste. Anne en avait une grande confiance⁶¹⁶.

⁶¹⁵ *Courrier des Maritimes*, 11 août 1887.

⁶¹⁶ « Rogersville, mot de l'éditeur », *Courrier des Maritimes*, 25 août 1887.

Il est intéressant de constater que Rogersville (cet endroit qui abrite le Monument l'Assomption où repose le Père de l'Acadie, Monseigneur Richard) figure parmi les paroisses acadiennes qui semblaient fournir le plus de pèlerins dans ce périple annuel vers la sainte Anne de Beupré. L'hebdomadaire *L'Évangéline* publiait en 1946 une entrevue avec un curé impliqué dans la démarche pèlerine des Acadiens vers Beupré qui révélait des statistiques pour le moins étonnantes :

« Prévoyez-vous un gros pèlerinage? » D'après toutes les apparences, ce sera un des plus gros pèlerinages qui soit jamais parti de Moncton. Le nombre de pèlerins dépassera probablement 1,200 [...] « Quelles sont les paroisses qui semblent fournir le plus de pèlerins? » Rogersville et Acadieville, je crois, et les paroisses environnantes. De Moncton à Rogersville, nous nous attendons à voir embarquer au delà de 300 pèlerins. Mais il faut dire que toutes les paroisses de l'Archidiocèse fournissent un grand nombre de pèlerins. Il en vient aussi plusieurs du diocèse de St-Jean, de l'Île-du-Prince-Edouard, du diocèse de Bathurst⁶¹⁷.

Ces propos invitent l'historien à distinguer, lorsqu'il est question de pratique culturelle, ce qui relève de la marginalité structurale, d'une part, et de la marginalité statistique, d'autre part. Ainsi, la popularité du culte à sainte Anne semble indiquer que sa marginalité tire son origine davantage dans la structure du discours de l'élite clérico-nationaliste qui participe à la construction identitaire de la société acadienne. La toute puissance de sainte Anne aurait vraisemblablement résisté à la promotion de la figure de l'Assomption même dans son principal lieu d'élection.

Tous les récits de guérisons opérées par la géante de Beupré, rapportés dans la presse acadienne, nous convient à une véritable théologie de la guérison qui semble résider au fondement même du culte à sainte Anne à travers la démarche pèlerine. Dès le premier pèlerinage organisé vers Beupré, cette narrativité entourant les merveilles offertes par la sainte allait donner le ton pour les pèlerinages à venir. Bien

⁶¹⁷ « Le pèlerinage de Ste-Anne de Beupré s'annonce un succès », entrevue avec M. l'abbé Hector-L. Belliveau, *L'Évangéline*, 26 juin 1946, p. I.

que la fête de sainte Anne soit le 26 juillet, nous pouvons être témoins à chaque année, dès le mois de mai, de récits de miraculés de sainte Anne de Beupré qui se présentent en quelque sorte comme une incitation à se préparer pour le prochain pèlerinage. La narrativité entourant ces récits appartient à ce que nous avons identifié à une spiritualité du très-bas qui ne passe pas par la formulation de principes moraux, mais bien par l'expérience sensible; on veut toucher la relique, on rapporte de l'huile de sainte Anne et surtout de l'eau de sainte Anne directement puisée dans la fontaine miraculeuse. Certes, le discours découlant de l'encadrement de la démarche pèlerine s'articule autour d'une construction symbolique visant à éthiciser la figure de sainte Anne en la présentant comme une figure complémentaire de Marie. Toutefois, cela ne doit pas nous faire perdre de vue que c'est ce contact avec la relique, l'eau et l'huile de sainte Anne qui est au cœur de la motivation pèlerine de ces chercheurs de guérison pour qui la foi ne passe pas par le discours, mais par la recherche de lien direct avec la force sacrale. Par ailleurs, on préfère l'eau de sainte Anne à l'intervention chirurgicale proposée par le médecin. Sainte Anne fait figure de principale compétitrice de la médecine « savante ».

Le récit tiré des *Annales de la Bonne Sainte Anne*, également publié dans la presse acadienne avant le premier pèlerinage organisé de 1887, illustre de façon exemplaire la victoire de sainte Anne sur les docteurs de la médecine. Représentatif de nombreux autres témoignages, ce témoignage paraît le 12 mai 1887 sous le titre « Guérison miraculeuse ».

Nous lisons dans *Les Annales de la Bonne Sainte Anne* : Ste-Mélanie, 26 juillet 1886 – Mme. J. Dalpé, dont l'enfant vient d'être favorisé tout particulièrement par Ste. Anne, me charge de vous

demander, révérend Monsieur, la faveur de quelques lignes dans les Annales, pour faire connaître à tous combien Sainte Anne s'est montré bonne pour cet enfant qui était si infirme et en même temps si souffrant⁶¹⁸.

C'était en guise de reconnaissance à sainte Anne, cette « bonne mère », que les parents de cet enfant auraient voulu lui « témoigner leur profonde et éternelle reconnaissance » pour avoir guéri leur fils Joseph qui « peut maintenant marcher » malgré l'échec de la médecine.

Ils le firent voir par un médecin qui lui fit subir deux opérations. Peine inutile, le mal restait le même ou plutôt augmentait : car il se formait des abcès qui le faisaient beaucoup souffrir. « Mon Dieu! Que faire? Disait la mère.—Prier Sainte Anne, répondit le petit Joseph. Elle seule me guérira. J'irai en pèlerinage et je lui laisserai mes béquilles, il faudra bien qu'elle me guérisse pour que je revienne. » Et à partir de ce moment, il cessa tout remède et il invoqua avec une grande foi la Bonne Sainte Anne, qui se plaît à exaucer les cœurs purs. Son père et sa mère promirent des pèlerinages au sanctuaire vénéré de Sainte-Anne-de-Beaupré. Mais cette grande thaumaturge voulut voir jusqu'où irait la persévérante confiance de cet enfant, qui avait tant de foi en sa puissante intercession⁶¹⁹.

Ce récit où l'on fait intervenir la foi d'un enfant vise certes à émouvoir le lecteur, mais il rend compte d'abord et avant tout de la dévotion à sainte Anne comme d'une pratique religieuse accessible au plus grand nombre, pour peu que le fidèle fasse preuve d'humilité s'incarnant ici-bas, dans l'espérance du miracle à venir. Véritable théologie d'une guérison qui se veut parfois progressive, cette constante dialectique entre médecine savante et guérison miraculeuse se donne à voir à travers l'efficacité de ce que l'on pourrait nommer les extensions de sainte Anne, à savoir le pèlerinage, le sanctuaire, les reliques, l'eau et l'huile de sainte Anne, comme autant de médiateurs entre la toute puissance de sainte Anne et celle de la foi de ses fidèles. Si les guérisons les plus spectaculaires sont celles qui s'opèrent sur le site même de

⁶¹⁸ « Guérison miraculeuse », *Courrier des Maritimes*, 12 mai 1887.

⁶¹⁹ *Ibid.*

Beaupré, celles qui donnent le plus à espérer à ceux qui demeurent sur place sont celles qui surgissent au terme d'une longue espérance que nourrissent ces objets concrets porteurs de force sacrale, ce dont témoigne dans un même récit l'aventure de ce jeune miraculé :

De retour chez ses parents, il ne ressentit plus de douleur. Les abcès se formaient et aboutissaient sans douleur aucune, et son seul remède était l'eau de la source, si bien connue des pèlerins qui vont à sainte Anne de Beaupré, avec laquelle il lavait ses plaies, et l'huile qui avait brûlé aux pieds de la statue de cette bonne Mère, dans l'église même de Sainte Anne. « O bonne Sainte Anne, guérissez-moi, s'il vous plaît » [...] L'enfant eut un accident, il tomba du haut d'une voiture et se fit grand mal à sa jambe infirme. Toutes ses anciennes douleurs reprirent avec une telle intensité que ses parents crurent que c'était fini. Ils voulurent avoir un médecin. « Non, non, dit l'enfant, de l'eau de Sainte Anne et de l'huile. » Et ce fut le seul remède qu'il employa avec ses invocations accoutumées à sainte Anne, et en peu de jours il fut guéri de cette chute. Toutefois il ne put abandonner ses béquilles, et il entreprit un troisième pèlerinage, cette année dans le mois de juillet 1886⁶²⁰.

Tout se joue comme si l'efficacité de la pratique pèlerine agissait à long terme; le temps qu'elle fasse *un* avec le pèlerin, à la manière d'un médicament qui demande à être administré pendant un certain temps avant de témoigner de son efficacité. Cette incitation à faire plusieurs fois le pèlerinage est indissociable, certes, de la promotion du sanctuaire de la part des promoteurs du culte à Sainte-Anne-de-Beaupré, cependant, la promotion du sanctuaire diffère selon qu'elle est commentée par les clercs responsables de la démarche pèlerine des Acadiens vers Beaupré et les clercs responsables du sanctuaire de Beaupré. Si le clergé acadien met en évidence la grandeur et le luxe du sanctuaire de Beaupré, il en sera bien autrement, et cela est tout à fait compréhensible, dans le discours des pères rédemptoristes qui résident à Beaupré en tant que promoteurs de ce sanctuaire et du culte de la sainte qui y réside en permanence. À ce propos, il est intéressant de consulter la chronique de ce premier pèlerinage acadien, écrite par les pères rédemptoristes en charge du

⁶²⁰ *Ibid.*

sanctuaire de Beupré. On reconnaît dans ces commentaires qu'ils font parvenir aux journaux acadiens la facture évangélique liée à cette spiritualité du très-bas, toute entière du côté des marginaux, voire des exclus dont la marginalité sociale est liée à la pauvreté.

Hier, 6 juillet 1887, pour la première fois, nos compatriotes, les Acadiens du Nouveau-Brunswick, avec un groupe de fidèles Irlandais, faisaient à Sainte Anne leur premier pèlerinage organisé. Ils étaient au delà de 1100, et huit heures avant de cesser la vente des billets aux différentes stations de l'Intercolonial, toutes les places disponibles avaient été prises. Il y en avait qui venaient d'une distance de cinq, six, sept, et même huit cents milles. Il y avait des malades et des infirmes en grand nombre; une légion de pauvres qui avaient dû mendier, à un centin par donateur, le prix de leur passage, et qui en eurent surabondamment. Il y avait un protestant infirme qui promit à Sainte Anne de se convertir avec sa famille, si elle lui rendait la santé. Au moment de partir, un petit garçon se présente au Révérend Père Supérieur du collège de Memramcook, et lui dit qu'il veut aller à Sainte Anne. « Mais l'argent pour payer ton passage, mon petit? – Je n'en ai pas mon Père, je n'ai que dix centins pour donner à la Bonne Sainte Anne, afin qu'elle guérisse ma mère pauvre et malade. » L'enfant fut admis et rendu à Sainte Anne, il passa toute la journée en prière devant la station⁶²¹.

Ces derniers n'ont pas tant à cœur de faire la promotion du lieu Beupré dans son caractère majestueux que de ramener les fidèles à l'humilité par la prière. Dans les chroniques se rapportant aux pèlerinages acadiens et à l'histoire « tragique » de ces derniers, les Rédemptoristes souligneront constamment la piété de ces pèlerins « exemplaires ». L'émotion pieuse des pèlerins acadiens sera citée à plusieurs reprises au sein des *Annales* qui, par ailleurs, seront parsemées de récits des merveilles opérées par sainte Anne auprès des Acadiens. Les Rédemptoristes savent que les récits des miraculés se présentent comme une ultime promesse pour ces pèlerins et que l'espoir d'un miracle demeure la principale motivation des fidèles à

⁶²¹ « Le premier pèlerinage acadien à Sainte-Anne de Beupré », *l'Évangéline*, 7 juillet 1887.

sainte Anne. La foi à laquelle les Rédemptoristes ont recours dans leur récit de miraculés en est une qui est fondée non pas sur le dogme mais bien sur la confiance⁶²².

Si cette confiance en action est souvent mise en scène par un récit où l'on fait intervenir la foi de l'enfant qui ne s'embarrasse pas de pureté doctrinale, on retrouve par ailleurs, parmi ces longs récits de guérison, la description des merveilles qu'opère sainte Anne auprès de fidèles qui, eux, sont les représentants de la *recta ratio* théologique. Tel sera ce long récit mettant en scène la guérison miraculeuse de deux religieuses acadiennes qui viendront pour ainsi dire servir de support à la légitimité de sainte Anne comme grande guérisseuse.

Deux guérisons Miraculeuses

La semaine dernière, nous publions le récit d'une guérison obtenue par l'intercession de la Bonne Sainte-Anne en faveur d'une Sœur de la Congrégation de Notre-Dame. Cette semaine, nous sommes heureux de pouvoir livrer à nos lecteurs la relation intéressante et très édifiante de deux guérisons vraisemblablement miraculeuses opérées par la grande thaumaturge en faveur de deux Sœurs de l'Hôtel-Dieu de Tracadie⁶²³.

Après une longue description de la maladie de ces deux religieuses et de leur guérison progressive, l'article mentionne

Nous étions désolées, ces chères Sœurs ne pouvaient, disait-on, sans miracle, survivre aux feuilles tombantes. Vers la fin de juin, notre Rév'd Père Confesseur, qui a une très grande dévotion à la Bonne Ste-Anne, suggéra la pensée d'une neuvaine à cette puissante patronne du Canada en union avec le pèlerinage acadien qui devait avoir lieu au commencement de juillet; ce que nous fîmes⁶²⁴.

Cette suggestion de faire une neuvaine à cette puissante patronne du Canada de la part du confesseur s'inscrit dans le plus pur esprit de la théologie de la guérison

⁶²² Or, on sait que la foi n'est pas tant une affaire de dogme qu'une attitude de confiance et que l'on ne croit pas avec la même forme de pensée que la pensée qui sait que l'on croit. La foi, par définition, s'oppose au savoir; croire c'est ne pas savoir et faire le pari de la confiance. Telle est la logique qui préside au cœur de la croyance que la raison ne connaît pas; c'est d'ailleurs ce qui incite les anthropologues du religieux à affirmer qu'une religion meurt dans ce qu'elle contient de philosophie et, à plus forte raison, de dogmatique.

⁶²³ « Deux guérisons miraculeuses », *Courier des Maritimes*, 13 septembre 1888.

⁶²⁴ *Ibid.*

liée à la dévotion à sainte Anne. La neuvaine préparatoire à la fête de la sainte constitue un élément très important dans la promotion de la dévotion à sainte Anne; elle signe pour ainsi dire la partie la plus pieuse du culte à sainte Anne. Si l'on admet que la prière est l'acte religieux par excellence, voire la religion en acte, nous devons admettre également qu'elle constitue la pratique rituelle la plus conforme à la *recta ratio* théologique. Dans son opposition entre magie et religion, Weber a largement commenté ce passage entre ces deux modalités de croyance dont l'une passe par la vénération du saint alors que l'autre relève de la contrainte. À ce titre, l'insertion de la neuvaine garantit le caractère religieux du culte à sainte Anne, d'autant que ces neuvaines seront de véritables lieux d'instruction religieuse des fidèles. Le processus d'éthicisation de la sainte se donne à voir surtout à l'intérieur de ces neuvaines qui sont divisées par thème. Ainsi, chaque soir de la neuvaine on aborde un thème qui permettra un véritable processus d'instruction chrétienne. Ce sera d'ailleurs au terme de cette neuvaine que le fidèle pourra espérer une faveur bien méritée pour avoir cultivé la patience et l'humilité à l'aide de prières. D'ailleurs, la promotion des neuvaines à sainte Anne, tout comme celle de la démarche pèlerine, est indissociable des promesses de guérison. Si le moment fort de la démarche pèlerine se cristallise lors de la bénédiction des malades, alors que le charisme de guérison de la sainte semble être à son paroxysme, le rituel de la neuvaine sera présenté comme un processus de guérison progressive qui se manifeste de façon fulgurante le dernier jour de cette neuvaine. Il allait de soi que la guérison des religieuses s'inscrive à l'intérieur d'une telle démarche rituelle dont le caractère pieux est incontestable. Le récit de la guérison de l'une d'entre elles se termine ainsi :

Le dernier jour de la neuvaine (6 juillet), elle eut assez de peine à remonter l'escalier de l'infirmerie après la Sainte Messe, à laquelle elle avait fait la Sainte Communion. Cependant, à 1h. p.m., elle voulut redescendre au chœur pour les dernières prières de la neuvaine. Cette fois, elle remonta l'escalier sans aucune fatigue. Elle était guérie!... Toutes les douleurs avaient cessé, la faiblesse disparue⁶²⁵.

La promotion de la neuvaine à sainte Anne sera indissociable de celle du pèlerinage au sein de la presse acadienne, et ce, dès les premiers moments de la démarche pèlerine des Acadiens vers Beupré. Véritable complément du pèlerinage à sainte Anne, la neuvaine se veut d'abord préparatoire à la fête de sainte Anne qui connaît son apothéose le 26 juillet. D'ailleurs entre 1887 et 1960, les pèlerinages acadiens qui connurent le plus de succès en terme statistique sont ceux qui coïncidaient avec le jour de la fête de la sainte⁶²⁶. Compte tenu de la complexité de l'organisation matérielle qu'un tel périple en train imposait à ses organisateurs, il était difficile de faire coïncider le pèlerinage à Beupré avec la date du 26 juillet de chaque année. Le plus souvent, les Acadiens auront foulé le sol de Beupré pendant la semaine précédant la fête, alors que se déroulait la neuvaine qui donnait lieu à une messe à tous les jours avec tout ce que ce rituel apporte de compensation. Les clercs responsables de l'encadrement des pèlerins acadiens travaillaient en collaboration avec les Rédemptoristes de Beupré pour préparer leur fidèles à la communion qui était le moment le plus pieux de cette manifestation.

⁶²⁵ *Ibid.*

⁶²⁶ C'est ce que la presse rapporte pour l'année 1917, tout en n'indiquant pas le nombre de pèlerins. Entre 1887 et 1960, on peut évaluer à environ mille le nombre de pèlerins acadiens qui se rendent annuellement en voyage organisé en train. Les années 1939 et 1946 affichent une augmentation significative : on rapporte respectivement 1400 et 1600 pèlerins. On pourrait penser que le début et la fin de la guerre constituèrent un moment fort de la motivation pèlerine. À partir de l'année 1949, on constate toutefois une légère diminution alors que la démarche pèlerine des Acadiens vers Beupré s'insère à l'intérieur d'un triple pèlerinage à Beupré, à l'Oratoire St-Joseph à Montréal et à Notre-Dame-du-Cap au Cap-de-la-Madeleine. Cette formule avait été essayée la première fois en 1913 pour être abandonnée par la suite.

Les membres du clergé acadien offraient un service de confession à bord du train qui amenait les pèlerins à Beupré, et les pères rédemptoristes de Beupré étaient au service des pèlerins pour « continuer à les entendre ou pour tout autre service de leur saint ministère »⁶²⁷. À partir de 1894, on annonce que toutes les confessions se font à Beupré, où les pères rédemptoristes, en collaboration avec les prêtres qui accompagnent les pèlerins, « entendent en confession le soir et le matin ceux qui se présenteront »⁶²⁸. Cette collaboration étroite entre les membres du clergé acadien et les Rédemptoristes québécois qui encadraient les pèlerins de sainte Anne se faisait, pour ainsi dire, à l'ombre des vicissitudes nationalistes qu'annonçaient les promoteurs du culte à Marie de l'Assomption au sein des conventions⁶²⁹. Sainte Anne de Beupré, bien qu'étant la patronne de la province ecclésiastique de Québec, souvent présentée d'ailleurs sous l'expression de « Patronne du Canada » dans la presse acadienne, est d'abord et avant tout reconnue comme une grande thaumaturge par les promoteurs de la démarche pèlerine en Acadie. Elle ne souffre pas de cette altérité dont elle fut l'objet au sein d'une certaine fraction de l'élite clériconationaliste acadienne, qui l'avait assimilée à une sainte identitaire cantonnée à la présence amérindienne et, par le fait même, marginalisée tout autant que l'ethnie qu'elle représentait. Encore faut-il spécifier que la presse acadienne reproduit régulièrement des articles sur sainte Anne qui avaient préalablement été publiés dans un journal de Québec, dont, entre autres, certains récits relatant l'histoire de la sainte et des récits de miraculés.

⁶²⁷ *Courrier des Maritimes*, 27 avril 1887.

⁶²⁸ *L'Évangéline*, 31 mai 1894.

⁶²⁹ La presse acadienne de son côté ne manque pas de reconnaître dans sa couverture de la démarche pèlerine que « la parole réellement inspirées des bons pères Rédemptoristes qui savent si bien faire germer l'espérance sur les ruines du cœur endolori réjouit les pèlerins : ils prennent la résolution de prier Ste. Anne avec plus de confiance que jamais » (*L'Évangéline*, 25 juillet, 1888).

LA FÊTE DE STE ANNE

C'est samedi prochain, la fête de Ste Anne, la sainte patronne de la province de Québec. Les pèlerinages les plus remarquables de l'Amérique sont ceux qui sont faits, tous les jours, à cette saison, vers le sanctuaire de Ste. Anne de Beaupré. Nous reproduisons, pour l'édification de nos lecteurs, un de ces derniers miracles accomplis par cette grande sainte et dont la relation est faite par un journal de Québec...⁶³⁰

De la même façon, les événements importants qui marquaient la vie dans le sanctuaire de Beaupré, telle la réception d'une relique précieuse, étaient soulignés.

LES RELIQUES DE SAINTE ANNE

La plus grande manifestation religieuse dont la province de Québec ait été le théâtre depuis les fêtes cardinales de Québec a eu lieu la semaine dernière à Ste-Anne de Beaupré, où Son Eminence le Cardinal Taschereau a reçu officiellement et déposé dans son reliquaire la précieuse relique de sainte Anne apportée de Rome par Monsignor Marquis. Voici le rapport de ces cérémonies imposantes, tel que nous le transmettent le télégraphe et le courrier de Québec⁶³¹.

En réalité, la presse acadienne sera largement tributaire de la presse québécoise et, surtout, des *Annales de la Bonne Sainte Anne* dans sa couverture de tout ce qui est lié au culte à sainte Anne⁶³². Il en sera de même pour la Radio-neuvaine que les gardiens de la basilique de Beaupré ont commencé à offrir aux Acadiens à partir de l'année 1943. *L'Évangéline* annonçait ainsi ce message venant du sanctuaire de Sainte-Anne-de-Beaupré :

Un grand nombre de nos amis de la bonne sainte ne pourront cette année, par suite de nombreuses restrictions de la guerre, se rendre comme d'habitude, au sanctuaire de Beaupré. Les gardiens de la basilique ont songé à eux : avec la permission des autorités religieuses respectives et avec la coopération des postes radiophoniques suivants, ils pourront écouter la voix de la bonne sainte Anne dans leurs foyers, au Nouveau-Brunswick, et à New Carlisle, CHNC. Les heures précises de ces irradiations seront annoncées à chaque jour par les journaux et les postes respectifs. Cette Radio-neuvaine sera prêchée par le R.P. Georges Bélanger, C.S.S.R., bien connu des amis de la bonne sainte Anne pour son livre intitulé *La Bonne Sainte Anne au Canada et à Beaupré*⁶³³.

D'ailleurs, à partir des années 1950, ce n'est plus tant la démarche pèlerine des Acadiens qui constitue l'essentiel des propos sur sainte Anne dans la presse

⁶³⁰ « La fête de sainte Anne », *L'Évangéline*, 24 juillet 1890.

⁶³¹ « Les reliques de sainte Anne », *L'Évangéline*, 18 août 1892.

⁶³² Les seuls articles de facture acadienne sont ceux qui annoncent le pèlerinage à venir et certains compte rendus de la démarche pèlerine des Acadiens vers sainte Anne, voire quelques témoignages de pèlerins.

⁶³³ « Sainte-Anne, mère de Marie et Patronne du Canada français », *L'Évangéline*, 15 juillet, 1943.

acadienne, mais bien plutôt une présentation de son culte comme étant un culte complémentaire à celui de Marie sa fille; ce lien de complémentarité entre sainte Anne et Marie sera indissociable de la figure de l'aïeule du Christ, assurant ainsi une forme de christocentrisme. Certes, la figure de la thaumaturge ne sera pas pour autant occultée, dans la mesure où elle constitue la « marque de commerce » des responsables de l'encadrement clérical; ceux-ci pourront s'appuyer sur sa toute puissance thaumaturgique pour procéder à l'édification de la figure de sainte Anne comme modèle de mère de Marie. Cette rationalisation se donne à voir dans les grands articles portant sur sainte Anne.

Ste-Anne, mère de Marie et patronne du Canada-français

Demain, l'Église célèbre la fête de sainte Anne, mère de la très Sainte Vierge Marie. Le Canada français peut se réjouir de posséder le célèbre sanctuaire de la thaumaturge de Beupré. « Terre de miracles », a-t-on pu écrire de Sainte-Anne-de-Beupré. Nous voudrions, en ce grand jour, témoigner à la mère de la Vierge Marie, à l'aïeule de Jésus, notre gratitude et notre amour⁶³⁴.

Son rôle de médiatrice exemplaire sera également souligné faisant ainsi écho à la prédication qui attend les pèlerins dans le sanctuaire.

Qui mieux que sa mère et son fidèle époux, parmi les saints, peut nous conduire à Marie, nous révéler sa beauté, ses grandeurs?⁶³⁵

On ne saurait trop s'étonner de cette transformation de la narrativité entourant la figure de sainte Anne à partir des années 1950, puisque c'est précisément en 1950 que Pie XII a pris l'initiative de définir le dogme de l'Assomption, ce qui allait donner un élan sans précédent à la piété mariale. Les clercs, dans leur prédication, souligneront de plus en plus les mérites de sainte Anne en lien avec l'Immaculée Conception de Marie afin d'appuyer la préséance de la fille sur la mère, rétablissant ainsi l'ordre de grandeur lié à la « vertu de la fille privilégiée de Dieu ».

⁶³⁴ « Sainte-Anne, mère de Marie et Patronne du Canada français », *L'Évangéline*, 25 juillet, 1953.

⁶³⁵ *Ibid.*

Ne fallait-il point qu'Anne fût surabondamment bénie de Dieu pour devenir la mère de la Mère du Christ? La Vierge Immaculée dans sa Conception, c'est du sein d'Anne qu'elle est sortie. Dieu qui fait tout avec poids et mesure, a certes comblé sainte Anne de grâce particulière, car l'enfant qui allait naître d'elle n'était autre que la Vierge Marie, l'Immaculée Conception, la future Mère de Dieu et des hommes, la future Corédemptrice, celle qui allait devenir la glorieuse Reine de l'univers. Les vertus de la Sainte Vierge, cette fille privilégiée de Dieu, nous les retrouvons en sainte Anne, à un degré moindre, sans doute, puisque Marie est l'incomparable chef-d'œuvre de la Trinité, mais nous les retrouvons réellement⁶³⁶.

Un lecteur averti pourrait ainsi voir dans ce type de prédication, sinon le reflet d'une dissonance cognitive, à tout le moins un double message, puisque l'on assiste à la glorification de sainte Anne et, en même temps, à sa banalisation au profit de la toute puissance de Marie. Tout ce travail de rationalisation autour de la toute puissante figure de Marie, par la dégradation de l'antique souveraine au rang de simple médiatrice, aura beau être assumé à travers la prédication, celle-ci, faut-il le rappeler, ne constituait qu'un aspect de la démarche pèlerine. En effet, les sermons ne constituent qu'un moment bien précis d'une série d'exercices rituels; la vénération des reliques et la bénédiction des objets de piété, qui permettent aux pèlerins de prier en présence « réelle » d'images et de reliques de sainte Anne, impliquent une participation active de la part du dévot qui a moins à cœur d'être en conformité avec la pureté doctrinale que de garder un lien « réel », tangible, avec la sainte.

Quant au moment de la prédication, rien ne nous assure que les habiles manipulations symboliques au service de la toute puissance de Marie auront été saisies dans toutes leurs subtilités, d'autant que ces instructions garantissant la pureté doctrinale étaient pour ainsi dire « greffées » autour des récits des « merveilles, opérées par sainte Anne », ce noyau de la démarche pèlerine. C'est une motivation bien réelle qui préside à la démarche pèlerine des Acadiens vers la grande

⁶³⁶ *Ibid.*

thaumaturge de Beupré : l'espoir de voir s'opérer les miracles de la Sainte. C'est d'ailleurs cet aspect de la démarche pèlerine, comme médecine populaire, qui sera au cœur de la promotion du sanctuaire de Beupré dès les premiers moments de sa couverture par la presse acadienne. La figure de sainte Anne qui s'impose est définitivement celle de la grande thaumaturge et le sanctuaire de Beupré est présenté essentiellement comme un haut lieu de piété et de guérison.

Le pèlerinage

Un bon ami, qui a assisté au pèlerinage de Ste-Anne, nous écrit de Memramcook ses impressions de voyage : De bonne heure le matin du 5, nous écrit-il, longtemps avant l'heure indiquée pour le départ des chars, une foule considérable de monde s'était rendue à la station de Memramcook. On y comptait un bon nombre de malades et d'infirmités qui, quoique abattus par les douleurs de la maladie, semblaient avoir pris un air de gaieté qui témoignait à la fois de leur piété et de leur haute confiance dans les pouvoirs de la bonne Ste-Anne⁶³⁷.

Selon les commentateurs de la démarche pèlerine, la résistance de sainte Anne appartient à n'en point douter à son ancienneté. Une correspondance entre les frères salésiens et l'évêque de Bathurst nous confronte, en effet, à cette grande popularité de sainte Anne auprès des Acadiens de la côte, pour qui la sainte appartient à une véritable tradition qui, loin de relever de la théologie politique, s'inscrit dans un courant religieux bien enraciné dans les mœurs de ces Acadiens. Cette correspondance, qui date du 1^{er} août 1956, doit être mise dans le contexte de promotion du culte marial qu'avaient annoncé les promoteurs du culte à Marie en Acadie en 1881, pour connaître un essor sans précédent dans les années 1950. Nous reproduisons ici la réponse de l'évêque de Bathurst à un père salésien en charge de la promotion d'un pèlerinage à Notre-Dame de la Salette à Richardsville⁶³⁸, à l'intérieur de laquelle ce dernier déplore le peu de « contribution financière » de la part des

⁶³⁷ « Le pèlerinage », *Courrier des Maritimes*, 14 juillet 1887.

⁶³⁸ Richardsville est située dans la région de Campbellton au Nouveau-Brunswick.

pèlerins qu'ils ont pourtant « sollicités » de façon plus « agressive » que ne l'ont jamais fait les organisateurs des pèlerinages à Sainte-Anne.

Il y a une chose dont il faut que les Pères se convainquent dès maintenant : c'est qu'ils ne doivent pas s'attendre à une explosion de dévotion à N.D. de la Salette telle, que les foules vont accourir. Pour un sanctuaire comme pour toute autre chose il faut établir un courant et le courant prend beaucoup de temps à se dessiner. Les dévotions établies à Ste-Anne-du-Bocage se font dans les paroisses PARCE QUE le courant est établi et c'est tout à fait normal de se rendre au Bocage. Il devra en être ainsi avec le Sanctuaire Notre-Dame. La chose se fera graduellement.

Bien à vous en N.S. et N.D.

Év. De Bathurst⁶³⁹.

Cette correspondance de 1956 rend compte d'au moins un fait historique indéniable : la dévotion à sainte Anne possède en Acadie une tradition bien réelle auprès des Acadiens qui, comme l'évêque de Bathurst, n'ont pas participé aux conventions où a été élue Marie dans sa version de l'Assomption comme patronne et protectrice des Acadiens au nom de la tradition. Ce sont ces Acadiens que nous irons rencontrer au sanctuaire du Bocage à Caraquet où sainte Anne, comme les premiers habitants de ce petit coin de pays, fait figure d'une grande résistante.

Confiance, piété, guérison sont sans doute les trois vocables qui reviennent le plus souvent dans la narrativité entourant la dévotion des Acadiens envers sainte Anne. De leur côté, les pères rédemptoristes responsables du sanctuaire de Beupré ont largement commenté la démarche pèlerine des Acadiens dans leur sanctuaire; c'est d'ailleurs la nature « pieuse » de ces Acadiens qui sera explicitement soulignée dans le mensuel *Les Annales de la Bonne Sainte Anne*, sous la rubrique « Pèlerinage acadien » que la presse acadienne reproduira dans ses pages.

Assez curieusement, la référence aux pêcheurs, plus précisément au métier de pêcheurs en Acadie, sera fréquemment mentionnée dans les sermons des

⁶³⁹ Tiré des archives du diocèse de Bathurst sous la rubrique « communautés religieuses d'hommes », dossier 19, les Salésiens, 1^{er} août 1956.

Rédemptoristes pendant le pèlerinage acadien. Dès 1888, le quotidien *l'Évangéline* rapporte cette attention toute spéciale à l'endroit des pèlerins acadiens à qui les pères rédemptoristes assurent que sainte Anne veillera, entre autres, sur leurs « pêcheries ».

Les pèlerins entrent dans le saint lieu en chantant en chœur : *Sancta Anna ora pro nobis*. Après avoir présenté nos adorations et reçu la bénédiction du Très Saint Sacrement, un père rédemptoriste monte en chaire, salue chaleureusement les pèlerins acadiens, leur assure que Ste-Anne ne comptera pas pour rien les grands sacrifices du pèlerinage qu'ils viennent accomplir, les invite à la prière, à la confiance, prédit que Ste-Anne veillera sur leurs besoins, sur leurs pêcheries et qu'ils ne s'en retourneront pas sans emporter des preuves non équivoques de la puissance de cette grande avocate. Aussi, le lendemain, à la grande messe, quatre miracles éclatants s'opéraient parmi nos pèlerins pour témoigner de l'attention spéciale manifestée envers eux par la bonne Ste-Anne. Une dame de Menoudie, une autre de la Baie Ste. Marie, N. E., une troisième de Richibouctou et un enfant du Barchois recouvrent la santé et l'usage de leurs membres à ce sanctuaire⁶⁴⁰.

Cette référence aux métiers de la mer, suivie d'une mention toute spéciale des miracles acadiens, illustre de manière exemplaire la double vocation de sainte Anne en Acadie où la sainte réside à proximité de l'eau dans son sanctuaire du Bocage situé le long de la côte acadienne⁶⁴¹. On se rappellera que le rôle de sainte Anne protectrice des gens de la mer et celui de thaumaturge correspondaient aux deux vocations successives de l'aïeule du Christ à Beupré; or dans le sanctuaire du Bocage à Caraquet ces deux vocations demeurent encore bien vivantes. À tous les 26 juillet qu'amène l'été acadien, des pèlerins se rendent au sanctuaire du Bocage prier la thaumaturge, alors que le dimanche suivant la fête de sainte Anne est une fête réservée aux pêcheurs, mieux connue sous le nom de « dimanche des pêcheurs ». Si dans son sanctuaire de Beupré la thaumaturge a perdu sa vocation maritime, cette-

⁶⁴⁰ *L'Évangéline*, 25 juillet 1888

⁶⁴¹ Encore faut-il rappeler que la majorité de la population acadienne des provinces de l'Atlantique habite les régions côtières. « En effet, le golfe du Saint-Laurent, véritable *Mare nostrum* acadienne, baigne le Nord-est du Nouveau-Brunswick, la région acadienne de l'Île-du-Prince-Edouard, le Cap-Breton ainsi que la péninsule de Port-au-Port à Terre-Neuve [...] Les cours d'eau dominent le paysage de plusieurs régions acadiennes du Nouveau-Brunswick (Basque et *al.*, *op. cit.*, p. 46-47).

dernière fait figure de résistance dans son sanctuaire acadien⁶⁴². Cette résistance de la figure de sainte Anne n'est certes pas étrangère à la présence de ces hommes de la mer qui, en Acadie comme ailleurs, semblent avoir échappé au contrôle du clergé. Ainsi que le souligne Déborah Robichaud, dans son analyse des conventions nationales, si la colonisation et l'agriculture furent « les deux moyens par lesquels le clergé réussissait à garder une mainmise sur la population acadienne », la pêche, par contre « échappait à ce contrôle et donc était rarement encouragée »⁶⁴³.

⁶⁴² Il est toutefois intéressant de noter que l'on retrouve à quelques reprises, dans la presse acadienne, certains articles qui commentent la vocation maritime de Sainte-Anne-de-Beaupré à l'époque de la Nouvelle-France. Ainsi, dans un article qui annonce le prochain pèlerinage à Beaupré, on fait référence au passé maritime de ce sanctuaire : « Sauvés miraculeusement d'un naufrage en 1658 grâce à l'intervention de Ste-Anne, quelques matelots bretons et normands ont décidé d'ériger une chapelle en son honneur sur la rive du St-Laurent à quelque 25 milles de Québec, alors capitale de la Nouvelle-France » (« Des milliers de pèlerins se rendent à Ste Anne de Beaupré », *L'Évangéline*, 25 juillet 1959, p. 2).

⁶⁴³ Déborah Robichaud, « Les Conventions nationales (1890-1913) », *La société historique acadienne, Les cahiers*, vol. 12, no 1, mars 1981, p. 38.

CHAPITRE 7

SAINTE ANNE EN TERRE ACADIENNE

Introduction

Parallèlement à cette démarche des Acadiens vers Sainte-Anne-de-Beaupré dans la province de Québec, on assiste à la démarche pèlerine des Acadiens vers Sainte-Anne-du-Bocage en Acadie, plus spécifiquement le long de la côte acadienne dans le village de Caraquet⁶⁴⁴. Caraquet, comme l'ensemble des localités qui longent la côte acadienne, possédait dès sa fondation une vocation maritime qui en faisait un lieu tout désigné pour l'implantation d'une dévotion à sainte Anne. Caraquet fait également partie de ces lieux de résistance à l'assimilation pour avoir accueilli les Acadiens qui ont fui la déportation. Un nom, plus que tout autre, est d'ailleurs retenu pour la suite de l'histoire, celui d'Alexis Landry, ce constructeur de bateaux qui a fui la déportation pour venir s'installer avec sa famille et d'autres compatriotes sur le site du Bocage⁶⁴⁵. L'histoire du sanctuaire du Bocage est intimement liée à celui qui fait figure d'ancêtre pour ces Acadiens qui ont collaboré, à leur façon, à la renaissance acadienne. On peut d'ailleurs retrouver encore aujourd'hui dans le petit cimetière du sanctuaire un monument en l'honneur de ce résistant sur lequel est inscrit :

Ici repose le corps d'Alexis Landry décédé le 6 mars 1797 âgé de 78 ans. Souvenez-vous de ce qui nous est arrivé, la même chose vous arrivera. Ce fut hier notre tour, ce sera peut-être le vôtre aujourd'hui.

⁶⁴⁴ Parfois qualifié du centre « le plus acadien des Maritimes » en raison de sa culture d'appartenance française, Caraquet a été incorporé comme ville en 1961 alors qu'on y comptait 2700 habitants. Intimement liée à la mer, la petite ville de Caraquet est jumelée depuis 1973 à la ville de Marennes en France qui est réputée pour l'ostréiculture et nommée également capitale de l'huître. On retrouve dans la circonscription de Caraquet un village nommé St-Joachim, à la manière de la division territoriale du site de Beaupré à Québec, dont le village le plus proche du sanctuaire s'appelle St-Joachim.

⁶⁴⁵ En 1757, quatre familles de réfugiés acadiens débarquent sur les rives de la baie de Caraquet, sur ce qui est aujourd'hui Sainte-Anne-du-Bocage. Caraquet offrait une vaste baie ouverte sur la mer, la baie des Chaleurs et le Golfe St-Laurent. Pour les quelques familles qui ont fui la déportation, cet endroit se présentait comme une place de pêche des plus convoitée par les chalutiers (voir en annexe 13).

C'est d'ailleurs Alexis Landry qui cédera à la future paroisse de Caraquet le terrain du cimetière où il repose et toute la propriété du Bocage, ce sanctuaire désormais dédié à sainte Anne.

Dès la fin du XIX^e siècle, le sanctuaire du Bocage sera décrit dans la presse acadienne comme un lieu empreint d'humilité dont la beauté du paysage invite à la piété. Bien que les commentateurs insistent avec force et détail pour décrire l'ambiance poétique et l'esprit des lieux fréquentés par les foules de pèlerins, ils insisteront tout autant pour signifier que ce n'est pas le paysage qui attire ces foules. Tout nous porte à croire qu'aux premiers temps de la démarche pèlerine des Acadiens vers le Bocage, ces « foules » sont majoritairement constituées de femmes qui « viennent chercher des consolations » et « solliciter une protection pour leurs maris et leurs frères pêcheurs qui voguent à l'année sur l'élément trompeur »⁶⁴⁶. Cette référence à la mer dévorante sera constamment remise à l'ordre du jour par les commentateurs de la démarche pèlerine qui nous décrivent la piété de ces femmes qui « viennent demander à Sainte Anne d'apaiser par son intercession le cours des flots et ramener à bon port les objets de leur tendre sollicitude »⁶⁴⁷.

Deux éléments dominent le processus narratif lié à la démarche pèlerine du Bocage : la filière féminine et la filière maritime. Ces deux filières indissociables se chevauchent à la manière d'un tandem qui parcourt la presse acadienne dans sa couverture de la dévotion à Sainte-Anne-du-Bocage. Si l'élément maritime tend à se réduire peu à peu au dimanche des pêcheurs, l'élément féminin demeure dominant au sein des prédications offertes par les responsables de l'encadrement clérical de la

⁶⁴⁶ *L'Évangéline*, 5 août 1886.

⁶⁴⁷ *Ibid.*

démarche pèlerine vers sainte Anne, qui connaît son sommet le 26 juillet, jour de la fête de la sainte. Cette fête sera précédée d'une neuvaine qui s'offre aux ministres du sacré comme une occasion de choix pour instruire religieusement les dévots de sainte Anne. C'est dire que l'engouement pour la thaumaturge sera peu à peu récupéré au profit de la *recta ratio* théologique, puisque sainte Anne deviendra ce lieu de passage de la magie à l'éthique auprès des pèlerins qui la sollicitent pour des faveurs de guérison tout autant que de sauvetage en mer. La grande thaumaturge fera l'objet d'une habile domestication dans la prédication des clercs responsables de l'encadrement de la démarche pèlerine qui veilleront à réduire la toute puissance de l'aïeule du Christ à un modèle de mère pour les femmes chrétiennes. Ce lent processus de rationalisation du culte à sainte Anne autour de la figure de Marie se donne à voir en Acadie commé dans l'histoire de l'Église comme un processus de conversion de deux cultes jadis autonomes, en deux cultes désormais complémentaires. Tout comme dans l'histoire de l'Église, le culte à sainte Anne en Acadie fera l'objet d'une récupération doctrinale au profit de la figure de Marie. Ce mariocentrisme se fera plus agressif à partir des années 1950, alors qu'on assiste à une explosion de la dévotion mariale, ce qui se traduira en Acadie par une intrusion de plus en plus visible de la figure de l'Assomption au sein même du sanctuaire dédié à sainte Anne.

7.1. Sainte-Anne-du-Bocage; un lieu de passage aux origines incertaines

La couverture de la démarche pèlerine des Acadiens vers le Bocage au sein de la presse acadienne donne à penser que le culte à sainte Anne en est un qui se présente comme une manifestation de piété exemplaire. Cette ambiance de piété, largement commentée à chaque année autour du 26 juillet, sera constamment mise en parallèle avec la nature paisible du sanctuaire qui, à la différence de Beupré, est reconnue pour sa simplicité. La référence à sa petite chapelle, dont l'exiguïté oblige les pèlerins à prier à ciel ouvert, constitue en quelque sorte l'originalité du Bocage. Toutes les cérémonies religieuses doivent, en effet, se dérouler à l'extérieur de la chapelle, qui fait davantage figure de lieu de mémoire évoquant l'humilité des origines que celle d'un temple accueillant où l'on peut se réfugier.

La simplicité et l'humilité du Bocage donnent lieu à des commentaires qui contrastent avec l'esprit faste et la description du caractère somptueux du grand sanctuaire de Beupré. À la différence de Beupré également, la référence constante à la présence de l'eau qui borde le sanctuaire et à la douceur de la nature environnante sont autant d'éléments qui invitent à la poésie. D'ailleurs le ton poétique que l'on retrouve à plusieurs reprises dans le processus narratif qui commente l'esprit des lieux qui règne au Bocage est caractéristique de la démarche pèlerine vers sainte Anne en terre d'Acadie.

Indissociable de l'élément eau, le sanctuaire du Bocage connaît lui aussi une extension sur toute l'année grâce à cette eau que les pèlerins recueillent à la fontaine faisant face à la mer qui borde le sanctuaire. Le légendaire entourant l'histoire des origines du sanctuaire du Bocage appartient à cette tradition de légendaires

maritimes, véritables archétypes des origines de la dévotion à sainte Anne au Canada français. En effet, c'est une histoire de marins aux prises avec une mer dévorante que nous rapporte la tradition orale liée aux origines du sanctuaire du Bocage. L'historienne Raymonde Cormier retient la date de 1857, année du naufrage à Caraquet dans lequel 56 personnes auraient perdu la vie.

Ce naufrage eut lieu le 22 juillet et le dimanche suivant, le 26, était le jour de la fête de sainte Anne. Les survivants allèrent peut-être prier cette sainte pour la remercier de les avoir protégés⁶⁴⁸.

Cette référence à un naufrage comme événement fondateur du sanctuaire du Bocage sera constamment remise à l'ordre du jour par les commentateurs de la démarche pèlerine des Acadiens vers sainte Anne. Si certains d'entre eux retiennent la date de 1857, d'autres feront référence au naufrage de 1914⁶⁴⁹. Quoi qu'il en soit de la date précise de cet événement panique, le lien entre le culte à sainte Anne et la mer sur la côte acadienne est indéniable. Le dimanche suivant le 26 juillet, mieux connu sous le nom de dimanche des pêcheurs, illustre de manière exemplaire la filière maritime de la dévotion de ces habitants de la côte envers l'aïeule du Christ. D'ailleurs, le site même du Bocage est révélateur de cette vocation maritime de sainte Anne sur la côte acadienne; on y retrouve à l'entrée du sanctuaire une statue de sainte Anne éducatrice tenant dans ses mains le rouleau parchemin qu'elle tend à Marie et,

⁶⁴⁸ Rosemonde Cormier, *Histoire religieuse de Caraquet au XIX^e siècle*, mémoire présenté au Département des Ressources historiques du Nouveau-Brunswick et à l'administration du Village historique acadien, le 15 septembre 1976, p. 40-41.

⁶⁴⁹ Deux naufrages importants auront marqué cet endroit au cours de son histoire; celui de 1914 est encore bien vivant dans la mémoire des Acadiens qui racontent l'histoire de Sainte-Anne-du-Bocage. Certains auteurs retiennent même la date de ce naufrage comme l'événement fondateur du premier pèlerinage à sainte Anne du Bocage : « Dans le nord du Nouveau-Brunswick, depuis 1914, on fait un pèlerinage à Sainte-Anne-du-Bocage [...] Cette fête rappelle la grosse tempête de 1914 où l'on fit le vœu à sainte Anne de la fêter à cette date de l'année, si les pêcheurs surpris en mer lors de cette tempête échappaient à la furie des éléments » (Jean-Claude Dupont, *Histoire populaire de l'Acadie*, Montréal, Leméac, 1979, p. 324). Cette date de 1914 ne saurait toutefois être retenue comme marquant l'origine de la démarche pèlerine vers le Bocage, puisque nous pouvons suivre les pérégrinations des Acadiens vers ce sanctuaire à travers la presse acadienne dès la fin du XIX^e siècle.

aux pieds de la statue, repose un long filet de pêche qui encercle la mère et la fille. Si la presse acadienne nous permet de suivre les pérégrinations des Acadiens vers la sainte du Bocage à partir de la fin du XIX^e siècle, elle n'est toutefois d'aucune utilité pour retracer les origines de la dévotion à sainte Anne chez ces Acadiens de la côte. L'historienne Raymonde Cormier estime que la petite chapelle du Bocage aurait été construite entre 1829 et 1844 :

À cause du transfert de Caraquet sous l'administration du diocèse de Charlottetown en 1829 et étant donné le peu de documents qui s'y trouvent, il est difficile de déterminer avec précision la date de construction de cette chapelle⁶⁵⁰.

Cette période de l'histoire de Caraquet est du reste très difficile à faire, compte tenu de la pauvreté de la documentation, contrairement à la dernière partie du XIX^e siècle. Outre l'étude de Rosemonde Cormier traitant de l'histoire religieuse de Caraquet au XIX^e siècle, il n'existe pratiquement aucune recherche jusqu'à ce jour sur le culte à sainte Anne en Acadie. De plus, la correspondance des prêtres que nous avons dépouillée souffre d'amputations considérables, à tel point que l'on se retrouvait devant une véritable énigme qu'un document jusque-là inédit présenté dans *Les Cahiers de la société historique Nicolas Denys* aura contribué à résoudre « en partie ». L'article publié dans cette revue d'histoire qui porte sur le Bocage en dit long sur la misère de l'historien en Acadie. On y apprend, entre autres, que c'est à Caraquet que la première église de pierres au Nouveau-Brunswick fut érigée, soit en 1818 par l'abbé Thomas Cooke, qui devint plus tard évêque de Trois-Rivières. Or, c'est précisément à partir d'une correspondance entre un habitant de Caraquet, François Haché, et deux anciens missionnaires de Caraquet (Mgr Cooke de Trois-

⁶⁵⁰ Raymonde Cormier, *op. cit.*, p. 34.

Rivières et l'abbé Louis-Joseph Desjardins de Québec) que l'archiviste acadien Fidèle Thériault a réussi à contourner la pauvreté de la documentation diocésaine en s'appropriant les informations qui suivent chez un autre acadien, M. Francis Haché, qui a bien voulu mettre à sa disposition la correspondance reçue par son ancêtre François Haché. Ainsi que le souligne Fidèle Thériault, nous apprenons dans cette correspondance que

C'est l'abbé Louis-Joseph Desjardins qui suggéra aux gens de Caraquet de faire de l'ancien emplacement de l'Église de Caraquet, communément appelé « le Bocage » un lieu de « pèlerinage de dévotion et d'y établir les 14 stations du chemin de la croix ». Les sages conseils de ce vénérable prêtre, dit-il, furent exécutés à la lettre par les paroissiens de Caraquet. C'est donc, après 1836 que les gens de Caraquet construisirent pour ce lieu de pèlerinage une chapelle que l'on dédie à Sainte-Anne⁶⁵¹.

Cette chapelle, qui inspire plus d'un commentateur de la démarche pèlerine vers sainte Anne en Acadie, semble bien être le premier témoin d'une dévotion à sainte Anne le long de la côte acadienne. Bien avant d'être un lieu de pèlerinage, le site du Bocage fut d'abord un lieu de passage. En effet, de nombreux missionnaires et desservants sont passés par Caraquet qui fut, comme l'ensemble du territoire composant l'Acadie coloniale, un lieu de passage des Amérindiens.

D'ailleurs, le premier habitant français à y demeurer aurait été un dénommé St-Jean, accompagné de son fils Jean-Baptiste, qui ont tous deux épousé des Amérindiennes⁶⁵². Bien que ce métissage entre les premiers habitants de Caraquet ait été contesté ultérieurement par les habitants qui se défendaient bien d'avoir ce qu'ils appellent du « sang mêlé » (arbre généalogique à l'appui), on ne saurait contester cette proximité entre les deux peuples, d'autant que le territoire comprenant le village

⁶⁵¹ Fidèle Thériault, « document inédit », *Cahiers de la société historique*, Nicolas Denys, vol. 4, avril 1976, p. 43.

⁶⁵² Rosemonde Cormier, *op. cit.*, p. 11.

de Caraquet faisait partie d'un ensemble mieux connu sous le vocable de la baie des Chaleurs⁶⁵³. On se rappellera que c'est sur ce territoire que l'on retrouve le plus important établissement permanent des Micmacs : Sainte-Anne-de-Restigouche.

On pourrait dès lors penser que la proximité avec les Amérindiens et leurs missionnaires n'est pas étrangère à l'inclination pour sainte Anne de ces habitants de la côte. Encore faut-il rappeler que Caraquet, qui fut d'abord une mission desservie par les missionnaires envoyés par Québec, allait constituer la paroisse-mère qui accueillait le prêtre ayant la tâche de desservir les missions de la baie des Chaleurs. Jusqu'en 1830, cette région restera soumise à l'influence de Québec qui continue d'envoyer des missionnaires desservir les fidèles. Caraquet ne sera érigé en paroisse qu'en 1867; son territoire étant désormais délimité, un curé desservant pourra s'y consacrer⁶⁵⁴.

Si, à ses débuts, les pèlerinages à Sainte-Anne-du-Bocage firent l'objet d'un encadrement clérical qui relevait de la paroisse de Caraquet, l'ampleur de l'organisation d'une telle manifestation ne tarda pas à être confiée à des religieux de l'extérieur. De 1920 à 1951, la direction des pèlerinages fut confiée aux pères rédemptoristes de Sainte-Anne-de-Beaupré qui furent remplacés par les pères

⁶⁵³ Rosemonde Cormier rapporte une correspondance datant du 4 octobre 1822 à l'intérieur de laquelle l'abbé Cooke, alors missionnaire à Caraquet, se plaint à son évêque des querelles raciales : « Une certaine partie de la paroisse méprise l'autre sous prétexte que leurs ancêtres se sont allés avec des sauvages. Certains vieillards pafse a composer des généalogies afin de prouver que Toutes les Familles excepté la sien ont du sauvage... » (Rosemonde Cormier, *op. cit.*, p. 62).

⁶⁵⁴ Ainsi que le souligne l'historienne Rosemonde Cormier : « Depuis la déportation, le sud de la baie des Chaleurs, fit partie de cinq différents diocèses. De 1763 à 1829, l'évêque de Québec en eut la responsabilité. Il nomma des vicaires généraux afin de partager sa tâche, puis des vicaires apostoliques qui administrèrent les régions éloignées de Québec. En 1829, le sud de la baie passa sous juridiction de l'évêque de Charlottetown et y demeura jusqu'en 1842 alors que le Nouveau-Brunswick fut érigé en diocèse. En 1860, le Nouveau-Brunswick fut divisé en deux diocèses : celui de St-Jean au sud et celui de Chatham au nord. En 1938, le siège épiscopal situé à Chatham fut transféré à Bathurst » (Rosemonde Cormier, *op. cit.*, p. 10).

capucins de Vallée Lourdes et de Restigouche⁶⁵⁵. La presse acadienne dans sa couverture de la démarche pèlerine des Acadiens vers Sainte-Anne-du-Bocage commentera largement les efforts déployés par ces religieux pour faire du pèlerinage un événement pieux.

7.2. De la thaumaturge à la médiatrice et modèle de mère : la démarche pèlerine des Acadiens vers leur Bocage

La première mention d'un pèlerinage à Sainte-Anne-du-Bocage au sein de la presse acadienne date de l'année 1880⁶⁵⁶. C'est toutefois à partir de l'année 1886 que l'on peut être témoin d'un véritable compte rendu de la fête de sainte Anne. L'essentiel de la narrativité entourant cette fête porte sur l'esprit des lieux.

⁶⁵⁵ À propos de l'installation des Capucins à Vallée Lourdes, le père Godefroy-C. Devost notera : « Le souvenir de la présence des Capucins de Paris en Acadie hantait la mémoire des frères de Restigouche, depuis la fondation de 1894. Sans doute, ces frères parcouraient les diocèses de l'Acadie pour leur ministère, mais il leur paraissait souhaitable d'avoir un couvent. C'est ainsi que les quelques jours passés par Placide Roberge, en 1945 à l'hospice de Vallée Lourdes, près de Bathurst, ont été le point de départ des démarches de l'évêque et des Hospitalières de St-Joseph pour le retour des Capucins en Acadie » (Godefroy-C. Devost, *Les Capucins francophones du Canada*, Montréal, Ed. de l'Écho, 1993, p. 103). C'est ainsi que l'ancien foyer de vieillards deviendra le couvent et ce sont ces capucins du couvent de Vallée Lourdes (qui fait maintenant partie du diocèse de Bathurst) qui assureront la neuvaine et la célébration de la fête de sainte Anne au sanctuaire du Bocage à Caraquet à partir de 1951 remplaçant ainsi les Rédemptoristes. Une longue correspondance entre les responsables des rédemptoristes et l'évêque de Bathurst montre que le Supérieur Provincial a bien essayé de convaincre l'évêque de laisser les rédemptoristes « prendre en charge » ce qui était à l'époque une desserte de « quelques soixante familles », ce qui leur aurait permis « d'avoir un pied-à-terre » plutôt que de voyager continuellement de Québec à Caraquet, mais cela ne semble pas être dans les priorités de l'évêque du diocèse (Correspondance de l'évêque de Bathurst Camille Leblanc avec le Rév. Père Routhier CSSR, Sainte-Anne-de-Beaupré, archives du diocèse de Bathurst, 7 mars 1944). Les Rédemptoristes réussissent finalement à obtenir leur entrée en Acadie mais ce ne sera pas en tant que desservants du Bocage, mais prêtre résidant responsable d'un séminaire dans la paroisse d'Humphrey dans la ville de Moncton.

⁶⁵⁶ On peut lire en date du 5 août 1880 dans le *Moniteur acadien* un article intitulé « Pèlerinage à la bonne sainte Anne ». Cet article signé « un paroissien » nous informe qu'à « une distance d'environ deux milles de l'église paroissiale sur le bord de la baie de Caraquet et tout près d'un charmant bocage d'érables et de hêtres, se trouve une petite chapelle bâtit [sic] il y a environ quarante ans. Depuis plusieurs années une messe était célébrée le jour de la fête de sainte Anne pour les malades et les infirmes qui y assistaient et communiaient en l'honneur de cette grande sainte afin d'obtenir leur guérison : mais cette année le Revd. M. D'Amour notre digne pasteur [...] a conçu l'heureuse idée d'établir un pèlerinage en ce lieu vénéré » (dans Rosemonde Cormier, *op. cit.*, p. 40).

L'insistance du commentaire sur le charme discret du sanctuaire du Bocage se cristallise autour de son humble chapelle.

Rien n'est plus édifiant, plus saisissant, que cette humble demeure, objet de tant de vénération, entouré comme elle l'est d'une ceinture d'arbres verdoyants et dorés. Mais ces beautés qui ravissent l'âme éprise du spectacle d'une belle nature, ces ombrages délicieux, ces brises fraîches et embaumées, ne sont point ce qui fascine, ce qui attire ces foules nombreuses qui s'agglomèrent et se pressent chaque année autour du sanctuaire de Ste. Anne. Non, elles viennent chercher des consolations dans leurs peines, demander des guérisons, solliciter une protection pour leurs maris et leurs frères pêcheurs qui vaguent à l'année sur l'élément trompeur. Elles viennent demander à Ste. Anne d'apaiser par son intercession le courroux des flots et ramener à port sur les objets de leur tendre sollicitude... Les générations se succèdent mais la petite chapelle reste debout; les fils d'aujourd'hui viennent s'asseoir sur les mêmes bancs et implorer à genoux la puissante protection qu'imploreraient naguère leurs pères maintenant disparus⁶⁵⁷.

Tout se joue dans la narrativité se rapportant au sanctuaire du Bocage comme si la modestie de la chapelle ajoutait à la beauté du site. La référence à sainte Anne comme protectrice des gens de la mer n'a rien à envier à la thaumaturge. La double vocation de sainte Anne thaumaturge et protectrice des marins, voire des pêcheurs est constamment mise en relief à travers la référence à l'élément eau. Cette présence de l'eau fait d'ailleurs l'objet d'envolées poétiques de la part des commentateurs, la plupart du temps anonymes, qui s'exercent d'année en année à rendre compte de la nature sensible de la démarche pèlerine

[...] sur la mer une centaine d'embarcations, goélettes, barques, bateaux de pêche, pavoisés; et dans le lointain les eaux bleues et tranquilles de la Baie des Chaleurs, les montagnes escarpées de la Gaspésie, qui dentellent l'horizon sur la lisière du ciel. Rien ne saurait surpasser la splendeur de ce panorama.

Graduellement à l'approche du coucher du soleil, les embarcations firent voile vers leurs demeures respectives, le bocage devint désert, et je repris le chemin de Caraquet, heureux des événements auxquels j'avais eu le plaisir d'assister⁶⁵⁸.

S'il est un aspect intéressant du lien que les Acadiens semblent entretenir avec sainte Anne en cette fin du XIX^{ème} siècle, c'est bien cette filiation maritime. Les récits de naufrages qui jalonnent la presse acadienne semblent suggérer que la

⁶⁵⁷ *Courrier des Maritimes*, 5 août 1886.

⁶⁵⁸ *Ibid.*

nomination de Marie étoile de la mer en Acadie n'exerce réellement ses compétences qu'à l'intérieur de l'hymne national choisi par les membres de l'élite cléricalo-nationaliste⁶⁵⁹. Un article daté du 20 août 1900 relatant une récente tempête en mer mentionne :

Pendant que la tempête faisait son œuvre de mort, les mères et les épouses dont les biens aimés étaient exposés à la fureur des éléments se jetaient dans leur terrible angoisse au pied de la Patronne des pêcheurs, et, les mains levées au Ciel, imploraient la clémence divine⁶⁶⁰.

Ce lien entre la sainte et la mer se présente sans cesse comme une alliance qui nourrit la fibre poétique des commentateurs. Il est étonnant en effet de constater l'inspiration qui parcourt les récits se rapportant à la vocation maritime de sainte Anne en Acadie. L'utilisation de métaphores pour illustrer l'ambiguïté de l'homme devant la mer à l'intérieur des récits de tempête nous confronte à une forme journalistique pleine d'enchantement.

Le bras de Dieu s'est appesanti sur Caraquet, et c'est la mer, cette grande nourrice de tant de familles acadiennes qui a servi d'instrument aux desseins de la Providence. La veille, l'Océan endormi berçait doucement sur sa nappe immobile les bateaux de ces hardis pêcheurs; le matin, les nuages s'amoncelaient, amenant dans leur sein la pluie et le vent; puis quand le soleil se coucha de nouveau, les frêles embarcations n'étaient plus que des épaves, et les braves marins étaient devenus la proie des vagues en furie⁶⁶¹.

Cette mer à la fois nourricière et dévorante est, à n'en point douter, le territoire alloué à sainte Anne dans l'imaginaire religieux de ces Acadiens qui, à chaque année se rendent au sanctuaire du Bocage y prier leur protectrice. À l'instar de ces marins bretons que le légendaire inscrit à l'origine de l'arrivée de sainte Anne en Nouvelle-France, les Acadiens de la côte ont développé avec sainte Anne un lien si familier

⁶⁵⁹ En effet, les responsables de la démarche pèlerine sur le site du Bocage veillent à ce que les pèlerins entonne l'Ave Maris Stella en plus des chants dédiés à sainte Anne lors de la grande procession qui clôt la fête du 26 juillet.

⁶⁶⁰ *Courrier des maritimes*, 20 août 1900.

⁶⁶¹ *Ibid.*

qu'elle se confond avec la vie même de ses habitants. Le dimanche des pêcheurs qui suit la fête de sainte Anne ne manquera jamais d'être annoncé dans la presse acadienne.

Nos pêcheurs devaient avoir leur tour au pied de la Bonne Sainte Anne. Ils l'eurent dimanche le 30. Dans l'après-midi on chanta les vêpres au bocage puis la procession comme le jour de la fête se fit avec autant de piété sinon avec une aussi grande foule.

De ton bras arrête
La fureur des flots
Calme la tempête
pour nos matelots⁶⁶².

Ce chant breton dédié à sainte Anne patronne des gens de la mer appartient à l'histoire de ses origines dans le Nouveau Monde alors qu'il accompagnait les marins dans leur périple. Si on le retrouve littéralement dans le compte rendu de 1916, cela ne relève nullement du hasard puisque c'est un Breton d'origine qui encadrerait la démarche pèlerine, le Père Le Garrec, alors curé de Caraquet. D'ailleurs, parmi les différents comptes rendus, certains seront plus élogieux que d'autres, ainsi en est-il de celui de l'année 1916 à l'intérieur duquel il est question de « solennité inaccoutumée » :

Comme il avait été annoncé, la fête de la Bonne Sainte Anne fut célébrée cette année, à Caraquet avec une solennité inaccoutumée. Depuis 28 ans, jamais pareille démonstration de piété et d'amour envers la grande Sainte n'avait eu lieu sur le terrain de notre petite chapelle. Nos bons paroissiens et paroissiennes du haut de la paroisse, qui avaient consacré plus de deux semaines à la préparation de cette fête ont mérité, outre les faveurs spéciales que Ste Anne a dû ne pas leur ménager, les félicitations de tous les pèlerins pour le dévouement, l'habileté, le tact, le bon goût dont ils ont fait preuve dans la préparation de ce premier pèlerinage⁶⁶³.

Il est intéressant de noter que l'on parle de « premier » pèlerinage d'envergure depuis 28 ans. Ce breton, Le Garrec, aurait vraisemblablement réussi à redonner au

⁶⁶² *Ibid.*

⁶⁶³ *Ibid.*

culte « de la vieille mère » « l'éclat des anciens jours ». Pour les commentateurs en effet, il apparaît que ce pèlerinage se présente comme le « premier vrai » pèlerinage.

Le Rév. Père J. LeGarrec; notre estimé curé, à qui toute la paroisse est reconnaissante d'avoir donné au culte de notre vieille mère l'éclat des anciens jours, et d'avoir été l'âme du premier vrai pèlerinage à notre chapelle, s'est dit très satisfait de la manière dont les choses s'étaient passées, - résultats qui présagent si bien pour l'avenir⁶⁶⁴.

Sans doute le fait d'avoir remis à l'ordre du jour l'ancienneté du culte à sainte Anne tout en qualifiant les Acadiens à qui il s'adressait de « vrai fils de bretons » à l'intérieur de sa prédication; le Père Le Garrec aura stimulé la fibre patriotique de ces « Bretons d'Amérique ». La procession allait se faire dans la plus pure orthodoxie catholique assurée par la récitation des litanies, suivies de l'*Ave Maris Stella* et enfin du « chapelet de la Vierge ». Cette alternance des chants dédiés à sainte Anne et d'autres dédiés à la Vierge sera constamment mise en évidence par les rédacteurs des comptes rendus de la démarche pèlerine des Acadiens dans leur sanctuaire. Des formules telles : « On ne saurait trop s'étonner d'un élan de dévotion mariale à l'intérieur de la démarche pèlerine à Sainte Anne » ou encore « après avoir honoré la mère, on voulut honorer la fille » sont autant de rappels qui donnent à penser que le signataire anonyme appartient au comité organisateur de la fête, c'est-à-dire au clergé.

À deux heures et demie, vêpres suivies d'une procession pendant laquelle on portait la relique de Ste Anne. Le pieux défilé, contournant le vieux cimetière, descendit la pente douce de la falaise puis longea le rivage. Le murmure des vagues se mêlait aux psalmodies sacrées. La piété semblait s'allier à la poésie : en haut de la falaise, les arbres, vert rideau qu'agitait doucement la brise : en bas, la mer toute bleue où se baignaient en scintillant les rayons dorés du soleil. Lentement, pieusement, la foule monta la falaise, puis après un détour dans les allées ombragées du bocage, revint à la chapelle. Là, les pèlerins se pressèrent pour baiser la relique tandis que des voix exercées chantaient le « Vers son sanctuaire... » dont la foule reprenait le refrain. Puis de tous les cœurs s'éleva dans l'air pur du soir un superbe « *Ave Maris Stella* » : après avoir honoré la mère on voulait saluer la fille⁶⁶⁵.

⁶⁶⁴ *Ibid.*

⁶⁶⁵ *Ibid.*

De même, le constant rappel signifiant qu'il s'agissait bien d'un pèlerinage et non d'un pique-nique se présente en quelque sorte comme un rappel à l'ordre pour ceux d'entre les visiteurs qui auraient eu tendance à oublier l'esprit du pèlerinage.

Mais la fraîche brise saline que nous envoyait la mer, avait aiguisé l'appétit : dès la messe finie, on commença à servir le dîner. C'était un pèlerinage et non un pique-nique : cependant, outre les repas, on servit sur le terrain des rafraîchissements, presque nécessaires pendant les chaleurs d'été⁶⁶⁶.

On retrouve effectivement à plusieurs reprises différents commentaires liés au fait qu'il s'agit d'un pèlerinage et non d'un pique-nique. La présence de victuailles permettant aux pèlerins de prendre leur repas sur place pouvait suggérer à certains d'entre eux certains débordements festifs inhérents à toute activité champêtre. Ce sont là d'ailleurs autant d'aspects qui font de la démarche pèlerine une pratique religieuse possédant une bien faible légitimité au regard de l'orthodoxie.

Si c'est sainte Anne qui est au centre de la démarche pèlerine du 26 juillet, c'est au son de l'*Ave Maris Stella* que se clôt la procession de fermeture. Cette insertion de la figure de Marie au sein de la fête dédiée à sainte Anne se présente d'abord comme une conversion de type additif qui peu à peu s'immiscera de façon tangible au sein du sanctuaire. Le travail de recentrement autour de la figure de Marie s'effectuera non seulement à partir des chants mais également au sein de neuvaines qui précèdent la fête du 26 juillet. Véritable tribune d'instruction chrétienne, la prédication offerte lors des neuvaines précédant la fête de sainte Anne assurera fidèlement la complémentarité des deux cultes par une habile conversion de la thaumaturge en modèle de mère. C'est à partir d'un travail de prédication portant sur la vie privée de sainte Anne que l'on procède à un travail de domestication de la

⁶⁶⁶ *Ibid.*

figure de sainte Anne comme simple médiatrice dans son rôle de mère de Marie pour en faire un modèle pour les femmes et plus particulièrement pour les mères chrétiennes.

Caraquet, N.-B., 2 août (Spécial) – Cette année, les paroissiens de Caraquet ont eu le bonheur de donner toute la préparation voulue pour célébrer dignement la grande fête de la bonne Sainte Anne en assistant, chaque soir, à la grande neuvaine prêchée par neuf différents prédicateurs.

Tout d'abord, ce fut M. l'abbé Godbout, curé d'Atholville, qui vint nous parler avec sa parole convaincante de l'importance de donner une éducation chrétienne à l'enfant. Il cite l'exemple de Sainte Anne comme modèle des mères chrétiennes. L'abbé Lang, curé de St-Isidore, était le conférencier invité de la seconde soirée de la neuvaine. Il insista sur la nécessité de la prière. « La prière » dit-il, « est le moyen le plus efficace pour attirer sur nous les bénédictions de Dieu. » Prenant Sainte Anne comme exemple, l'abbé Lévesque, curé de Grande-Anse, démontra la beauté de cette grande vertu qu'est la charité pratiquée chrétiennement⁶⁶⁷.

Ces instructions chrétiennes seront reprises à l'intérieur des sermons prononcées lors de la fête le 26 juillet faisant ainsi de l'ensemble de la démarche pèlerine un lieu d'instruction chrétienne :

Le sermon de circonstance fut prononcé par le Supérieur Provincial des Pères Eudistes, le R.P. Tressel, qui donna une superbe instruction sur les grandes vertus de sainte Anne. Il insista surtout sur la formation religieuse que toute mère de famille doit donner à ses enfants afin d'en faire des catholiques à la foi solide et ferme⁶⁶⁸.

Ce sont là autant d'aspects de l'encadrement clérical qui assurent la légitimité de la pratique pèlerine vers sainte Anne. Enfin, la présence des hautes autorités ecclésiastiques qui vient couronner le succès de la fête de la thaumaturge sera largement commentée par les chroniqueurs qui ne manquent pas de décrire avec force et détail le caractère pompeux que prend parfois la fête.

Mais voici son Excellence M^{gr} l'évêque du diocèse qui fait son entrée solennelle. Précédé d'un nombreux clergé et d'une longue théorie d'enfants de chœur aux soutanes écarlates. Son Excellence ruisselant d'or sous les feux des ornements, de la mitre et de la crosse, bénit affectueusement sur son passage. Emus, ceux qui le voient, s'agenouillent et se signent. La messe commence au chant du « Gaudeamus » cet Introit grégorien dont le rythme exprime d'une façon si heureuse à la fois l'allégresse et la solennité⁶⁶⁹.

⁶⁶⁷ *L'Évangéline*, 3 août 1939.

⁶⁶⁸ *Ibid.*

⁶⁶⁹ *L'Évangéline*, 1 août 1940.

La pompe avec laquelle ces hautes autorités ecclésiastiques s'annoncent, contraste il va sans dire, avec l'humilité qui présidait aux autres moments de la démarche pèlerine. L'insistance sur le caractère pieux de la fête n'est plus liée à la force poétique du paysage marin, mais bien davantage à la présence de son Excellence M^{gr} l'évêque.

On récita le chapelet les bras en croix, on chanta des cantiques, on répéta des invocations à Sainte Anne : ce fut une heure de contagieuse et pieuse émotion, rendue plus émouvante encore, par la présence de Son Excellence M^{gr} l'évêque, qui avait tenu à présider le pèlerinage jusqu'au bout⁶⁷⁰.

Cette description du personnel ecclésiastique occupera parfois près du tiers de la description de l'article sur la fête de sainte Anne qui se fera dorénavant terre d'accueil de l'évêque à chaque 26 juillet. De plus, le sanctuaire du Bocage deviendra peu à peu un lieu d'accueil pour les symboles de l'Assomption. Il est toutefois intéressant de noter que les prédicateurs dans leurs exposés historiques se rapportant au culte à sainte Anne démontrent par la même occasion « que la dévotion à Sainte Anne est typiquement acadienne et qu'elle plonge ses racines aux sources même de l'histoire acadienne ». Cette acadianisation de sainte Anne fait toutefois l'objet d'un constant recentrement autour de la figure de Marie à partir de son récit de vie où sainte Anne, ce « tabernacle de Marie », est consacrée dans son modèle de mère désormais représentante des vertus familiales.

La partie morale ne fut pas moins intéressante. « Enim creavit tabernaculum Deo. » En donnant naissance à la Vierge Marie, Sainte Anne préparait un tabernacle au Seigneur. Tout enfant baptisé est aussi un tabernacle où Dieu fait sa demeure. Voilà pourquoi il importe de faire fleurir chez-nous les vertus familiales, vertus dont Sainte Anne est le parfait modèle. Ces vertus préserveront de la profanation nos petits qui sont, par le baptême, des temples du Saint-Esprit. L'Église, on le sait, fait aux prêtres une obligation sérieuse de veiller à la garde des Saintes-Espèces dans les tabernacles. Aussi ne faut-il pas s'étonner si l'Église impose aux parents l'obligation sérieuse de veiller à la garde de Dieu dans le cœur de leurs enfants⁶⁷¹.

⁶⁷⁰ *L'Évangéline*, 1^{er} août 1940.

⁶⁷¹ *L'Évangéline*, 29 juillet 1943, p. 1.

Ce sont là autant de propos qui invitent la foule à clore cette fête de sainte Anne sur l'air d'*Ave Maris Stella*, leur « céleste patronne » conjointement au chant dédié à l'aïeule du Christ.

A l'Offertoire, la foule chanta d'une seule voix l'*Ave Maris Stella*. Les échos de ces chants, partis du rivage acadien, durent plaire à Marie, la céleste patronne. Personne ne s'étonnera de cet acte de piété mariale dans une fête de Sainte Anne : la liturgie, à la messe comme au bréviaire, chante dans une commune louange les grandeurs de Sainte Anne et la gloire de Marie. À la fin de la messe, la piété populaire s'exprima de nouveau dans le chant du cantique : « Daignez Sainte Anne ... »

À trois reprises il y eut au sanctuaire une imposante procession. Ceux qui ont eu la bonne fortune d'assister à cette manifestation de foi en garderont le meilleur souvenir⁶⁷².

L'attitude pieuse et silencieuse de la foule ne sera plus liée à la douceur champêtre du Bocage mais bien à la présence de son « excellence ».

Une foule compacte de cinq à six mille personnes s'était massée devant l'Autel de Ste-Anne en plein air. Foule silencieuse, dont la piété recueillie devait attirer l'attention de son Excellence.

Le sermon fut donné par le R. P. Eugène Lefebvre, rédemptoriste, qui parla du patronage de Ste-Anne. Le prédicateur fit ressortir l'action de Sainte-Anne dans notre histoire; puis il engagea ses auditeurs à répondre généreusement à cet amour de prédilection que notre glorieuse thaumaturge a toujours manifesté envers le Canada français et catholique⁶⁷³.

D'ailleurs, bien que la présence des hautes autorités ecclésiastiques soit présentée au sein de la presse acadienne comme un élément favorisant la motivation pèlerine vers sainte Anne, tout nous porte à croire que dans les faits, c'est plutôt l'intérêt suscité par la thaumaturge qui oblige les grands ministres du sacré à se déplacer vers le sanctuaire du Bocage.

L'année 1947 consacra la thaumaturge d'une manière toute spéciale au sein de la presse qui annonce en première page une « guérison merveilleuse à la chapelle de Sainte-Anne-du-Bocage ». Différents articles rendront compte de la fête de sainte Anne sous le titre « Une infirme marche pour la première fois depuis dix ans » :

⁶⁷² *Ibid.*

⁶⁷³ *L'Évangéline*, 3 août 1944, p. 1.

STE-ANNE du Bocage, N.-B. – La fête de Saint-Anne a été, cette année encore, célébrée solennellement au Bocage de Caraquet. Une température idéale a grandement favorisé les allées et venues des dix à douze mille personnes qui ont pris part aux différentes cérémonies de la journée. On est venu à pied de dix, vingt et même quarante-deux milles pour honorer Sainte-Anne et toucher son cœur. Sainte Anne se devait de répondre à tant de confiance et d'amour. Une grande faveur accordée dans l'après-midi fut sa réponse toute puissante. Vers cinq heures et demie, Monsieur Martin Lavigne de Bathurst, qui n'avait pas marché depuis onze ans se leva soudain dans la chapelle et gagna seul l'automobile qui s'avavançait pour le ramener chez lui. Il marchait! Sainte Anne l'avait guéri! Jusqu'ici, la guérison s'est avérée complète et permanente. Gloire à la Bonne Saint-Anne⁶⁷⁴.

Cette guérison miraculeuse s'est avérée être une promotion sans précédent pour Sainte-Anne-du-Bocage dont le petit sanctuaire devait accueillir l'année suivante « plus de 20,000 personnes »⁶⁷⁵. C'est à tout le moins ce qu'annonce la presse en gros titre le 29 juillet 1948. Le sanctuaire du Bocage n'avait jamais connu une foule aussi nombreuse depuis ses débuts. Bien que l'on ne rapporte pas de chiffres précis pour chaque pèlerinage, les commentateurs de la démarche pèlerine n'avaient jamais rapporté plus de 10 000 personnes, et le plus souvent 6 000 personnes. La guérison miraculeuse de ce M. Lavigne de Bathurst devait révéler la fécondité de la figure de la thaumaturge du Bocage qualifiée pour l'occasion de « Patronne céleste » au sein de la presse acadienne qui rappelle alors le travail d'encadrement clérical des pères Rédemptoristes au sein du « petit sanctuaire ».

Le beau succès de la fête est attribuable presque en entier aux Pères organisateurs. Rien n'avait été laissé au hasard. Pour accommoder la foule, des cantines servaient des rafraîchissements sur le terrain et un très grand nombre de repas furent également servis à ceux qui venaient d'un peu loin. Chaque année, la fête de Sainte Anne est célébrée avec éclat dans le coquet village sur la Baie des Chaleurs et on y conduit chaque année des malades qui ont confiance dans la Patronne céleste de Ste-Anne du Bocage⁶⁷⁶.

Les pères Rédemptoristes auront effectivement contribué à promouvoir le sanctuaire du Bocage de manière tout à fait particulière; leur expertise dans l'organisation des pèlerinages à la sainte de Beupré se donne à voir dans

⁶⁷⁴ *L'Évangéline*, 31 juillet 1947, p. 1.

⁶⁷⁵ *L'Évangéline*, 29 juillet 1948, p. 1.

⁶⁷⁶ *Ibid.*

l'organisation des neuvaines précédant la fête de sainte Anne tout autant que dans la virtuosité avec laquelle ils ont su répondre aux besoins des masses pèlerines. D'ailleurs la majorité des comptes rendus de la démarche pèlerine au Bocage, qui paraissent dans la presse acadienne entre 1920 et 1951, se retrouvent au sein des *Annales de la Bonne Sainte Anne*; ce qui laisse croire de toute évidence que ces comptes rendus étaient l'œuvre de l'un d'entre eux. L'insistance sur l'humilité du sanctuaire du Bocage sera en quelque sorte la marque de commerce que l'on retrouve tant dans les comptes rendus des *Annales* que dans les présentations du sanctuaire du Bocage au sein de la presse acadienne.

Sainte-Anne-du-Bocage : petit coin de terre imprégné de poésie, de paix et de piété. C'est le berceau de la vie française sur la Baie des Chaleurs. Sainte Anne y possède un sanctuaire, une demeure, depuis près de 200 ans. Sa petite chapelle se dresse toute blanche et très simple à côté d'une masse imposante de verdure, tout près de la côte qui nous ouvre sur la mer un horizon incomparable. A deux pas de la chapelle, dans le vieux cimetière, dorment les pionniers, les défricheurs de ces lieux héroïques rescapés du grand Naufrage acadien. Sainte-Anne du Bocage; il fait bon, en ces lieux, de revivre le passé et de verser sa prière dans le cœur de Dieu. C'est pourquoi l'on aime à y venir...et à y revenir. L'on y vient, parce que Sainte Anne répond généreusement aux prières de ses enfants. On y vient goûter le charme de ce décor et reposer son âme dans la prière⁶⁷⁷.

Poésie, piété, humilité; tels seront les principaux qualificatifs qui dépeignent le charme de Sainte-Anne-du-Bocage, ce lieu de mémoire d'un double événement panique : les naufrages des pêcheurs et la déportation des Acadiens. Tout se joue dans la narrativité des commentateurs de ce site, comme si la verdure et la présence de la mer qui ouvre sur l'horizon venaient exorciser en quelque sorte ces vieux souvenirs, en incitant à la prière. Le lieu Bocage possède à n'en point douter une vocation essentiellement religieuse au sein de la narrativité entourant la démarche

⁶⁷⁷ « Sainte-Anne du Bocage de Caraquet », *L'Évangéline*, 14 juillet 1949.

pèlerine. Cette référence à la poésie des lieux aura surtout été l'œuvre du père Bérubé dont nous avons consulté les « réminiscences » au sein des archives des pères Rédemptoristes à Beupré. Le père Bérubé devait envoyer au journal sa propre description de la fête à venir :

Tous les jours, de nombreux visiteurs s'arrêtent au Bocage pour jouir de son décor splendide et surtout pour se reposer un peu dans le calme et la piété de la petite chapelle... Et c'est ainsi que le nombre des amis de sainte Anne et de son petit sanctuaire s'accroît d'une année à l'autre : chacun le constate et s'en réjouit⁶⁷⁸.

On pouvait également reconnaître le style du père Bérubé dans l'en-tête de cet article annonçant la fête prochaine de Sainte Anne.

CARAQUET, N.-B. – Il règne actuellement, au sanctuaire du Bocage, une grande et fervente activité. Avec entrain, on prépare la fête de sainte Anne qui, cette année, tombe mercredi prochain, le 26. Les travaux d'embellissement alternent, en quelque sorte, avec les cérémonies de la neuvaine. On n'épargne rien pour donner au Bocage, déjà si imprégné de poésie et de paix, une atmosphère de prière et de recueillement⁶⁷⁹.

Ces travaux d'embellissement seront d'ailleurs commentés par un autre père rédemptoriste dont nous avons exploré les dernières réminiscences dans les archives de Sainte-Anne-de-Beupré, il s'agit d'un collègue du Père Bérubé qui a travaillé avec ce dernier au réaménagement du sanctuaire de Sainte-Anne-du-Bocage autant qu'à l'organisation des neuvaines précédant la fête de sainte Anne. Il s'agit du père Ferdinand Bourret qui écrit :

À Ste Anne du Bocage je fis sur un talus, le long du chemin du roi, une grosse inscription en lettres faites de cailloux et faisait connaître qu'il y avait là un pèlerinage de la bonne sainte Anne. Le père Bérubé lui fit des allées et érigea une statue de Ste Anne, je fis un chemin de croix avec des croix que Didas avait faites pour le cimetière, On fit plus tard l'acquisition d'un chemin en pierre. Le chemin de croix fut pour moi une vraie dévotion de pèlerinage. Il avait des foules le jour de la fête pour faire le chemin de la croix, que je prêchais⁶⁸⁰.

⁶⁷⁸ Georges Bérubé, *Réminiscences*, textes non paginés conservés aux archives provinciales de Sainte-Anne-de-Beupré.

⁶⁷⁹ *L'Évangéline*, 20 juillet 1950.

⁶⁸⁰ Ferdinand Bourret, *Réminiscences*, dans Ferdinand Bourret (1895-1968), Archives Provinciales de Sainte-Anne-de-Beupré; le texte non paginé fut écrit à la fin de sa vie.

Par ailleurs, le père Bourret suggère que les gens de la côte venaient davantage en touristes qu'en pèlerins avant l'arrivée des Rédemptoristes au Bocage :

J'ai laissé bien des traces de mon passage au Bocage. J'ai installé dans des niches les grosses statues du Sacré cœur, de la Sainte Vierge et encore d'autres pour faire prier durant le pèlerinage, pour occuper les pèlerins, qui autrefois venaient là pour une messe à Ste. Anne et qui avant notre ministère passaient la journée en touristes et se baignaient sur la belle grève pour passer le temps⁶⁸¹.

On ne saurait retenir cette suggestion du rédemptoriste Bourret puisqu'il donne une description du sanctuaire et de ses dépendances qui existaient bien avant le début de leur apostolat. Ce sont là, toutefois, autant d'indices venant confirmer la tradition d'une démarche pèlerine à sainte Anne qui, bien que ne prenant pas la forme actuelle, possédait tout de même des éléments favorisant la piété. Certes, le père Bourret affirme avoir appris aux curés à faire des pèlerinages à l'extérieur de l'église, cependant il apparaît qu'il s'agissait plutôt là d'une « nouvelle forme d'organisation » proposée.

J'ai appris aux curés à faire des pèlerinages à l'extérieur de l'église. On portait la statue sur un brancard, on faisait porter sur un autre brancard décoré la relique de Ste Anne, la bannière Ste Anne était aussi à l'honneur. la procession aux flambeaux devint coutumière. Elle attirait les gens et laissait un beau souvenir. A Ste Anne du bocage, nous avons fait le relevé des miraculés. Il y en avait plusieurs à Ste Anne du Bocage il y avait une belle niche en pierre de sable à mi-côte, on y avait accès par deux escaliers de 33 marches, cette eau était devenue miraculeuse. On emportait chez soi. Les pèlerins descendaient un des escaliers à genoux en priant à chaque marche⁶⁸².

Un témoignage anonyme paru dans la presse acadienne en 1919 décrivait déjà cette source miraculeuse surmontée d'une grotte qu'abritait une statue de sainte Anne.

Il y a quelques années, au milieu de la falaise, vis-à-vis de la chapelle, a jailli une source : les prières de l'église l'ont sanctifiée et depuis cette eau merveilleuse aurait opéré quelques guérisons. Au-dessus de cette source se dresse une grotte qui abrite une belle statue de Sainte Anne. A ses pieds l'eau de la source coule fraîche et abondante : les pèlerins fatigués du chemin viennent s'y désaltérer Symbole de grâce, que la Bonne Sainte Anne du Bocage prodigue si généreusement aux âmes

⁶⁸¹ Ferdinand Bourret, *op. cit.*

⁶⁸² *Ibid.*

fatiguées des peines et des misères de la vie. Ce nouveau sanctuaire de Sainte-Anne-du-Bocage est bien l'un de ces séjours bénis, où la terre semble plus près du ciel, les coeurs plus près de Dieu.
Un témoin⁶⁸³.

Certes, l'expertise des Rédemptoristes en matière de pèlerinage aura donné un souffle tout à fait particulier au sanctuaire du Bocage surtout avec l'accueil de malades, « couchés sur leur grabat », qui sera présenté comme une nouveauté à partir de 1949 avec ce rituel de la bénédiction des malades qui venait confirmer pour ainsi dire, la compétence de sainte Anne comme grande thaumaturge.

Quel spectacle édifiant de voir défiler cette immense procession qui fut suivie de la bénédiction des malades. Pour la première fois, en effet, plusieurs malades couchés sur leur grabat, et dans des chaises roulantes, installés à proximité de l'autel, sous la surveillance empressée de gardes-malades, ont pu suivre toutes les cérémonies. Une foule continuelle défilait devant la source miraculeuse afin de pouvoir y puiser de l'eau et en emporter chez-eux⁶⁸⁴.

Il est d'ailleurs intéressant de noter qu'en 1950, dernière année de la présence rédemptoriste sur le site du Bocage, on peut lire au sein de la presse acadienne cet éloge de Sainte-Anne-du-Bocage :

Il n'y a à peu près personne aujourd'hui, parmi les catholiques du Nouveau-Brunswick, qui ne connaisse, au moins par oui-dire, Sainte-Anne-du-Bocage. Depuis près de 35 ans, le pèlerinage y est organisé. Il a pu, sans doute, connaître depuis lors quelques baisses, mais chacun reconnaît qu'il est aujourd'hui entré dans une ère de croissante prospérité. Les plus hautes autorités religieuses du diocèse lui ont accordé une reconnaissance officielle. La présence, chaque année, à la fête, de Mgr l'Evêque et d'un nombreux clergé constitue un témoignage et un exemple que les fidèles n'oublient pas⁶⁸⁵.

Les pères Rédemptoristes qui auraient bien aimé rester au Bocage de façon permanente ont finalement été remplacés par les Capucins à partir de l'année 1951. D'ailleurs, c'est à partir de cette même année qu'une neuvaine à sainte Anne sera diffusée en provenance de Restigouche, lieu de résidence permanente des Capucins qui oeuvrent auprès des Micmacs depuis l'époque de l'Acadie coloniale. Cette

⁶⁸³ *L'Évangéline*, 11 août 1919.

⁶⁸⁴ *L'Évangéline*, 30 juillet 1949, p. 6.

⁶⁸⁵ *L'Évangéline*, 12 août 1950.

neuvaine en provenance de Restigouche, désormais qualifié de sanctuaire régional à sainte Anne, sera annoncée au sein de la presse acadienne, qui publiera d'ailleurs une photo du père prédicateur avec une description des thèmes à l'ordre du jour, pour les neuf jours précédant la fête de sainte Anne⁶⁸⁶. Ainsi, dès 1951, on peut lire cette promotion de la neuvaine accompagnée d'un bref historique de l'ancienneté du culte à sainte Anne en Acadie alors que la mission acadienne de Restigouche faisait encore partie du vaste territoire de l'Acadie coloniale :

Pour la première fois cette année, la Grande Neuvaine à la Bonne Ste-Anne est irradiée pour l'est du pays, du Sanctuaire régional Sainte Anne de Restigouche, Gaspésie. Ce Sanctuaire trois fois séculaire, où chaque année des milliers de pèlerins viennent y ranimer leur ferveur, est sous la direction des révérends Pères Capucins; venus il y a trois siècles en Acadie, ils y ont été rappelés il y a une soixantaine d'années pour prendre la charge de la Mission indienne de Restigouche, dont l'Église est en même temps Sanctuaire à Sainte Anne. Chaque fois, si vous suivez la neuvaine du 17 au 26 juillet, vous entendrez un résumé de l'histoire de cette mission, présenté avant les méditations de la neuvaine. Cette neuvaine passe sur les ondes tous les soirs à 7 heures. Sous le distingué patronnage de S. E. Mgr Albini LeBlanc, elle est prêchée par le R. P. Jean-Joseph, Capucin, Missionnaire à Ste Anne de Restigouche⁶⁸⁷.

La description du plan de la neuvaine rend compte à la fois de l'ancienneté du culte à sainte Anne, de son rôle de thaumaturge, de son modèle d'épouse, de mère et d'éducatrice de la foi; bref, la figure de sainte Anne qui est présentée en est une de mère exemplaire servant de véritable modèle éthique lié à la pastorale familiale.

Voici le plan de cette neuvaine :

- 1- De Ste Anne d'Auray à Ste Anne de Restigouche.
- 2- Ste Anne et la tradition Franciscaine.
- 3- Ste Anne modèle d'Épouse.
- 4- Ste Anne Mère miraculeuse.
- 5- Ste Anne Éducatrice en 1951.

⁶⁸⁶ La neuvaine précédant le jour de la fête de sainte Anne est présentée comme faisant partie intégrante de la fête du 26 juillet, qui se présente, elle, comme l'apothéose d'une démarche pieuse qui s'étend sur dix jours : « Amis de la Gaspésie, du Nouveau-Brunswick, et de la Vallée de Matapédia, Sainte Anne vous attend durant sa neuvaine et encore le jour de son triomphe, le 26 juillet » (*L'Évangéline*, 18 juillet 1951).

⁶⁸⁷ *Ibid.*

- 6- Ste Anne et la Charité.
 - 7- Ste Anne et les Langues de vipères.
 - 8- Ste Anne et la vocation de son enfant.
 - 9- Ste Anne nous apprend à prier.
- Fête : Ste Anne Messagère de Paix.

Cette diffusion de la neuvaine permettait aux Acadiens qui ne pouvaient pas se déplacer à tous les jours vers le Bocage de bénéficier de l'enseignement pastoral lié à l'encadrement de la fête de sainte Anne. La prise en charge de l'encadrement par les Capucins semble avoir été un véritable succès dès ses tous débuts puisque la presse annonce que plus de « 20, 000 pèlerins » viennent y prier la thaumaturge⁶⁸⁸. C'est également la piété du lieu Bocage qui fera l'objet d'éloge au sein de la presse qui annonce dès cette année 1951 :

Sainte-Anne-du-Bocage, lieu de Prière

Les Acadiens sont un peuple qui prie. Après avoir suivi les exercices de la neuvaine à la Bonne Sainte Anne dans le petit sanctuaire du Bocage, c'est l'impression la plus forte que je conserve [...] Oui, le sanctuaire de Ste-Anne-du-Bocage est vraiment un sanctuaire de prière. La Bonne Ste-Anne doit s'y sentir chez elle. Aussi a-t-elle répandu ses faveurs avec profusion. Il est sans doute trop tôt pour qualifier de miracles certaines faveurs matérielles qu'affirment avoir reçues quelques pèlerins. Mais il suffit d'avoir vu prier la foule, d'avoir entendu les réflexions des fidèles pour croire que l'Acadie est encore un peuple qui prie un peuple que la Bonne Ste-Anne aime d'un amour particulier et qu'elle protégera toujours avec une sollicitude toute maternelle.

Un pèlerin d'Ottawa⁶⁸⁹.

Cette insistance sur la nature pieuse des Acadiens et du Bocage sera constamment remise à l'ordre du jour dans les comptes rendus de la fête de sainte Anne au Bocage; elle constituera incontestablement l'idée maîtresse autour de laquelle s'articule le lien que les Acadiens entretiennent avec l'aïeule du Christ. Cette piété sera d'ailleurs liée

⁶⁸⁸ On annonce effectivement le chiffre de 20 000 pèlerins en gros titre dans la presse locale au date du 27 juillet 1953 : « En l'honneur de la fête de sainte Anne – Plus de 20,000 pèlerins. [...] La fête de sainte Anne a revêtu un éclat sans précédent, hier, au sanctuaire de Ste-Anne-du-Bocage, alors que plus de 20,000 pèlerins sont venus prier la grande thaumaturge. Après neuf jours de prières suivies matin et soir avec dévotion par un grand nombre de fidèles, les fêtes en l'honneur de sainte Anne ont atteint leur sommet de splendeur hier. Elles se termineront mardi par le grand pèlerinage à pied, des gens de Caraquet » (*L'Évangéline*, 27 juillet 1953, p. 2).

⁶⁸⁹ *L'Évangéline*, 13 août 1951, p. 3.

avec l'ancienneté du culte à sainte Anne auprès des Acadiens qui partagent avec leurs voisins micmacs un territoire qui fut le premier lieu d'élection du patronage de sainte Anne dans le Nouveau Monde :

La neuvaine à Sainte-Anne-du-Bocage

Depuis bientôt 200 ans, la Bonne Sainte Anne déverse avec abondance ses maternelles faveurs sur notre chère région. Aussi, tous les ans voient accourir des milliers de pieux pèlerins vers son Sanctuaire à Sainte-Anne-du-Bocage. Qui, pour lui dire sa reconnaissance; qui, pour implorer ses faveurs; qui, pour demander un miracle. Tous les ans aussi les dévots pèlerins sont gratifiés de faveurs signalées⁶⁹⁰.

De sainte marginale qu'elle était dans le discours de certaines élites cléricalo-nationalistes lors des premières conventions nationales qui se sont déroulées dans le Sud-est du Nouveau-Brunswick, sainte Anne gagne en légitimité dans son sanctuaire situé le long de la côte acadienne. Si l'alliance entre Acadiens et Amérindiens a été marginalisée par l'identification de sainte Anne à ceux qu'on appelait les « sauvages », l'alliance entre Sainte-Anne-de-Restigouche et Sainte-Anne-du-Bocage allait désormais se concrétiser à travers la neuvaine de sainte Anne qui, à partir de 1950, sera diffusée en direct de Sainte-Anne-de-Restigouche.

L'identification de sainte Anne à une figure religieuse marginale auprès des Acadiens demande dès lors à être réévaluée à travers cet accueil spectaculaire que les Acadiens semblent avoir réservé à sainte Anne depuis deux cents ans :

Le Sanctuaire de la bonne Ste Anne à Caraquet, consacré par deux siècles d'histoire, se prépare, encore cette année, à recevoir une foule nombreuse de pèlerins. Son humble et ancienne chapelle, ses majestueux hêtres, ses sapins couverts de mousse, sont des preuves bien évidentes que les œuvres de Dieu ne sont pas comme celles de l'homme.

Ici, à Ste Anne du Bocage, il nous semble que Dieu a imprimé son propre cachet sur l'effort surhumain que firent nos pères afin de sauver et maintenir le règne du Christ en terre acadienne.

Terrain béni du Bocage de Ste-Anne, tu fus pendant des années toi aussi abandonné à ton sort – petite chapelle vieille autant que vénérable, tu vis autrefois des jours bien sombres, mais aujourd'hui,

⁶⁹⁰ *L'Évangéline*, 15 juillet 1952, p. 6.

on fête joyeusement ton triomphe; tu es redevenue un joyau et le pieux murmure des Ave Maria, tout comme un doux et céleste refrain, continuera de monter vers la croix de ton humble clocher jusqu'à l'Éthéréal au-delà.

« Comme ont fait nos pères
Aimons-la toujours. »
J.-Médard Léger⁶⁹¹

Certes ce « terrain béni » du Bocage deviendra peu à peu une terre d'accueil du patriotisme acadien. Il est intéressant de noter, en effet, que ce sanctuaire connaîtra de nombreuses reconnaissances historiques à partir des années 1950, alors qu'il sera déclaré officiellement site historique. De plus, les années 1950 correspondent en Acadie, comme ailleurs dans l'Église, à un souffle de marée mariale sans précédent. Le site du Bocage se fera d'autant plus accueillant pour Marie de l'Assomption qui s'imposera physiquement au sein du sanctuaire dédié à sainte Anne. Les divers monuments qui seront érigés en l'honneur de Marie de l'Assomption se présentent en quelque sorte, comme des ajouts ayant pour fonction de faire du culte à sainte Anne une dévotion complémentaire à celle de Marie, la patronne et protectrice du peuple acadien. Ainsi, dès 1952 on assiste à la consécration d'un monument de pierre érigé en l'honneur de Notre Dame de l'Assomption. En 1954, un autre monument viendra célébrer l'année mariale; il s'agit du monument dit des « 5 mystères du Rosaire » pour honorer Marie, patronne des Acadiens. Enfin, l'année 1955 qui marquait le bicentenaire de la déportation aura été un moment des plus importants dans l'histoire du sanctuaire de Sainte-Anne-du-Bocage qui devient « officiellement site historique ». C'est d'ailleurs dans le cadre des activités entourant cette consécration du Bocage que le comité national des sites historiques a

⁶⁹¹ *L'Évangéline*, 24 juillet 1956, p. 4.

procédé à l'érection d'un monument pour honorer Alexis Landry et les pionniers de l'Acadie. Plus que jamais, le sanctuaire du Bocage fut un lieu de consécration de l'Acadie comme pays de pêche et de religion.

La procession de bateaux décorés partit du quai de Bas-Caraquet et accosta au quai de Caraquet où il y eut un concert musical avec chants acadiens pendant que les navires faisaient le trajet. Après les mots de bienvenue du président de la chambre de Commerce et de M. le curé Camille Albert, S. E. Mgr Camille LeBlanc procéda à la bénédiction de la flotte. Il y avait plus de 50 chalutiers, tous bien décorés. La cérémonie se déroula par une température idéale sur une baie très calme. Un comité de juges, se composant de MM. Jean-Paul Chiasson, Gilbert Finn, l'abbé Arthur Gallien et l'abbé Léon Gagnon, décerna les prix comme suit pour les bateaux les mieux décorés...⁶⁹²

Il est intéressant de noter que le premier prix a été attribué à un propriétaire de chalutier « qui avait dressé un autel à la Sainte Vierge sur son chalutier, tout décoré aux couleurs acadiennes »⁶⁹³. Parmi les orateurs invités à prononcer un discours lors de cette grande fête, on souligne la présence de personnages politiques tels le président du Conseil de la vie française en Amérique et de la Société nationale l'Assomption, le ministre de l'Industrie et du développement, certains députés et les organisateurs de la fête. Enfin, on souligne la présence de l'évêque qui « exhorta ses fidèles à la gratitude envers la Providence et à l'imitation des vertus des ancêtres ».

Son allocution fut suivie d'une cérémonie impressionnante : le lancement d'une couronne de fleurs en souvenir des pêcheurs disparus en mer. Ce geste fut posé par Mme Edgar Haché, de Shippagan, dont le mari fut victime des flots. Plus tard dans la journée, Mgr Leblanc déposait une couronne de fleurs sur la tombe d'Alexis Landry, pionnier dont la mémoire est en bénédiction⁶⁹⁴.

Cette cérémonie, note le commentateur de la presse, prenait la forme d'une procession historique :

Chaque groupe portant de grandes pancartes pour rappeler les dates suivantes : 1604, fondation de l'Acadie; 1713, traité d'Utrecht, arrivée des religieuses de la Congrégation Notre-Dame; 1755 déportation des Acadiens; 1756, arrivés d'Alexis Landry à Caraquet; 1847, naissance de Mgr Richard; 1875, émeute de Caraquet au sujet des écoles; 1881, fondation de la Société nationale l'Assomption; 1884, adoption du drapeau acadien; 1887, fondation de l'ÉVANGÉLINE; 1899,

⁶⁹² *L'Évangéline*, « Sainte-Anne-du-Bocage devient officiellement site historique », 4 juillet 1955, p. 2.

⁶⁹³ *Ibid.*

⁶⁹⁴ *Ibid.*

fondation du collège de Caraquet; 1903, fondation de la Société mutuelle l'Assomption; 1912, nomination du premier évêque acadien; 1935, fondation des Caisses populaires; 1950, proclamation du dogme de l'Assomption. Le dernier tableau évoquait l'adoption de l'Ave Maris Stella comme chant national et toute la foule l'entonnait dans un ciel...⁶⁹⁵.

Le Bocage était devenu pour une journée, un véritable lieu d'actualisation du nationalisme acadien; sainte Anne s'est faite terre d'accueil non seulement pour sa fille, Marie de l'Assomption mais également pour son grand promoteur M^{gr} Richard, ce père de l'Acadie qui aura côtoyé pendant cette journée l'ancêtre Alexis Landry certes, mais surtout cette première ancêtre venue de Bretagne, sainte Anne, la patronne des pêcheurs.

On voyait des représentantes de communautés religieuses mêlant leurs pieuses coiffes aux coiffes bretonnes, celles que portaient les mamans d'autrefois⁶⁹⁶.

Cette cérémonie aura sans doute été la première fête de nature plus « profane » qu'aura connue le sanctuaire de Sainte-Anne-du-Bocage dans toute son histoire. Désormais terre d'accueil du nationalisme acadien et de ses symboles mariaux, le sanctuaire du Bocage multipliera peu à peu ses activités patriotiques. Ainsi, en 1956, c'est la chambre de commerce locale qui organise le dévoilement du monument de pierre et de bronze érigé à la mémoire du pionnier Alexis Landry.

A l'occasion de cette manifestation patriotique, la Société nationale l'Assomption commémore le 75^e anniversaire de sa première convention, tenue à Memramcook les 20 et 21 juillet 1881⁶⁹⁷.

La presse locale rend compte de l'hommage rendu à Alexis Landry qualifié de « père des Acadiens qui sont restés sur ce sol béni et aimé ».

C'est en franchissant, dimanche, l'imposante entrée au Bocage que tout Acadien pourra vivre des moments mémorables en se rappelant le passé, en prenant de patriotiques résolutions pour le présent et en se réjouissant d'avance des splendeurs de l'avenir acadien⁶⁹⁸.

⁶⁹⁵ *Ibid.*

⁶⁹⁶ *Ibid.*

⁶⁹⁷ *L'Évangéline*, 22 juillet 1956.

⁶⁹⁸ *Ibid.*

Alexis Landry se présente dès lors comme le père des Acadiens, voire le grand-père précédant ainsi l'entrée en scène de M^{gr} Richard promu au rang de père de l'Acadie à partir des années 1880. Le corps d'Alexis Landry, qui repose dans le cimetière de Sainte-Anne-du-Bocage fait de cet endroit un véritable lieu de mémoire historique des Acadiens de la côte qui le reconnaissent comme l'ancêtre de la place, contrairement à Marcel-François Richard, dont le lieu de mémoire est lié à la construction du nationalisme dans le sud du Nouveau-Brunswick. On pourrait presque parler de deux lieux de mémoire qui font référence à deux réalités différentes, celle des origines dont témoigne le corps de l'ancêtre, et celle de la renaissance symbolisée par le corps du héros de l'Acadie contemporaine⁶⁹⁹.

Lieu de manifestation patriotique lors de certaines occasions, le sanctuaire de Sainte-Anne-du-Bocage est d'abord et avant tout un sanctuaire dont la vocation religieuse est incontestable. La double vocation de thaumaturge et de protectrice des hommes de la mer fait de Sainte-Anne-du-Bocage un lieu de recours que ses fidèles convoient pour obtenir des faveurs et laisser libre cours à leur piété religieuse. Sainte-Anne-du-Bocage demeure un site essentiellement religieux; on y retrouve les « dépendances » que la plupart des grands sanctuaire abritent : statue de la Sainte, source miraculeuse, *scala santa* (saint escalier) et chemin de croix. Ce sont là autant de repères religieux qui invitent le pèlerin à entrer en contact direct avec le sacré. Comme la majorité des sanctuaires dédiés à sainte Anne, celui du Bocage longe un courant d'eau et possède une fontaine d'où jaillit une eau miraculeuse dont les pèlerins se font une provision pour l'année. Véritable objet transitionnel entre sainte

⁶⁹⁹ Ces deux lieux de mémoire correspondent d'ailleurs à deux Acadies qui s'opposent cosmiquement, celle du Nord, d'appartenance française, et celle du Sud-est qui baigne dans une marée anglophone qui s'impose comme une menace à la survie de la culture française.

Anne et ses fidèles, cette eau fera souvent l'objet d'une demande d'un parent ou ami qui ne peut pas assister à la fête. La *scala santa* permet au pèlerin d'inscrire patiemment dans sa chair cette étape ultime de participation corporelle à son salut puisqu'il est dans l'usage de les monter à genoux. Rituel laborieux, cette montée pénible du saint escalier inscrit ce moment de la démarche pèlerine dans une logique pénitentielle qui appartient à l'histoire de ses origines⁷⁰⁰. Enfin, le chemin de croix devient participation physique à la passion du Christ et remémoration des événements fondateurs du christianisme. Ce sont là, en effet, autant d'aspects de la démarche pèlerine vers sainte Anne qui sont de nature à être encouragés par les autorités religieuses, dans la mesure où cela favorise une certaine forme de christocentrisme, bien que sainte Anne s'y présente comme étant la protectrice des lieux.

S'il nous est théoriquement impossible de suivre les Acadiens dans leur démarche pèlerine de Beupré au-delà des années 1960, puisque l'utilisation répandue de l'automobile marque, pour ainsi dire, la fin des pèlerinages organisés par voie ferroviaire, il en est bien autrement de la démarche pèlerine des Acadiens vers la côte du Bocage, qui fait la manchette encore aujourd'hui au sein de la presse acadienne autour du 26 juillet. Celle-ci nous offre, en effet, à chaque année, un

⁷⁰⁰ L'origine des pèlerinages comme pénitence se retrouve clairement dans les « pénitentiels » (c'est-à-dire les livres de pénitences) qui se sont multipliés aux VII^e et VIII^e siècle, bien que les plus anciens datent du milieu du VI^e siècle. Aux XIV^e et XV^e siècle, le pèlerinage en tant que pénitence religieuse fut peu à peu éclipsé par la flagellation, beaucoup plus spectaculaire et dont la vague se heurta à une certaine opposition à partir du XVIII^e siècle. Pierre-André Sigal souligne que les pèlerinages constituaient ces peines prononcées par les tribunaux civils à la demande des tribunaux ecclésiastiques. Les délits punis par les pèlerinages, dit-il, étaient de deux ordres : évidemment, d'ordre religieux (sorcellerie, hérésie, blasphème, non respect du carême, etc). et ensuite, contre la chose publique (atteintes aux droits du seigneur, atteintes à la paix publique et mauvais traitement des officiers seigneuriaux) enfin, on recourait aux pèlerinages pour se débarrasser des gens oisifs, fort mal vus dans les villes des Pays-bas. Le départ était indiqué à une date fixe, deux fois par an, le 1^{er} mars et le 1^{er} septembre; ce départ était appelé *moutte* (du mot latin *motus*) et la règle pour tous ces oisifs était de ne coucher qu'une seule nuit au même endroit pour les inciter à continuer leur démarche pèlerine (Pierre-André Sigal, *Les marcheurs de Dieu*, Paris, Armand-Collin, 1974, p. 17-24).

compte rendu de cette démarche pèlerine que plusieurs Acadiens de la côte effectuent pour aller à la rencontre de l'aïeule du Christ. Encore faut-il ajouter que lorsque l'on parle des Acadiens de la côte, nous nous référons à un vaste territoire qui s'étend sur plusieurs kilomètres de distance que certains pèlerins choisissent de parcourir à pied faisant ainsi de leur pérégrination vers sainte Anne, sinon un acte de pénitence à la manière de ces pèlerins du Moyen Âge, à tout le moins une démarche pieuse qui leur permet de rompre avec le quotidien, voire le profane. La presse acadienne parle de ces pèlerins comme des « dévots » de sainte Anne qui viennent célébrer avec les habitants de Caraquet « la grande thaumaturge ». Ainsi, on mentionnera parfois la distance de 40 milles parcourue par ces « marcheurs » qui « refusaient les chances de venir en auto ». La présence d'enfants et de vieillards parmi ces groupes ne manquera pas d'être soulignée d'autant que ces pèlerins devaient partir sinon la nuit, à tout le moins très tôt le matin n'ayant pour support que la récitation de « dizaine de chapelets à toutes les heures ».

De partout, on a manifesté une grande confiance en Ste-Anne et les pèlerinages à pieds des fidèles de Shippagan et des autres paroisses environnantes le prouvent. On a même vu un vieillard âgé de 85 ans faire cinq milles et demi à pied pour assister à la messe de sept heures le jour de la fête⁷⁰¹.

Le 27 juillet 1984, la presse acadienne consacre d'ailleurs plusieurs pages à un événement tragique lié à ces pérégrinations. On peut lire en page titre du quotidien l'Acadie Nouvelle, « En route vers Ste-Anne-du-Bocage, 4 pèlerins perdent la vie à Paquetville »⁷⁰². Le quotidien rapporte que quatre pèlerins qui marchaient vers Sainte-Anne-du-Bocage ont été heurtés par un automobiliste vers 2 heures quinze le matin.

⁷⁰¹ *L'Évangéline*, 29 juillet 1963, p. 5.

⁷⁰² *L'Acadie Nouvelle*, 27 juillet 1984, p. 1.

Le groupe de piétons se dirigeait vers Ste-Anne-du-Bocage pour assister tôt hier matin au pèlerinage de la Fête de la sainte Anne. Comme on attendait énormément de personnes à cette grande manifestation religieuse, ce groupe de personnes, comme bien d'autres d'ailleurs, a décidé de partir en plein milieu de la nuit étant donné que le trajet Paquetville--Ste-Anne-du-Bocage devait se faire à pied. Le fait de marcher pour y assister est en quelque sorte une coutume pour les habitués de cet événement annuel⁷⁰³.

La même journée, en page couverture, la presse annonçait que plus de 15 000 personnes ont assisté aux célébrations de la fête de sainte Anne et que « la neuvaine au Sanctuaire de Ste-Anne-du-Bocage a connu un succès sans précédent... »⁷⁰⁴. C'est dire que la popularité de la fête de sainte Anne en Acadie aura survécu à la promotion sans précédent de la figure de Marie de l'Assomption. Certes, cette survivance aura fait l'objet d'une véritable récupération doctrinale de la part des responsables de l'encadrement cléricale de la démarche pèlerine vers sainte Anne, cependant, tout ce processus de recentrement autour de la figure de Marie pour faire des cultes à sainte Anne et celui de Marie deux cultes complémentaires ne semble pas avoir eu raison de l'engouement des pèlerins pour la thaumaturge. D'ailleurs, bien que sainte Anne soit désormais au cœur de ce processus de recentrement autour de la figure de Marie à travers la promotion de son rôle de mère, on ne manque jamais d'honorer la thaumaturge tant à l'intérieur des neuvaines précédant la fête qu'à la fête même de cette aïeule désormais vieillie et fragilisée par ses promoteurs. En effet, lorsque sainte Anne servira de modèle éthique, elle perdra pour ainsi dire toute sa puissance charismatique, dans la mesure où ce modèle de mère qui sera offert aux mères chrétiennes sera indissociable du modèle d'épouse dont la principale vertu

⁷⁰³ *L'Acadie nouvelle*, 27 juillet 1984, p. 3.

⁷⁰⁴ *L'Acadie Nouvelle*, 27 juillet 1984, p. 1.

résidera dans la soumission. Paradoxalement, la promotion de modèle de soumission de sainte Anne à partir d'exemples puisés de sa vie privée (!) n'altérera en rien la toute puissance thaumaturgique de la Sainte :

Le sermon par le R. P. Jean-Joseph, cap. sur la soumission de sainte Anne dans sa vie privée et dans la vie de tout chrétien fut une salutaire leçon à tous les assistants [...] Le sermon par le R. P. Jean-Joseph sur la vie conjugale de sainte Anne et dans la vie conjugale des époux d'aujourd'hui fut suivi avec grande attention. La procession eut également lieu comme les autres soirs de la neuvaine suivie par un bon nombre de pèlerins suivie de la bénédiction du Saint Sacrement par M. l'abbé Roche, la vénération de la Relique de la bonne sainte Anne et de la messe [...] C'est de tout cœur que l'on chante les louanges de sainte Anne qu'on la prie et qu'on lui demande des grâces à sainte-Anne-du-Bocage⁷⁰⁵.

En réalité, sainte Anne la thaumaturge fait figure de résistante au processus de domestication de son personnage comme simple médiatrice et modèle de mère de Marie. La narrativité entourant la démarche pèlerine vers sainte Anne rend compte de l'existence de deux saintes parallèles. Autrement dit, tout se joue comme si l'engouement pour la thaumaturge que l'on doit tolérer à défaut de l'éliminer demeurait au centre de la motivation pèlerine, alors que le travail de domestication de la sainte, comme simple modèle de mère de Marie, se présentait comme un processus de conversion de sa vocation première. Ainsi, en faisant de sainte Anne une simple médiatrice, la promotion de sa représentation en tant que modèle de mère de Marie sert à la fois la *recta ratio* théologique et l'idéologie nationaliste, toute entière abritée sous le manteau de Marie, dans son rôle de l'Assomption.

Le sanctuaire du Bocage qui connaîtra de nombreuses reconnaissances historiques à partir des années 1950 ne perdra en rien sa vocation première de lieu de résidence de la grande thaumaturge. À chaque année, la démarche pèlerine des Acadiens vers sainte Anne possède comme principale motivation une demande de

⁷⁰⁵ L'Évangéline, 25 juillet 1957, p. 2.

miracle. La foule qui accourt au Bocage l'année suivant la guérison de M. Lavigne illustre singulièrement l'engouement des fidèles pour la thaumaturge. C'est d'ailleurs cette grande popularité de la sainte, qui en fait un lieu d'instruction chrétienne privilégié pour les clercs responsables de l'encadrement de la démarche pèlerine, qui ne constitue qu'un moment spectaculaire de tout le programme d'activités entourant la fête de sainte Anne.

Que les responsables de l'encadrement clérical effectuent un travail d'éthicisation de la thaumaturge ne saurait toutefois nous convaincre de la réussite de cette entreprise auprès de la masse des fidèles de sainte Anne. On ne saurait nier, certes, que ce processus d'éthicisation se fait de plus en plus visible à partir des années 1950 tant à l'intérieur des neuvaines que des sermons qui sont prononcés lors des fêtes qui se déroulent sur le site du Bocage. De plus, on voit apparaître à partir des années 1950 également la présence de cette armée de bénévoles au service du magistère que sont les Dames de Sainte Anne⁷⁰⁶. En effet, la presse acadienne rend compte des rassemblements annuels de ces « Dames de Sainte Anne » qui se présentent comme de véritables forums organisés autour de thèmes liés à l'éducation des enfants.

Au mois de juillet de l'année 1958, la presse acadienne annonce le rassemblement de 40 congrégations affiliées à la Fédération des Dames de Sainte Anne du diocèse de Bathurst, dont « 38 étaient représentées à leur ralliement annuel qui eut lieu au sanctuaire de Sainte-Anne-du-Bocage ».

⁷⁰⁶ Il est intéressant de noter pour la suite de l'histoire que les Dames de Sainte Anne ont changé de nom pour devenir « Le mouvement des femmes chrétiennes ». Ce mouvement intra-ecclésial s'adresse d'abord aux femmes mariées bien qu'il compte dans ses rangs un faible pourcentage de célibataires.

Le sujet d'étude « L'organisation des loisirs dans nos paroisses » fut l'objet de nombreuses discussions de la part de l'assemblée. S. E. Mgr Camille André LeBlanc, évêque de Bathurst se dit heureux de pouvoir assister chaque année à ce grand ralliement d'une organisation très progressive du diocèse. Continuez votre beau travail d'apostolat d'Action Catholique sous les divers aspects spirituels et matériels. Votre rôle comme mère de famille, dit-il, est un rôle de ministre, vous êtes ministre des finances, par exemple, de loisirs, de santé. C'est avec cœur et dévouement que vous vous donnez, et toujours en souriant, afin de rendre vos enfants meilleurs. Il a également demandé aux mamans de prier pour le bonheur d'être un jour la mère d'un prêtre, pour celles qui ne le sont pas actuellement, et de donner des filles au Bon Dieu⁷⁰⁷.

L'appartenance à ce mouvement intra-ecclésial s'adresse d'abord et avant tout aux femmes mariées, qui, tout en participant à des œuvres de charité, s'inspirent du modèle de mère et d'épouse élaboré par l'institution ecclésiale, dont la pastorale familiale s'appuie sur ces femmes, en tant que « gardiennes de la morale ». C'est d'ailleurs le modèle moral destiné aux femmes, plus particulièrement aux mères qui s'offre aux lectrices des *Annales de la Bonne Sainte Anne* à la manière d'une véritable extension de la démarche pèlerine.

7.3. Les Annales de la Bonne Sainte Anne comme extension de la démarche pèlerine des Acadiens

Pour ceux d'entre les Acadiens qui ne peuvent se rendre ni au Bocage ni à Beupré, *Les Annales de la Bonne Sainte Anne* s'offrent réellement comme une extension de la démarche pèlerine des Acadiens vers l'aïeule du Christ. Grâce aux *Annales*, les Acadiens, comme l'ensemble des Canadiens-français qui vouent un culte à sainte Anne, peuvent bénéficier d'un contact avec la Sainte sur toute l'année. Ainsi que le souligne Jocelyne Milot :

⁷⁰⁷ *L'Évangéline*, 17 juillet 1956, p. 2.

Les Annales de Sainte Anne constituent une autre forme de la propagation de la dévotion à cette sainte [...] elles sont le porte-parole officiel du sanctuaire. Elles propagent le culte de sainte Anne tout en favorisant une éclosion de la vie chrétienne. Leur popularité est internationale et ne cesse de grandir⁷⁰⁸.

C'est d'ailleurs une exploration des *Annales* qui nous aura permis de constater que les articles commentant la démarche des pèlerins acadiens dans la presse acadienne ont souvent été écrits par les Rédemptoristes qui reproduisent ces commentaires dans les *Annales* sous le titre « Les Acadiens et Sainte Anne » ou encore « Les Acadiens à Beupré ». Les Rédemptoristes ayant été en charge des sanctuaires du Bocage sur la côte acadienne de 1920 à 1951, cela leur permettait d'être en mesure de se faire l'écho de la démarche pèlerine des Acadiens dans leur sanctuaire⁷⁰⁹. Par ailleurs, un certain nombre de correspondants des provinces maritimes enverront aux rédacteurs des *Annales* un rapport des faveurs obtenues au cours des pèlerinages acadiens. C'est dire que les *Annales* se présentent également comme un mensuel permettant aux Acadiens de s'informer de la nature des liens que leurs vis-à-vis entretiennent avec Sainte Anne tant à Beupré qu'au Bocage. Cette rubrique titrée « Échos du pèlerinage des Acadiens » rend compte d'abord et avant tout des merveilles opérées par la thaumaturge, tandis que les articles rédigés par les rédemptoristes font davantage référence à l'histoire des Acadiens et de leur attachement à l'aïeule du Christ.

Inestimable lieu de prédication, les *Annales* assurent fidèlement tout le travail de recentrement autour de la figure de Marie en faisant la promotion de sainte Anne

⁷⁰⁸ Jocelyne Milot, *op. cit.*, p. 91.

⁷⁰⁹ Le premier numéro des *Annales de la Bonne Sainte Anne* est paru en avril 1873. C'est l'abbé Nazaire Leclerc, du diocèse de Québec qui en assurait la rédaction; ce n'est qu'en 1898 que les *Annales* passèrent sous la direction des Pères Rédemptoristes, communauté en charge du sanctuaire de Beupré jusqu'à ce jour (de 1877 à 1898 elles étaient la propriété du collège de Lévis).

comme modèle pour les mères chrétiennes en sa qualité de mère de Marie. Modèle de mère exemplaire s'il en est une, c'est une sainte Anne fragilisée qui s'offre aux lecteurs des *Annales* dont l'engouement pour la thaumaturge sera l'occasion d'une véritable récupération de la magie par l'éthique au sens où l'entendait Weber dans son analyse de la transformation d'une religion révélée en une entreprise sacerdotale.

La prédication, au véritable sens du terme qui est instruction collective en matière de religion et d'éthique, est normalement spécifique à la prophétie et à la religion prophétique. Lorsqu'elle apparaît en dehors d'elles, c'est par imitation de celles-ci. En règle générale, la prédication voit son importance se réduire partout où la routine quotidienne a transformé la religion révélée en une entreprise sacerdotale; son importance est en proportion inverse des éléments magiques d'une religion⁷¹⁰.

Ce passage de la magie à l'éthique à partir de la figure de sainte Anne donnera lieu à une habile entreprise de conversion de l'aïeule du Christ en un modèle éthique s'adressant d'abord aux femmes, plus particulièrement aux mères de familles, ces gardiennes de la morale en contexte chrétien. Une analyse plus approfondie des *Annales* nous permet en effet de constater que la figure de sainte Anne s'offre comme une figure exemplaire de ce passage de la magie à l'éthique. Son rôle d'éducatrice de la foi en est un qui s'inscrit dans l'entreprise de récupération doctrinale effectuée par un clergé instruit et près de sa base, malgré tout. La grand-maman et le modèle de mère sont les deux principaux rôles qui se fusionnent en un seul et même modèle moral pour les mères de famille. Ce lieu d'éthicisation de sainte Anne n'élimine toutefois pas la thaumaturge, puisque les *Annales* juxtaposent habilement les textes apologétiques liés à la complémentarité entre sainte Anne et sa fille dans une visée christocentrique, aux multiples récits de miraculés que l'on retrouve en conclusion de ces enseignements. Les *Annales*, étant le principal outil de promotion du sanctuaire

⁷¹⁰ Max Weber, *op. cit.*, p. 487.

de Beupré et du culte à sainte Anne au Canada, offrent aux lecteurs de nombreux récits à saveurs historiques relatant les origines du culte à sainte Anne au Canada français. Ces récits sont entremêlés de correspondances des abonnés allant des demandes de miracles à sainte Anne aux remerciements pour faveurs obtenues. Contrairement aux *Annales de Notre Dame de l'Assomption*, les *Annales de Sainte Anne* s'adressent à ces « gens d'en bas » appartenant aux couches profondes de la population dont la foi ne passe pas par le savoir.

Nos Annales, croyons-nous, méritent bien l'éloge d'avoir conservé l'esprit surnaturel et le but apostolique de leur fondateur. Elles n'ont pas il est vrai, cette toilette brillante qui distinguent d'autres publications pieuses justement appréciées. Leur langage est simple et bon, mais toujours grave comme celui des grand'mères, conseillant aux mères plus jeunes la piété, la modestie dans les désirs, la vigilance sur les enfants, la patience dans les épreuves⁷¹¹.

C'est ainsi que le rédemptoriste Georges Bélanger présente l'esprit des *Annales de la Bonne Sainte Anne*. Au départ, l'intention du fondateur de ce bulletin mensuel était de consigner les miracles opérés dans le sanctuaire de Beupré⁷¹².

Cette première intuition fut aussitôt l'objet d'une récupération pour le moins habile de la part des hautes autorités ecclésiastiques qui « suggérèrent » d'en faire un outil d'instruction chrétienne. Dans la lettre de l'Archevêque de Québec, M^{gr} Taschereau, qui n'hésite pas à encourager la publication de ce périodique, on retrouve également un encouragement à consacrer dans chaque numéro « quelques pages au Cœur adorable de Notre Seigneur Jésus Christ, à la très haute Sainte Vierge

⁷¹¹ Georges Bélanger, *La Bonne Sainte Anne au Canada et à Beupré*, Québec, Imprimerie de l'action sociale, 1923, p. 136. Ce livre de Georges Bélanger a sans doute été l'ouvrage le plus significatif pour les fidèles à sainte Anne partout au Canada. De facture très simple, agrémentée de photos, on retrouve dans cet ouvrage l'essentiel des propos qui seront véhiculés par les *Annales* : histoire de l'arrivée de sainte Anne au Canada, sainte Anne et les « sauvages », histoire des pèlerinages à Beupré, les nombreux miraculés de sainte Anne, sont autant de thèmes qui feront l'objet de courts articles historiques que l'on retrouve au sein des *Annales*.

⁷¹² Georges Bélanger, *op. cit.*, p. 136.

notre mère, à Saint Joseph patron du Canada et de l'Église Canadienne »⁷¹³. C'est ainsi que *Les Annales de la Bonne Sainte Anne* deviendront ce mensuel d'instructions chrétiennes non entrecoupées de récits de miracles qui, il faut bien le dire, constituaient le point de mire sans lequel les propos apologétiques et les enseignements moraux ne se seraient jamais rendus dans les foyers des fidèles à sainte Anne. Ces fidèles sont, pour reprendre l'expression de Georges Bélanger, « les bonnes mères de famille qui aiment les *Annales* et les reçoivent toujours »⁷¹⁴.

En effet, les propos tenus par les fondateurs des *Annales* confirment, de manière on ne peut plus explicite, que ce mensuel s'adresse en priorité aux mères de familles, véritables gardiennes de la morale dans leur fonction d'éducatrice.

En proposant sainte Anne pour modèle aux mères de famille, nous voulons extirper de notre société le luxe ruineux qui la ronge. Un autre mal que la Bonne Sainte Anne nous aidera à faire disparaître c'est l'intempérance qui déjà fait tant de victimes. Nous voulons aussi travailler à conserver dans notre société cet esprit de foi qui la distingue éminemment, ces mœurs simples qui font encore un bel ornement de nos compromis. Et comme c'est la mère de famille qui pourra veiller avec plus de succès à la garde de ces précieux dépôts, c'est à elles surtout que nous offrons un modèle qui pourra les diriger sûrement⁷¹⁵.

⁷¹³ Georges Bélanger, *op. cit.*, p. 130-131.

⁷¹⁴ Georges Bélanger, *op. cit.*, p. 136.

⁷¹⁵ Georges Bélanger, *op. cit.*, p. 131-132. Il est intéressant de noter qu'en 1876 paraîtront les premières *Annales* anglaises pour répondre aux désirs d'une population irlandaise importante à Québec. Anne Doran-Jacques nous fournit les données statistiques suivantes concernant les *Annales* : « Les *Annales* touchent actuellement un public de 210,000 abonnés répartis comme suit : environ 130,000 abonnés aux *Annales* françaises et 80,000 aux *Annales* anglaises. Le nombre d'abonnés semble s'être stabilisé maintenant à ces chiffres, après avoir connu un sommet autour des années 59-60 ». La répartition des abonnements par région se présente comme suit en décembre 1971 :

Revue française		Revue anglaise	
Etats-Unis	9 761	Etats-Unis	38 002
Provinces de l'ouest	2 165	Provinces de l'ouest	1 854
Maritimes	8 321	Québec et Maritimes	20 833
Ontario	5 062	Irlande	18 303
Québec	104 516		
Total	129 825	Total	78 992

Tiré de Anne Doran-Jacques, *Le pèlerinage de Sainte Anne de Beaupré, L'actuel 1958-1973*, thèse de doctorat, Paris, École des Hautes Études en sciences sociales, juin 1979, p. 261 et 262.

Sainte Anne, modèle de mère de Marie, constitue en quelque sorte le fondement historique qui sert de légitimation à la promotion de la figure de sainte Anne auprès des mères de famille. C'est d'ailleurs à partir d'un travail de sa vie privée tirée de la légende apocryphe que les clercs élaborent ce modèle de mère éducatrice représenté sous les traits de « Sainte Anne au livre ». Cette représentation picturale de sainte Anne est mieux connue dans l'histoire de l'iconographie comme étant le « modèle français » de sainte Anne dans son rôle d'éducatrice de Marie⁷¹⁶. Le savoir sapiential qui ressort de cette représentation iconographique de sainte Anne contraste toutefois avec le portrait psychologique de l'aïeule que proposent les clercs rédacteurs des *Annales* dans leur promotion d'un modèle de mère. Sainte Anne éducatrice de Marie sera présentée comme une mère exemplaire dans la mesure où elle a réussi à faire de sa fille un modèle de soumission. De plus, ces représentations de Sainte Anne éducatrice de Marie sont souvent accompagnées d'un commentaire suggérant non seulement l'obéissance de Marie à sa mère, mais également la soumission de sainte Anne à son époux. C'est ainsi que Joachim entre en scène à la manière d'un revenant, venant prêter main forte à la police ecclésiastique dans son travail de réarmement moral :

⁷¹⁶ Il est intéressant de noter ici que les deux représentations picturales de sainte Anne qui se disputent la place au sein des *Annales* correspondent à deux âges différents de la sainte en territoire canadien. En effet, sainte Anne au livre remonte à ses origines en Nouvelle-France; cette représentation apportée de France est celle que l'on retrouve au sein des nombreux ex-voto marins ou sainte Anne apprenant à lire à Marie jeune fille dans un coin ou l'autre du tableau où s'impose en premier plan un bateau sur une mer agitée. Par ailleurs, la représentation de la célèbre statue miraculeuse, qui aura mis près de deux cents ans à s'élaborer, met en scène sainte Anne tenant dans ses bras Marie, enfant. La vierge enfant n'est plus debout, en train d'apprendre à lire de sa mère : elle est ici plus jeune et dans les bras de celle qui l'a mise au monde. C'est cette célèbre statue miraculeuse de sainte Anne qui représentera désormais la thaumaturge de Beaupré tenant sur son bras droit, la vierge enfant, alors que son doigt gauche pointe le ciel. Des rayons dorés forment un halo autour d'elle. Sainte Anne et Marie y sont toutes deux couronnées.

Unie à Joachim qui ne lui était pas inférieur en vertu, sainte Anne fut une épouse parfaite. Elle était soumise et savait sacrifier ses goûts et ses caprices pour répondre aux désirs de son époux. Admirable leçon pour notre société « où le souffle de l'indépendance tend à détruire toute autorité »⁷¹⁷.

La sainte reconnue pour sa grande puissance thaumaturgique fait ainsi l'objet d'une subtile domestication dans l'articulation de son rôle de mère et d'épouse. Cette fragilisation de la figure de sainte Anne par les clercs responsables de l'encadrement cléricale demeure toutefois un lieu de discours qui demande à être analysé à l'intérieur d'un contexte « annalâtrique » plus global. Certes, les promoteurs des *Annales* auront largement profité de cette « annalâtrie » pour éthiciser la thaumaturge, il reste cependant à vérifier si cette réduction de la figure de sainte Anne au rang de simple modèle de mère de Marie a réussi à pénétrer les consciences de ses abonnés, les détournant ainsi de leur engouement pour la thaumaturge jusque là vénérée, pour elle-même. Il est intéressant de souligner à ce chapitre un certain nombre de rappels à l'ordre de la part des rédacteurs des *Annales* qui laissent entendre que les abonnés à ce mensuel n'étaient peut-être pas aussi enclins à méditer les *Annales* qu'à les posséder. On retrouve en effet à plusieurs reprises différentes exhortations des rédacteurs des *Annales* encourageant leurs abonnés à accueillir les *Annales* comme ils le feraient pour la visite de sainte Anne « en personne ». Les promoteurs des *Annales* semblent connaître la véritable relation qu'entretiennent les abonnés avec ce mensuel. Ainsi en est-il de cette exhortation s'adressant aux abonnés publiée lors du sixième anniversaire de fondation des *Annales* en juillet 1932 faisant suite à un mot d'ordre proclamé le mois précédent :

⁷¹⁷ *Les Annales de la Bonne Sainte Anne*, juillet 1950.

A nos chers abonnés

Chers Abonnés,

A l'occasion du soixantième anniversaire de fondation des *Annales de la Bonne Sainte Anne*, nous vous donnions le mois dernier comme mot d'ordre : Les Annales dans tous les foyers ! Recevoir les Annales, c'est bien; mais ce n'est pas tout. Il faut leur faire bon accueil comme on ferait pour la visite de la Bonne Sainte Anne en personne.

Hélas! qu'arrive-t-il parfois? On reçoit les Annales ou d'autres revues pieuses, et c'est tout. On ne les ouvre même pas, on les jette là sur le bureau, sur la fenêtre, dans le porte-gazette, ou bien on les laisse traîner... Et si parfois quelqu'un s'avise de demander si on a lu tel article dans telle revue, quelle réponse l'indélicate question appelle-t-elle d'ordinaire? – « Ah! Bien, vous savez, je n'ai pas lu ça, je ne lis jamais cette revue là ». N'est-ce pas là de l'histoire vécue?⁷¹⁸

On ne saurait mieux illustrer l'écart entre la religion prescrite et la religion vécue en terre catholique. Au-delà de cette dichotomie, une énigme demeure : comment expliquer cet engouement pour les *Annales de Sainte Anne* qui semblent souvent demeurer lettre morte aux dires de ses rédacteurs? Certes, à première vue, les *Annales de Sainte Anne* semblent être une réussite sur le plan doctrinal dans la mesure où ce mensuel assure la complémentarité des cultes à sainte Anne et à Marie. La présentation de l'aïeule du Christ, comme simple médiatrice et modèle de mère de Marie, assure ainsi le christocentrisme exigé par la *recta ratio* théologique. Lieu d'éthicisation exemplaire, ce mensuel d'instruction chrétienne destinée aux mères de famille possédait l'incalculable avantage d'être en mesure d'offrir à chacun sa ration de merveilleux. En effet, ce sont les divers récits de miraculés qui encadraient les textes à saveur apologétique et moralisatrice qui servaient en quelque sorte d'appât pour susciter l'intérêt des lecteurs, voire des lectrices à qui on attribue l'immense succès de ces *Annales*. Enfin, une plus-value non négligeable allait s'ajouter au compte de ces abonnés qui se méritaient des indulgences à l'achat des *Annales*.

C'est une incursion au sein de la littérature orale recensée dans les archives de folklore du Centre d'études acadiennes qui nous aura permis d'être témoin de cette

⁷¹⁸ *Les Annales de la Bonne Sainte Anne*, juillet 1932.

incitation additionnelle à se procurer *Les Annales de la Bonne Sainte Anne*. Est-ce à dire que l'attribution d'indulgences, qui fut pendant longtemps liée à l'achat de ces *Annales*, constituait une motivation suffisante pour se les procurer? C'est là une question qui nous incite à remettre en cause cette réussite de l'éthicisation de l'aïeule du Christ auprès des nombreux abonnés à ce mensuel dédié à sainte Anne. De la même manière, rien ne nous permet de conclure que les dévots de sainte Anne se sont laissés interpeller par les enseignements qui leur étaient destinés, par les clercs responsables de l'encadrement de la démarche pèlerine. Certes, la couverture journalistique de la démarche pèlerine des Acadiens vers les sanctuaires de Sainte-Anne-de-Beaupré et du Bocage nous aura permis de constater que les responsables de l'encadrement clérical ont réussi leur travail de purification doctrinale grâce à leur travail de prédication à l'intérieur des neuvaines et des sermons s'adressant aux pèlerins. Cependant, la seule manière d'être en mesure de vérifier si ce processus de purification doctrinale s'est opéré au sein des couches profondes de la population oblige l'historien à sortir de ce discours institutionnel pour aller à la rencontre des dévots de sainte Anne. Nous irons donc à la rencontre de ces Acadiens dont nous disposons de nombreux témoignages oraux à l'intérieur des archives de folklore du Centre d'études acadiennes. S'il est vrai qu'une religion meurt en fonction de ce qu'elle contient de philosophie et vit en proportion de ce qu'elle contient de folklore, seule une enquête auprès des pèlerins eux-mêmes peut nous permettre de pénétrer au cœur de la religion vivante. Le folklore, avant de s'intéresser aux survivances, est le lieu du vivant. C'est d'ailleurs en ce sens que Gennep affirmait qu'il appartient à la biologie.

Cette investigation ethnologique devrait nous permettre, d'une part, d'être confrontée à la véritable nature des liens que les Acadiens entretiennent avec sainte Anne et, par effet de débordement, de vérifier la réussite des clercs responsables de l'encadrement clérical dans leur travail d'éthicisation de la grande thaumaturge. Dans la mesure où cette éthicisation de la figure de sainte Anne passe par la complémentarité de son culte avec celui de Marie, nous tenterons de vérifier jusqu'où cette opération doctrinale a su s'imposer à la conscience des Acadiens pour qui la figure de Marie de l'Assomption bénéficie d'une promotion exemplaire en sa qualité de symbole identitaire du peuple acadien.

CHAPITRE 8

UNE HISTOIRE VUE D'EN-BAS

Si sainte Anne apparaît tour à tour comme une marginale et une médiatrice au sein du discours institutionnel, une exploration de la littérature orale nous confronte à une sainte de plus en plus magicienne au sein de la culture populaire acadienne. Certes, la grande thaumaturge guérisseuse de tous les maux, s'impose entre toutes, cependant la polyvalence de la sainte en matière de thaumaturgie lui donne parfois des allures de déesse païenne. L'ambivalence dont est porteuse la figure de sainte Anne en tant que patronne des « Indiens » dans l'imaginaire de certains Acadiens nous ramène au cœur des controverses que l'aïeule du Christ avait suscitées lors de son dernier procès dans l'histoire de l'Église acadienne. D'ailleurs, s'il est un lieu commun qui ressort de ces témoignages oraux concernant sainte Anne c'est bien son ancienneté, ce facteur de légitimité partagé par ses nombreux défenseurs au sein des querelles doctrinales d'où elle est sortie fragilisée sous le poids de sa fille Marie. Les clercs que les fidèles de sainte Anne nous présentent ici ne semblent toutefois pas être aussi méfiants que leurs ancêtres devant les miracles de guérison opérés par l'aïeule du Christ dans les sanctuaires dédiés à sainte Anne; au contraire, l'espoir d'un miracle fait parfois figure de prescription en faveur de l'aller pèlerin pour les Acadiens que la maladie assaille. On ne saurait trop identifier d'écart entre la perception que les Acadiens se font de la toute puissance de sainte Anne et de ses *Annales* et celle qui semble régner au sein des clercs qui vivent au milieu de ces gens d'en-bas. Sainte Anne apparaît plus que jamais comme une sainte fêtée pour elle-même dans cette Acadie pourtant blottie sous le manteau de Marie dans sa représentation de l'Assomption. D'ailleurs, la fête de l'Assomption demandait-elle aussi à être réévaluée à l'abri du discours institutionnel. La description du 15 août,

journée de l'Assomption, par ces témoins privilégiés du quotidien nous confronte à la présence de deux cultes qui, loin d'être complémentaires, tendraient plutôt à s'opposer.

Les cultes à sainte Anne et à Marie de l'Assomption se présentent en quelque sorte comme deux lieux de mémoire qui, bien qu'appartenant à la même religion institutionnelle, donnent lieu à deux univers bien différents au sein de l'imaginaire acadien. Restant fidèle à notre proposition de départ voulant que l'étude d'un culte ne passe pas tant par la description de son histoire institutionnelle que par une exploration de la carte de l'imaginaire qui s'y rapporte, cette incursion au sein de la culture orale nous impose sinon une remise en cause de la réussite de l'éthicisation de sainte Anne à tout le moins celle de sa réduction au rang de simple médiatrice et modèle de mère de Marie. La puissance du personnage de sainte Anne au sein de l'imaginaire acadien nous renvoie, en effet, à la nécessité de revoir le concept de marginalité, d'une part, et d'autre part, à l'importance de développer les méthodes d'une histoire à partir d'archives témoignant des humbles réalités quotidiennes, ces ethno-textes dont parle Jacques Le Goff dans sa présentation de la « nouvelle histoire ». Cette exploration d'archives orales permet en effet une histoire renouvelée non seulement de la dévotion à sainte Anne mais également à celle de Marie en Acadie, bref, une histoire vue d'en bas.

8.1. SAINTE ANNE LA MAGICIENNE

La représentation de sainte Anne qui se dégage des enquêtes orales effectuées auprès des Acadiens des Maritimes nous rend compte en effet de la véritable nature

des liens que ces habitants entretiennent avec l'Aïeule du Christ. La figure de l'aïeule que les Acadiens semblent partager avec les Amérindiens donne à penser que l'ancienneté de sainte Anne réside au cœur de sa légitimité au sein de l'imaginaire acadien.

En effet, les qualificatifs liés au personnage de sainte Anne diffèrent peu d'un informateur à l'autre; le rôle donné à sainte Anne est défini d'une part par le titre de « grand-mère » et d'autre part par celui de « la bonne sainte Anne ». Sa bonté ne semble aucunement liée à sa filiation avec Marie, mais bien à sa qualité de grand-maman comme si le seul courant perceptible du rôle joué par sainte Anne dans l'économie du salut se faisait directement de sainte Anne à Jésus sans passer par Marie⁷¹⁹. En effet, on pourrait en déduire que le courant intergénérationnel qui semble être priorisé par les répondants circule d'abord et avant tout de sainte Anne à Jésus dans la mesure où c'est la grand-mère sainte Anne qui bénéficie d'une très grande popularité dans les récits se rapportant à la fête de sainte Anne. Cette figure de la grand-mère sainte Anne qui s'impose auprès des Acadiens est l'un des aspects de la dévotion à sainte Anne que ces derniers partagent avec les Amérindiens. D'ailleurs, le lien entre la grand-mère sainte Anne et les Amérindiens sera souligné à plusieurs reprises par les répondants qui décrivent l'engouement des « indiens » pour l'aïeule du Christ. Cette complicité entre sainte Anne et les Micmacs habitant en Acadie est ressentie si fortement par les répondants que l'un d'entre eux ira même jusqu'à suggérer que « sainte Anne serait une indienne ».

⁷¹⁹ Il s'agit là d'une particularité qui distingue la réalité acadienne de la réalité québécoise soulignée par Anne Doran-Jacques qui affirme que « Tantôt on valorise le fait qu'elle soit mère de Marie [...] tantôt on insistera plutôt sur le fait qu'elle soit grand-mère du Christ » (Anne Doran-Jacques, *op. cit.*, p. 382).

- Pis i fêtiont, i alliont souvent le jour de la sainte Anne. C'était i fêtiont pas mal, le 26 juillet. I alliont à Summerside dans l'église des Sauvages, Indiens. Pis là les indiens avaient un gros pique-nique. On allait à la sainte Anne [...]. L'après-midi i aviont la procession trois heures. I aviont la statue de sainte Anne, pis ça c'était de quoi que les vieux missionnaires ou les vieux français leur aviont donnée. Pis c'est ça la sainte patronne des Micmacs, des Indiens, la sainte Anne. Y en a qui disiont que la sainte Anne était une Indienne, à c'te heure j'n'sais pas. Mais c'était leur patronne, leur sainte patronne⁷²⁰.

Cette référence aux « vieux pays » d'où proviendrait sainte Anne de la part de ce répondant qui relate sa participation à la fête de sainte Anne dans cette église « des sauvages » rend compte de l'importance de l'ancienneté de la sainte.

Cette complicité entre les Acadiens et les Amérindiens autour du personnage de sainte Anne rend certes compte de la filière amérindienne du culte à sainte Anne en Acadie mais ce qui est plus significatif encore c'est cette grande proximité qui se révèle entre les deux ethnies. En réalité, il nous aura été donné de constater que l'Amérindien qui possède en commun avec l'Acadien un attachement pour la figure de sainte Anne sera également un personnage qui, par ailleurs, suscite la méfiance autant que le respect au sein de la communauté acadienne. À la manière du personnage de sainte Anne dans l'histoire de l'Église, le personnage de l'Amérindien sera au cœur d'une controverse qui est directement liée à son supposé pouvoir de changer le cours des choses. C'est d'ailleurs ce qui explique l'ambivalence de certains Acadiens vis-à-vis ces « sauvages » que l'on identifie tantôt comme guérisseurs, tantôt comme sorciers. Comme dans toutes histoires de sorciers qui jalonnent l'histoire de la peur en Occident, on retrouvera un plus grand nombre de sorcières que de sorciers⁷²¹. Les enquêtes orales débordent de ces récits de

⁷²⁰ Bob. 13b, no 234, coll. Tess Leblanc, Pomquet, Antigonish (N.E.), 13 février 1982. Il est à noter que les extraits d'archives présentées dans cette thèse proviennent du Centre d'études acadiennes de l'Université de Moncton.

⁷²¹ Voir dans le livre de Jean Delumeau, *La peur en Occident*, « Les agents de satan : la femme »,

« sauvagesses » jeteuses de sorts dont le pouvoir d' « ensorcelage » est si puissant qu'un simple souhait de cette dernière était réputé efficace. Cette indienne « jeteuse de sort » possède d'ailleurs un nom bien précis en Acadie, c'est la taoueille⁷²².

- Taoueille, ça veut dire méchante femme. C'est pour ça que les femmes sauvages aimaient pas se faire appeler taouailles. Quand quelqu'un les appelait taoueille, ça les enrageait. Les sauvages avaient ça d'héritage en descendant d'avoir le pouvoir de faire des souhaits. Y en a qui avaient peur à l'excès. Ils en ont fait des souhaits. J'ai entendu dire que les femmes instruisaient les enfants à faire ces choses-là. C'est ça que j'ai entendu dire.

- Q. Avez-vous entendu dire qu'y avait des souhaits qui avaient arrivé?

- Ah oui, je crois qu'il en arrive. On avait un sauvage par ici qui était dangereux. Y avait un homme par en haut, c'était un homme capable. Il disait : « J'en ai pas peur de sa personne; mais c'est de sa pijoune que j'ai peur. Ça c'était de l'ensorcelage. Il dit : « tant qu'à lui, j'en ai pas peur. C'est de son ensorcelage que j'ai peur »⁷²³.

Le plus souvent cette référence à l' « ensorcelage » sera décrite par le terme « wish » lié à la puissante agissante des vœux effectués par ces « taouailles ».

R.R. : Puist avait pas de sauvagesses qui faisaient des wish?

Oui, bien j'ai entendu dire ça; il y avait des Sauvages puis des Sauvagesses. Ils ouichiont, eux autres. Bien moi je sais pas mais il y a du monde qui a eût des wish qui venient d'eux autres. Moi, je sais pas, puis c'est peut-être pas le cas non plus⁷²⁴.

On rencontre également à quelques reprises le mot anglais *witchcraft* que l'on peut traduire littéralement par sorcière.

- Mon beau-père a descendu avec un homme, un nommé John Stokes qui restait en bas ici, comme un mille en bas d'ici. Il a venu un chien sur un nommé Jos Carrier, puis le chien s'en a été. Le soir, on a monté couper du bois, j'ai monté puis y avait le chien. Le lendemain matin, j'ai descendu puis le chien était parti. J'ai dit : « Where is your dog, John? ». – Ah, il dit, he went away, He will come back. I put withcraft behind the door, there.

Il avait arrangé les bois derrière la porte comme ça. J'ai coupé mon bois comme mon chien, il dit. Il avait arrangé son bois en arrière de la porte puis le chien a venu back. J'ai dit : « The dog is home ».

– Oh yes, il dit, the witchcraft done that.

- C. J. : Où avait-il appris ça, lui, la *witchcraft*?

- Ils disent que c'est le sauvage. Ils disent que n'importe quel sauvage peut faire les souhaits. Ils se disent ça de un à l'autre. Ils ont des secrets⁷²⁵.

Paris, Fayard, 1978, p. 399 à 449.

⁷²² On retrouve le mot taouaille sous plusieurs formes telles taweille-taweye-tawoueille; il fait référence à cette amérindienne qui, dans la croyance populaire possède certains pouvoirs magiques. Yves Cormier, dans son *Dictionnaire du français acadien* note que ce mot serait « peut-être d'origine amérindienne; à comparer avec la forme micmaque *épitewit* au sens de “ devenir femme ” relevé à la fin du XX^e siècle » Yves Cormier, *Dictionnaire du français acadien*, Québec, Fides, 1999, p. 359.

⁷²³ Bob. 322, enreg. 13 232, coll. Catherine Jolicoeur, 1977.

⁷²⁴ Bob. 436, enreg. 17685, coll. Catherine Jolicoeur, Lorne (Restigouche), NB, 1978.

⁷²⁵ Bob. 433, enreg. 17590, coll. Catherine Jolicoeur, Lorne (Restigouche), NB, 1978.

Bien que cette peur de l' « ensorcelage » soit le plus souvent canalisée sur le personnage de l'Amérindien, cette peur se trouve renforcée par la crainte que suscite l'Amérindien, en tant qu'étranger. Les Amérindiens, qui avaient l'habitude de passer par les maisons pour vendre des paniers qu'ils avaient fabriqués, terrorisaient souvent les Acadiens qui se sentaient obligés d'acheter ces paniers sans quoi la rumeur voulait que ces derniers puissent leur jeter des sorts, communément appelés des « souhaites ».

- Les sauvages passionnent pour vendre des paniers de quoi de même... si vous n'achetiez pas, i jetaient des malédictions sur les maisons...je m'en rappelle i a pas longtemps qui a passé un sauvage icitte...des paniers. Je voulais pas de panier, j'en avais pas de besoin...assez peur de lui que j'en ai acheté i-i-un pour me débarrasser de lui...les souhaites [...].
- Question : Avez-vous entendu parler des malédictions?
- Ah, i disaient si qui souhaitaient que la maison brûlions pi...ça arrivait que les maisons brûlions, ou n'importe quoi de même⁷²⁶.

Le côté menaçant de la taouelle est certes plus évident lorsqu'on fait référence à sa toute puissance de « jeteuse de sort ». Ce genre de geste n'est du reste jamais gratuit de la part de cette marginale qui se sait crainte et qui entend bien se faire respecter. Aussi, il est bien mal venu de rire d'une taouelle qui se repose au bord du chemin; elle peut transformer le malappris en danseur compulsif. Ce sort est d'autant plus inquiétant que la danse fut longtemps associée au diable⁷²⁷. Le seul recours dont semble disposer l'ensorcelé dans ce cas ressemble à un rituel de type vaudou où la victime d' « ensorcelage » devra dessiner la face de l'indienne qu'il s'appliquera à piquer avec une aiguille. Ce n'est souvent que le lendemain matin que l'ensorceleuse ensorcelée viendra témoigner à son bourreau de l'efficacité de son contre-don.

⁷²⁶ Bob. 181, enreg. non numéroté, coll. Catherine Jolicoeur, 1976.

⁷²⁷ D'ailleurs, le thème du diable danseur en Acadie est directement lié à cet autre aspect de l'altérité du mal symbolisé par l'étranger, plus spécifiquement l'Anglais. Voir à ce sujet Lauraine Léger, *Les sanctions populaires en Acadie*, Montréal, Leméac, 1978.

- Sa mère lui contait une autre histoire de taouelle. C'était cet homme-ci qui avait été à la danse à l'occasion d'un frolic. Il était vraiment tranquille. Quand il passa pour aller à cette danse, il y avait une taouelle assise au bord du chemin. Il avait ri de la taouelle, de la façon de s'asseoir, mais ce n'était pas pour se moquer d'elle. Quand il arriva à la danse, cet homme de réputation tranquille ne pouvait pas s'arrêter de danser. Il était tout en sueur. Un homme qui était là a dessiné une face de taouelle sur le mur. Puis il a picoché cela avec une épingle jusqu'à ce que l'homme arrête de danser. Le lendemain matin, ils ont passé où la vieille taouelle était la veille et elle dit : « Toi, t'as manqué faire mourir moi hier soir » Elle était tout essoufflée sur le bord du chemin⁷²⁸.

Parfois, la vieille Indienne à qui l'on dédie ces « piqûres » se verra dans l'obligation de revenir sur les lieux de son manipulateur d'aiguille sans quoi c'est la mort qui semble guetter la victime. Ainsi en est-il de cet autre récit mettant en scène un groupe de jeunes filles dont l'une d'entre elles aurait été immobilisée au point de ne plus pouvoir marcher après s'être moquée, avec ses copines, de la « vieille taouelle vendeuse de paniers ». Les alliés de la jeune fille ont dû avoir recours au grand-père qui a procédé au rituel de neutralisation de l'ensorcellement en piquant l'image/symbole de l'Amérindienne. En réalité, ce sort visant à paralyser la jeune fille pourrait être mis en relation avec le sort du danseur frénétique constituant l'Actif et le passif d'un sort lié à la mobilité du corps. Ce qui demeure le plus intéressant de toute cette histoire de « vieille indienne jeteuse de sort », c'est de constater que malgré la peur, certains membres de la communauté acadienne possédaient l'expertise pour neutraliser le pouvoir de cette vieille marginale.

La toute puissance de ces « jeteuses de sorts » n'était toutefois pas de nature essentiellement maléfique; bien au contraire, les Acadiens attribuent aux Amérindiens certains pouvoirs de guérison. La compétence des Indiens et surtout des Indiennes en matière de guérison est reconnue par l'ensemble des informateurs qui rendent compte tour à tour de l'efficacité de ce qu'ils appellent « la médecine d'indiens » :

⁷²⁸ Bob. 186, enreg 7829, coll. Catherine Jolicoeur, 1976.

- Elle restait le voisin puis elle était mariée avec un de mes oncles, c'était une indienne, une swat. Puis son jeune bébé il avait à peu près comme deux ans dans ce temps-là, il avait le palais défoncé puis il était malade à plein. Puis mon oncle, un de mes oncles était dans le bois puis elle était tout seule, elle dit : « Henri va au village ». Il avait sept milles à aller au village, sept milles pour revenir, c'était l'hiver. J'ai dit : « qu'est-ce que tu veux que j'aie faire là ? » Chercher un orange là il aurait ça il reviendrait, ça le sauverait ça, si tu ne fais pas ça il va mourir [...]. Ça fait que j'ai marché sept milles au village, j'ai acheté un orange, je lui ai amené. Elle, elle pensait que c'était comme un remède pour supposer que l'orange l'a sauvé. En même temps, les sauvages dans l'ancien temps ils faisaient les remèdes avec des racines, puis ça, toute sorte. Puis elle, il faut croire qu'elle avait ça dans l'idée que ça lui prenait une orange absolument, je ne sais pas qu'est-ce que c'était l'histoire. Toujours moi avec sa confiance ça de l'air que ça l'avait soulagé toujours⁷²⁹.

Cette « médecine indienne » sera souvent qualifiée de médecine d'herbages par les Acadiens qui reconnaissent les vertus de cette médecine naturelle au point de la mettre an balance avec la médecine officielle.

... mais de quoi qu'il y a dans toutes les médecines indiennes il n'y aura pas aucune drogue. Quelqu'un à cette heure que tu vas acheter aucune médecine qui font par notre gouvernement, dans eux-autres il y a toute de la drogue [...].
 Vous rappelez-vous des médecines qu'ils faisaient?
 Ah oui! Des cataplasmes, des graines de lin...⁷³⁰

- Est-ce que les indiens pouvaient guérir les gens aussi comme quand i arrêtaient à une maison?
 - I pouvaient guérir les gens parce qu'i avaient le remède. I avaient le remède. Y'avait une vieille [...], i croyont gros dans la vieille. Y'en avait qu'étaient malades pis qu'allaient la voir elle, était pareille comme un docteur [...].
 - Y'avait-i des remèdes qu'étaient un petit peu comme magiques aussi?
 - Y'avait des magiques, mais pas trop icitte. C'était pas trop icitte. C'était des remèdes qu'i avoient. I faisaient des remèdes pour vous. C'était du remède, aie pas peur, tu prenais ça, t'étais guéri⁷³¹.

Il semble que la croyance en cette médecine tire sa légitimité de son ancienneté, liée à des pratiques qui se sont imposées dans un contexte où les médecins étaient rares, à la manière de ces guérisseuses que nous avons rencontrées en début d'analyse dans notre présentation de la figure de la sorcière en Occident chrétien.

- I a arrivé chez-nous. Papa était accoté su une chaise, comme ça.
 - Q. Votre père était malade dans ce temps-là?
 - Oui.
 - Pis qu'est-ce qu'a arrivé chez-vous? [...]
 - Un indien. Ce temps-là, i vendait des paniers. Quand i a renté, maman l'a reçu. C'était l'heure du dîner. I avait une dizaine de paniers su le dos. I avait dit à papa : « Qu'est-ce que t'as? ». Papa a dit :

⁷²⁹ Bob. 24, enreg. 1139, coll. Rock Ringuette, 1979.

⁷³⁰ Bob. 46, no 856, coll. Jean Beaulieu, 17 février 1982.

⁷³¹ Bob. 2b, no 65, coll. Babette McGinnies, 1981.

« Je suis malade. J'ai un mal d'estomac qui me prend tous les deux-trois mois, pis ça me tient deux-trois jours ». toujours i avait pas de docteur dans ce temps-là [...] I a dit : « On va dîner, pis après dîner, je vous ferai des remèdes ». I a dîné comme i faut, pis i a demandé un couteau, pis i s'a en été dans le bois, pis i a ramassé de la gomme de sapin, de la pelure de sapin, du pin, du cormier, du tremble... dans un seau. I a amené ça à la maison. I a fait bouillir ça, lui-même. Deux gallons d'eau, i a ramassé ça à presque comme un demi gallon, je crois ben. C'était comme de la gomme. I a dit : « Tu boiras ça à tous les matins. Deux cuillérées le matin, deux cuillérées le soir ». Papa a vit jusqu'à cents ans et huit mois.

- Ça serait comme une sorte de miracle, ça ma foi?

- C'est comme un miracle. Ben c'était de la médecine... de la gomme [...]

I a jamais été malade de l'estomac.

Jamais...⁷³²

Nombreux sont ces témoignages de « guérisons définitives » qui prennent des allures de « miracles païens » d'autant que les procédés de types magiques qui accompagnent parfois les rituels de guérison viennent ajouter une « aura » de mystère à toute la pharmacopée utilisée.

- J'ai vu un gars moi sauter la bouchure ça de haut, adonné où ce que j'étais, pis ça c'est pas des mentries ça. *That's the truth I'm telling you*. J'compte pas de mentries. Pis y'a une femme qu'est venue, une sauvagesse que c'était. Pis a demandé à la femme quoi c'était que son avait [...] I tombe d'un mal, pis i saute les bouchurés a dit à moitié *out of the way*. Ben a dit : « Avez-vous un chat noir ». A dit « Non pas moi », ben a dit « j'crois j'pourrais n'en trouver un ». Ben la maison voisine avait un chat noir. Tout noir, pas de blanc. A la pris la tcheu du chat pis a l'a coupée en morceaux pis a i a fait saigner 6 gouttes. Pis a dit : « donnez-i ça ». I le prit *allright*, il bu. Y'a jamais tombé d'un mal après [...].

- Mais les vieux remèdes que les vieux se servaient, c'était pas mal les sauvages qui leur montraient ça?

- Oui. Oui, oui, à moitié oui⁷³³.

Bien qu'étant consultés pour à peu près tous les genres de maladies, les « indiens » seront reconnues comme « experts » pour des maladies précises, telles la picote, les maux d'estomac et ce qu'on qualifiait de « courte haleine ».

- Q. Y avait-i des remèdes que le monde avait appris des sauvages?

- Ben ça pour la picotte, ça venait des sauvages. Une taouelle qu'avait dit ça à ma défunte mère [...] Tu sais quoi c'est qu'est du sapin traînard? Ceux qui se lamentaient de l'estomac, icitte-là. Pis i preniont c'médecine là [...]. Tu sais c'est quoi la courte haleine, qu'on appelle? Ben y'en a un icitte, par en haut du village là. I s'a guérit à manger des *golden roots*. Vous savez quoi c'est que c'est des *golden roots*? Une p'tite racine jaune oui⁷³⁴.

⁷³² Bob. 4a, enreg. 67, coll. Berthe Ferron, 1980.

⁷³³ Bob. 22b, no 491, enreg. Coll. Jocelyne Marchand, 9 septembre 1982.

⁷³⁴ Bob. 23b, no 496-497, coll. Labelle-McClure, Gayton, West. (N.B.), 25 février 1981.

En réalité, tous ces témoignages qui décrivent la compétence des Amérindiens en matière de guérison des corps rendent compte de la grande proximité entre Acadiens et Amérindiens. C'est dire que ce contact étroit entre ces deux peuples dépasse largement le contexte de survie lié à l'épisode de la déportation alors que les Acadiens ont dû apprendre à vivre dans les bois avec les Amérindiens. Pour plusieurs d'entre eux, on peut parler d'un réel métissage culturel qui découle d'échanges prolongés entre Acadiens et Amérindiens. Cette parenté se donne à voir dans les nombreux récits mettant en scène un ancêtre, le plus souvent masculin, qui a appris au contact de l'Amérindien l'art de guérir, tout en partageant avec lui la vie dans les bois, à la manière d'un disciple qui aurait bénéficié des apprentissages d'un homme-médecine. Plusieurs récits en effet mettent en scène des grand-pères qui ont appris les rudiments de la culture amérindienne au plus grand profit de sa communauté à son retour.

- [...] mon grand-père avait vécu avec un Indien pendant 30 ans. Ils faisaient la chasse ensemble, ils faisaient le braconnage ensemble parce que c'était un braconnex, lui [...]. Il vivait comme l'Indien vivait en utilisant le gras de l'animal, des herbes médicinales pour faire du thé⁷³⁵.

De plus, de nombreuses enquêtes orales révèlent une grande complicité entre ces deux peuples dont l'obstacle de la langue semble avoir été dépassé par le sentiment religieux partagé. À ce titre, le récit d'une veillée au corps d'une jeune amérindienne mérite une attention toute spéciale pour sa force d'évocation. Notre informateur, après avoir pris soin d'expliquer que les « sauvages » installaient leur campement sur des terres « appartenant » à des Acadiens et que ces derniers allaient les visiter pour satisfaire leur curiosité, raconte sa participation à une veillée au corps d'une jeune Amérindienne à l'intérieur d'un de ces campements.

⁷³⁵ Bob. 289, enreg. 10 102, coll. Catherine Jolicoeur, Nigadoo, Glouc. (N.B.), 1976.

- ... Y'en avait un qui s'avait campé sus le fait de notre butte. I s'appelait Robin. On a tout le temps appelé ça la butte à Robin. On allait nous autre les visiter là. Ces sauvages-là, on trouvait ça funny. Ç'avait des cabanes avec des pièces sus pièces. Des couvertes avec des branches de sapin. Pis pas de plancher. Ça couchait dadsus sus des lits de branches. On allait voir ça. Pis là i'en avait un qui s'avait campé sus la terre à André LeBlanc ensuite de nous autres-là. Pis i'avait plusieurs, trois quatre enfants. I'avait une jeune fille. Oh! Je crois ben qu'a l'avait une dizaine d'années. A la pris malade pis a la mourrit. Ca fait que mon père pis Jacques LeBlanc là, Bascien. I'étaient trois frères. I'ont dit faut aller veiller là. Ça fait qu'on a partie le soir. C'était dans l'hiver. I'f'sait beau. Un beau clair de lune. Pis on a té là. Pis la i'aviont c'te fille-là. I'aviont mit une table là. Pis a l'était vraiment belle. Pis a paraissait plus belle on aurait dit à cause qu'a l'était morte. On en avait pitie. Pis là i'aviont des bancs faits avec une planck. Ça fait qu'on s'a assis là. Pis Bascien LeBlanc, ça chantait ça. Oh! Meilleur chanteux que j'ai jamais vu. Moi une voix que t'avais pu pleurer à l'entendre chanter. Pis i ont resté un élan.

Ces sauvages-là, temps en temps c'allait pis ça se parlait à l'oreille. Nous autres on savait pas quoce qui disiont. Pis la bétôt, i sont mis à chanter des cantiques des sauvages là. J'te dit que c'était beau. Chanter i ont chanter une grande élan. Pis la quand qui ont été tanné de chanter, i ont dit i'anna ti pas de vous autres qui chantont. Oh! Mon père dit. Oueil i dit c'té deux là i dit chantont. Pis là on dit à Bascien va chanter des cantiques. On trouvait ça plus beau à cause c'était dans une place comme ça tu sais comme si s'aurait été dans l'église. Ça fait qui ont chanté toute la nuit. Bascien chantait. Jacques chantait. Pis les sauvages r'chantiont.

Pis le lendemain matin... I ont resté là toute la nuit. On s'a n'a venu. On a déjeuné. Pis la Vital Saulnier qui restait en arrière là, pas loin de là. I'avait une bonne team. I'a été chercher la fille. Le lendemain. I'avait un grand traîneau sus la neige. I'aviont fait un beau p'tit cercueil. Mon père a été à l'enterrement. I'ont té l'enterrer. C'temps-là on les enterrait. I creusait des fosses l'hiver pareil comme l'été⁷³⁶.

Certes, l'Amérindien fait parfois l'objet de sentiments contradictoires dans l'imaginaire de ces Acadiens qui nous font revivre cette ambiance de peur, qui entourait les « pouvoirs » de ces sages femmes que l'Occident chrétien avait diabolisées à l'intérieur de ses procès de sorcellerie. On se rappellera en effet que ces guérisseuses qui furent condamnées pour sorcellerie étaient d'abord et avant tout dispensatrices d'un savoir oral en matière de guérison et que la sorcière jeteuse de sort n'était que la face ombragée de la guérisseuse. En réalité, bien que de nombreux historiens se soient laissés séduire par ce thème pour le moins controversé de la sorcière, la seule chose dont on puisse être assuré à son sujet c'est qu'elle est une marginale. Or, l'Amérindienne, voire l'Amérindien, se présente véritablement comme l'« autre » face à l'Acadien; ces marginaux se présentent en définitive

⁷³⁶ Bob. 1b, no 6, coll. Rita Landry, Memramcook (Westmorland), 24 juin 1980.

comme un véritable miroir de l'inconscient collectif acadien. Ces pouvoirs magiques que les Acadiens reconnaissent aux Amérindiens demandent à être mis en parallèle avec ceux qu'ils attribuent à cette « autre » marginale de l'histoire canonique : sainte Anne. En effet, sainte Anne tout comme l'Amérindien fait l'objet d'une marginalisation dont témoigne en contrepartie son pouvoir de transformation sur les éléments de la nature. Or, s'il est une vision de sainte Anne que partagent nos informateurs acadiens avec les Amérindiens, c'est bien sa polyvalence, car on lui attribue pratiquement toutes les compétences liées aux besoins du vivant. Sainte Anne, en effet, ne sera pas confinée à sa fonction de sainte tutélaire des Amérindiens à l'intérieur de ces enquêtes qui nous convient à la rencontre d'une sainte polymorphe dont on pourrait rapprocher les multiples pouvoirs à ceux des déesses païennes que l'on qualifiait de polymétis (aux multiples tours). Cette puissance magique de sainte Anne se donne à voir dans l'utilisation que les Acadiens feront des *Annales de la Bonne Sainte Anne*. Cet outil de promotion du culte à sainte Anne au Canada français que nous avons d'abord présenté comme une extension de la démarche pèlerine servira d'objet transitionnel entre la thaumaturge et ses fidèles qui les utilisaient à des fins que ses rédacteurs n'avaient sans doute pas prévues. Ces *Annales*, en effet, connaissent en Acadie une vocation qui donne lieu à des débordements pour le moins imprévisibles dans la mesure où ces écrits étaient destinés à instruire moralement les dévots de sainte Anne.

Les *Annales*, en effet, firent l'objet de rituels que l'on pourrait qualifier de magique pour peu que l'on admette que la magie est cet art prétendu de changer

divers éléments de la nature à partir de certaines techniques⁷³⁷. Or, le feu, qui constituait l'un des éléments de la nature des plus menaçants dans la vie quotidienne de ces Acadiens, sera au cœur de pratiques magiques pour le moins inédites. En effet, cet outil de promotion du culte à sainte Anne se présentera à l'intérieur des entrevues comme un objet porteur de puissance sacrale destiné à combattre le feu.

- Une fois, y avait un feu, une maison sus Armand Belliveau qui brûlait [...] Mon père contait que ma mère avait fait éteindre le feu avec une annale de sainte Anne. C'est vrai ça, c'est vrai [...] Ma mère avait confiance à ça. Y avaient tellement confiance. Y mettaient l'image dans la fenêtre quand qu'y tonnait. Pi ça se fait encore [...] elle avait peur que le feu prenne sur notre grange. Pis, elle avait été pis elle a mis une annale de sainte Anne sus la grange du bord qu'était le feu quand qu'y sont aparçu que le feu était pris dans la bouchure [...] elle a monté pis mon père a dit qu'elle allait droite pour le feu pis y criait : « Virez de bord ». Y dit qu'elle a été pis elle a mis l'annale de sainte Anne juste quasiment aura la flamme. Pis y dit que le feu avait arrêté [...] Elle avait la foi. Elle avait pas peur du feu...⁷³⁸

Aussi magique soit-elle, cette pratique n'en témoigne pas moins de la toute puissance thaumaturgique de sainte Anne dans la psyché de ces Acadiens qui considèrent les objets qui la représentent comme de véritables reliques. Certes, un tel usage des Annales ne s'inscrivait nullement dans le projet de ses promoteurs; l'éthicisation de la thaumaturge à travers un processus de rationalisation autour de sa fille est pour ainsi dire occultée, dans la mesure où les *Annales* sont réduites à de simples supports symboliques de la puissance thaumaturgique de sainte Anne. D'ailleurs, ce recours aux *Annales de la Bonne Sainte Anne* sera parfois lié à une pléthore d'objets symboliques, tels des médailles et autres images, comme autant de recours multipliant les chances d'assurer la réussite de l'entreprise. Il est intéressant

⁷³⁷ On se rappellera également la distinction weberienne entre « culte » ou « religion » et « magie » qui consiste en une relation avec les puissances surnaturelles s'exprimant sous forme de prière ou vénération pour les « cultes » ou « religions » et sous forme de contraintes pour la magie. Weber ajoutera par ailleurs que cette « distinction » est presque toujours impossible à établir absolument, car presque partout le rituel des cultes que nous appelons « religieux » contient une masse d'éléments magiques : « La plupart du temps, le développement historique de cette distinction s'est produit tout simplement lorsqu'une puissance séculière ou sacerdotale a supprimé un culte au profit d'une religion nouvelle, les anciens continuant d'exister en tant que « démons » » (Max Weber, *op. cit.*, p. 449).

⁷³⁸ Bob. 376, enreg. 15755, coll. Catherine Jolicoeur, 1977.

de noter toutefois que ce sont les « *Annales* » qui font figure de force sacrale la plus efficace parmi tous ces supports symboliques, même l'eau « bénite » par le prêtre ne réussit pas là où les *Annales* excellent :

- Monsieur : ... Puis quand le feu est passé, quand ça a brûlé ici, le prêtre a venu puis il a jeté de l'eau bénite puis il a jamais pu arrêter le feu. Moi, j'étais droite là, dans le chemin de Cadieville. Il a jamais pu l'arrêter.
- Madame : Y en avait un qui disait que le bon Dieu savait plus quoi faire. Le prêtre d'Acadieville, il veut l'arrêter là; puis le vicaire de St-Ignace veut le faire arrêter. Il savait pas lequel écouter.
- Madame : Y avait un feu puis ils aviont attaché des *Annales* de sainte Anne sur les poteux autour de la maison. La maison a pas brûlé; même les *Annales* ont été sauvées du feu. Elles ont rien que bruni un peu sur les bords. Le monde aviont beaucoup confiance dans la sainte Anne puis elle a sauvé leur maison. Elle faisait beaucoup de miracles, la sainte Anne, beaucoup de guérisons. J'en ai lu dans les *Annales*⁷³⁹.
- C.J. : Quand qui avait des feux, ils allaient chercher le prêtre?
- Oui, i disont qui bénissaient pis le feu retournait. Le feu avait été dans le bois juste au ras de leur maison [...]. Ta sœur, Sara, a arrivé là. Elle a dit : « Avez-vous les *Annales* de sainte Anne? ». Ils ont dit oui. Ils les avont accrochés sur la maison. Le bardot a toute brûlé autour des *Annales*, il en a pas brûlé ni le bardot dessous [...]
- La maison a toute brûlé?
- An non, elle a pas toute brûlé. Le feu était dans le bois pis le vent faisait revoler le feu sur la maison. Ils avont dit pas plus qu'une demi-heure après, le vent a reviré pis la maison était protégé. Le feu avait pas pris dedans, juste le bardot⁷⁴⁰.

C'est parfois le prêtre lui-même qui recommande de placer *Les Annales de la Bonne Sainte Anne* devant le feu de la même façon qu'il recommandera également à ceux d'entre ses paroissiens que la maladie assaille, de se rendre à Sainte-Anne-de-Beaupré⁷⁴¹. Le rôle de l'évêque également ne semble pas être en reste à ce chapitre; ce récit de la mère d'une jeune fille souffrant des « rhumatismes fever » qui aurait consulté « M^{gr} l'évêque » est éloquent :

- On l'a mis dans une chaise à roulette de temps en temps on l'amenait dehors un petit peu. Mais elle avait les deux pieds enflés, j'étais contente de lui mettre des grands bas des hommes, elle ne pouvait pas avoir des petits bas peut-être sur elle puis elle était assez sensible, puis elle n'était pas grosse. Toujours, une journée Mgr Évêque a venu, j'ai été lui parler, on restait à Holton dans le temps. Je lui ai parlé pour savoir qu'est-ce que je devrais faire pour tâcher qu'il lui aide.

⁷³⁹ Bob. 322, enreg. 13265, coll. Catherine Jolicoeur, 1977.

⁷⁴⁰ Bob. 163, enreg. 6904, coll. Catherine Jolicoeur, 1976.

⁷⁴¹ Cette exhortation des ministres du sacré à encourager de telles pratiques nous donne à penser que certains d'entre eux étaient, comme le note fort pertinemment Roger Lapointe, plus « populaires » qu'ils ne le voulaient et parfois même qu'ils ne le savaient (Roger Lapointe, *op. cit.*).

- Madame est allée à Ste-Anne de Beupré avec elle.
- Mais, je ne pouvais pas le grouiller, puis je n'avais pas les moyens d'aller à Ste-Anne de Beupré louer un char pour aller là, on est loin de ça.
- J'ai dit, je vais y aller, j'ai promis que j'irais⁷⁴².

« Aller à la grande sainte Anne » se présente en quelque sorte comme l'expression consacrée à l'intérieur des entrevues se rapportant à la démarche pèlerine vers Beupré. Sans être une condition nécessaire à l'octroi de faveurs de la part de la sainte, la démarche pèlerine vers Sainte-Anne-de-Beupré sera tout de même présentée comme un événement extra-ordinaire indissociable des promesses de guérison. Ultime recours devant l'impuissance de la médecine face à la maladie, la démarche pèlerine trouve sa motivation dans la guérison du corps; le pouvoir du prêtre pas plus que celui du médecin ne semble en mesure de détrôner la sainte de Beupré :

- Ben ma belle-mère, la mère de Jacques, mon mari, a l'avait 'té dguéri à la sainte Anne, a l'avait, a s'avait cassé une jambe pis a l'avait 'té pour des années qu'a pouvait pas s'mettre d'à genoux. A l'a fait des pèlerinages à sainte Anne. Le premier pèlerinage qu'a l'a fait, a l'a pus s'mettre d'à genoux. Quand ça venu à là, pour la communion a s'a mis d'à genoux, pour la première fois dans quatre ans qu'a s'avait cassé la jambe. Les docteurs pouvaient pas faire rien. I y aviont dit que, qu'a pourrait pas se, se plier le genoux [...].
- Ouais, pis vous est-ce que vous aviez confiance en sainte Anne?
- Ben oui, on avait confiance en sainte Anne⁷⁴³.
- L'été passé on a été faire un pèlerinage à sainte Anne de Beupré. I s'a fait un miracle quand on a arrivé là. Y avait un petit garçon de St-Antoine icitte, i avait le cœur du bord droite. I où qu'est supposé être le cœur, c'était un trou, a dit que c'était couvert quand qui a venu au monde [...] On a prié pour cet enfant-là en s'en revenant, on a arrêté à un endroit, sur les Pères Rédemptoristes. On a fait un chemin de croix.
- Pis i a pris malade, i pouvait presque pus marcher, i s'affaiblissait. I a arrivé à la maison, i filait ben, i a jamais été malade après ça. C'était le 5 ou 7 d'août faulait qui ailait à l'hospital. Pois i avait les doigts collés, ensemble aussi. Rendu à l'hospital, je reçois une lettre de i-elle, i avait pas besoin d'être opéré, i était bon pour 100 ans⁷⁴⁴.

⁷⁴² Bob. 2, enreg. 1023-1023a, coll. Rock Ringuette, Madawaska (Me., E.U.), 1979.

⁷⁴³ Bobine 90b, no 1555, coll. Ronald Labelle, 4 mai 1983.

⁷⁴⁴ Bob. 161, enreg. 6832, coll. Catherine Jolicoeur, 1976.

Si la démarche pèlerine vers sainte Anne est toujours associée à des guérisons extraordinaires, il existe par ailleurs de multiples récits de faveurs obtenues en dehors de la démarche pèlerine qui se rapportent aux nécessités quotidiennes, telle cette histoire de source tarie:

- son mari était dans le bois l'hiver et puis elle était enceinte puis elle avait une grosse famille. Puis son puits avait manqué, pas d'eau, elle avait les animaux à soigner, il fallait qu'elle charriait de l'Eau de chez les voisins, c'était pas mal loin. Et puis toujours elle s'est mis en neuvaine avec ses enfants. Et puis elle priait, elle priait. Et puis un bon matin, elle s'en allait toujours pour aller chercher son eau encore comme de coutume. Elle dit : « pourquoi est-ce que je n'essayerai pas ma pompe? » C'était le septième matin de la neuvaine. Elle essaie sa pompe, puis son eau est venue, ça c'est encore un miracle. Ça j'ai lu cela dans les Annales de Ste-Anne⁷⁴⁵.

Ce récit, on l'aura remarqué, est tiré des *Annales de la Bonne Sainte Anne* que notre interlocutrice cite en exemple afin d'illustrer l'efficacité de la thaumaturge dans les affaires de la vie courante. Ce genre de récit retenu par notre informatrice possède toutefois une particularité non négligeable en regard des autres récits de faveurs obtenues dans la mesure où il fait intervenir l'élément eau. En effet, nombreux sont ces récits empreints de merveilleux mettant en scène un dévot de sainte Anne face à cet élément. Ainsi en est-il de ce prêtre qui utilisera une image de sainte Anne à la manière d'un pendule pour retrouver un noyé :

- Deux Geberson qui étaient en bateau le printemps, sur les hauteurs de l'Eau, ils ont passé par-dessus l'écluse de Plaster Rock. Quand ils sont arrivés sous le pont de Plaster Rock, le bateau a renversé, ils ont tombé à l'eau. Un s'est noyé, l'autre a nagé au bord, il dit au Bon Dieu en levant en levant le poing : « Hein! Tu ne m'as pas eu cette fois-ci ».

Ils ont eu de la difficulté à le trouver, un prêtre est arrivé là et il avait une image de sainte Anne. Il l'a lancé à l'eau et elle s'est mise à flotter, quand elle est arrivée sous le pont, elle a callé. Ils ont trouvé le gars où l'image avait callé. Quelques mois après, le gars qui avait bravé le bon dieu, a eu un accident de char, et il est mort⁷⁴⁶.

⁷⁴⁵ Bob. 16, enreg. 762, coll. R. Roch Ringuette, 1979.

⁷⁴⁶ Bob. 2b, enreg. 54, coll. Violette Caissie (dirigée par Catherine Jolicoeur), Plaster Rock (N.B.), 1978.

Qu'il s'agisse de sauvetage de la noyade ou de recherche d'un noyé, la présence de l'eau est redondante dans la narrativité entourant les interventions de sainte Anne dans la vie quotidienne.

- ... Ça fait qu'une bonne journée, je pars puis je vais me baigner. Toujours j'ai manqué me noyer. Ah! J'ai revenu une troisième fois sur l'eau que j'ai vu que je m'en allais, j'ai crié : « Bonne sainte Anne du Nord aidez moi »⁷⁴⁷. Puis c'était une journée sombre comme aujourd'hui, pas de soleil et puis humide. Et puis toujours ça m'a soulevé comme une plume sur un beau rocher dans le fond de la rivière. Puis c'était dans un remous, je ne sais pas si vous connaissez cela vous un remous. Et puis là, elle a crié : « Au secours ». J'ai crié : « Au secours ». et puis toujours, la bonne sainte Anne elle m'a monté dessus ce beau rocher-là. Et puis sur ce beau rocher là, il y avait un beau soleil, ah un beau soleil. Ça fait que son mari était un protestant. Ça fait qu'ils sont venus en canot une couple d'hommes puis des perches puis ils ont dit : « Sur quoi est-ce que tu es? » Ils me voyaient seulement les pieds sur le rocher, j'étais toute à ma hauteur. Et puis j'ai dit : « Ah, il n'y a pas de roche là, c'est un remous ». – « Je suis sur une roche puis un beau soleil ». – « bien tu dois avoir pensé au bon Dieu ». Ça c'est le protestant qui a dit cela. J'ai dit : « Oui »⁷⁴⁸.

Il est intéressant d'observer à l'œuvre ici la censure dont témoigne la répondante face à son mari protestant qui se serait sans doute mal accommodé de cette version d'un sauvetage opéré par la médiatrice. La foi de cette femme en la toute puissance de sainte Anne s'exerce en secret comme s'il s'agissait d'une alliance inavouable. S'il est une constante à l'intérieur de ces nombreux récits de faveurs obtenues, c'est bien ce jeu d'alliance entre sainte Anne et les femmes.

Cette filière féminine est visible à l'intérieur de la majorité des récits mettant en scène les merveilles opérées par sainte Anne, qu'il s'agisse d'incendie ou de noyade. L'eau, le feu et les femmes s'insèrent à la manière d'un tryptique dans les scénarios illustrant la puissance de sainte Anne à travers ses supports symboliques. En cas de feu, ce sont les femmes qui prennent l'initiative de recourir aux *Annales*; cette action qui se fait sous le regard des hommes se présente souvent sinon comme

⁷⁴⁷ Il est intéressant de noter que l'informatrice prie sainte Anne du Nord, elle fait référence à la situation géographique de la région où se pratique le culte à sainte Anne, c'est-à-dire Sainte-Anne-de-Madawaska dans le nord du Nouveau-Brunswick, mieux connue sous le nom de la « petite sainte Anne » en opposition à la « grande » Sainte-Anne-de-Beaupré.

⁷⁴⁸ Bob. 16, enreg. 760, coll. R. Roch Ringuette, 1979.

un rapport de force entre les deux partis, à tout le moins comme une incitation de la part des hommes à permettre aux femmes de rendre compte du pouvoir que recèle leur confiance en sainte Anne.

- Mon père avait un morceau de terre pas loin de leux vieille emplacement. Quand qui a mis le feu dans l'abatis, le vent était pas du côté de leux bâtisse, pis il avait pas 2 minutes – i ventait fort mais le vent portait pas su ces bâtisses-là. I pensait pas que le vent pouvait virer si vite que ça. I s'a aperçut que le vent était viré pis qui s'en venait droite su leux belle grande grange, belle grande maison. Asteur ma mère était connue pour ses prières pour obtenir des faveurs comme ça. Quand mon père a vu ça i a couit à la maison. I dit à ma mère : « Si t'as du pouvoir, fais arrêter le feu parce que moi, je peux pas le combattre, ça va brûler les bâtisses ». Ah ben! Ma mère c'était sainte Anne depuis que j'étais ça de haute. A été chercher son annale de sainte Anne. A couru dans le champ où qu'était le feu. Elle a mis l'annale contre une souche, face au feu. Elle a dit : « Sainte Anne faut pas que vous laissez brûler les bâtisses su la ferme ». Ma mère a tout le temps dit qui fallait parler comme si c'était nous autres. Pis le vent a viré, le vent a retourné back où ce qu'il était⁷⁴⁹.

La familiarité avec laquelle cette femme s'adresse à sainte Anne témoigne d'une complicité toute particulière qui sera par ailleurs commentée par notre informatrice. Ce passage illustre bien la nature de la transmission de la foi par la mère qui prescrit de s'adresser à sainte Anne « comme si c'était nous autres », établissant ainsi un rapport horizontal propre à l'univers familial. À travers ces nombreux récits de faveurs obtenues, on peut remarquer, en effet, que les femmes semblent bénéficier d'un accès privilégié à sainte Anne, témoignant d'une relation de confiance qui ne peut qu'étonner les témoins de l'événement.

- Elle avait mis, elle avait peur que le feu prenne sur notre grange. Pis, elle avait été pis elle a mis une annale de sainte Anne sus la grange du bord qu'était le feu quand qu'y sont aparçu que le feu était pris dans la bouchure. Elle a pensé pis elle a monté pis mon père a dit qu'elle allait droite pour le feu pis y criait : « Virez de bord ». Y dit qu'elle a été pis elle a mis l'annale de sainte Anne juste quasiment au ras la flamme. Pis y dit que le feu avait arrêté. Y dit que le feu avait arrêté. Mon père contait ça souvent.

- Oui. Ça c'est un miracle.

- Oui. Y dit : « Je criais, y dit, je croyais qu'elle allait se faire mettre le feu sur le corps ». Ben non.

- Elle avait la foi.

- Elle avait la foi. Elle avait pas peur du feu. Elle a été pis elle a mis l'annale juste au bout du feu. Le feu brûlait dans le (...) de bouchure pis elle a mis l'annale là pis le feu a arrêté, le feu s'a éteint⁷⁵⁰.

⁷⁴⁹ Bob. 352, enreg. 14531, coll. Catherine Jolicoeur, 1977.

⁷⁵⁰ Bob. 376, enreg. 15755, coll. Catherine Jolicoeur, St-Paul (Kent, N.B.), 1977.

Qu'il s'agisse des *Annales de la bonne Sainte Anne*, de l'huile ou de l'eau de la source de sainte Anne, c'est l'objet symbolique lui-même qui est souvent considéré comme étant investi d'une force sacrale. Par ailleurs, ce besoin de contact direct avec l'objet considéré comme bénéfique ne semble toutefois pas altérer l'attitude pieuse qui entoure la démarche pèlerine de ces femmes.

- ... à la Sainte y a une source. Elle a fait des miracles c'te source-là. Ah c'est certain qu'y a eu des miracles de fait à sainte Anne. Moi là je me rappelle qu'j'avais un garçon qu'était ben malade là [...] Pis on a fait le pèlerinage. On s'a pas amusé dans les magasins, ni rien. On a tous suivi les offices religieuses. On a monté l'escalier d'à genoux. Pis là lui [le garçon] ça faisait un an qu'i était au lit, pis qu'i n'avait pas marché. Pis le lendemain, i a commencé à marcher. Pis i a marché jusqu'à temps qu'i est mort⁷⁵¹.

Si la plupart des intercessions de sainte Anne se font à partir d'objets symboliques tels que l'eau, l'huile ou encore les médailles comme dans le cas suivant, d'autres par contre sont le résultat de simples demandes.

- Des miracles... Dans les miracles je me rappelle pas trop... Je me rappelle une fois, une madame, elle portait des lunettes. Ses lunettes, une de ses lentilles s'est fracassé par un objet quelconque. Puis elle avait toute de la vitre dans l'œil.

Elle avait une médaille de Ste-Anne puis elle l'a mis sa médaille sur son œil et puis je la vois très bien assise dans la cuisine chez nous raconter ça. Puis quand elle a ôté la médaille que tout la vitre était collé sur la médaille⁷⁵².

Parmi les faveurs obtenues sur simple demande, certaines se présentent comme une secrète complicité entre la demandeuse et sainte Anne.

- Puis, je ne viens quasiment rien que d'arriver là, là, il m'a donné des pilules, le docteur m'a donné des pilules, puis j'avais cinq, six sortes de pilules à prendre, j'en prenais treize par jour. Puis ça venu que j'étais assez malade avec ça je pensais que j'allais mourir. Puis j'ai pensé à Ste-Anne puis je lui ai demandé de me donner une idée si je devais prendre ces pilules là, que demain, je ne les prendrais pas s'il ne fallait pas que je les prenais. Le lendemain matin, il n'avait rien que deux sortes ça me disait des prendre. Puis j'ai abandonné de prendre mes pilules dret là, puis je suis levé le surlendemain, puis je suis en revenu. Puis je prends tout le temps du mieux là, ça doit-être un miracle ça, itou eh!. Je calcule ça, j'ai promis une messe si, je revenais si je continuais⁷⁵³.

⁷⁵¹ Bob. 2, enreg. 42, coll. Diane Thériault, 1983. Si la dernière informatrice se défend bien de s'être amusée au cours de son pèlerinage, c'est, comme nous le verrons, que le culte à sainte Anne peut parfois prendre un caractère festif.

⁷⁵² Bob. 447, enreg. 17974, coll. Catherine Jolicoeur, Dalhousie (N.B.), 1978.

⁷⁵³ Bob. 21, enreg. 1023, coll. Rock Ringuette.

Loin d'être indifférents à cette toute puissance thaumaturgique que les femmes reconnaissent à sainte Anne, les hommes participent à certains rituels de guérison lorsqu'ils sont confrontés personnellement à la maladie. Cette transaction entre les hommes et sainte Anne se veut toutefois immédiate et se fait toujours à partir d'une action concrète telle une visite au sanctuaire de sainte Anne ou un contact direct avec certains supports symboliques telle l'eau consommée sur place.

- [...] mon mari a été guéri pour un mal de hanche. Il l'avait fait monter à New York pour le faire soigner et puis quand que c'est qui c'est en revenu, il était pas guéri. Il avait encore mal dans la hanche puis il avait de la misère à travailler mais il travaillait quand même avec de la misère du mal. Ça fait que le jour de la sainte Anne qui si il était guéri qui mettrait sa boucle, qu'il l'accrocherait sur le mur avec des béquilles puis les lunettes puis tous qui étaient là.
- Qu'est-ce qu'il est arrivé?
- Et puis il a été guéri miraculeusement. Il a été avec son bicycle puis il avait du mal tout le long du chemin, rendu là-bas il a descendu puis il s'a prit de l'eau de sainte Anne puis il en a bu beaucoup puis il s'en a frotté sur le côté avec de l'eau de sainte Anne. Puis un moment donné le mal a passé complètement puis il s'en a jamais aperçu de sa vie. Il a enlevé la boucle de sur sa ceinture qu'il avait eu en cadeau de son frère qui coûtait cher, du beau cuir brun. Il l'a pris puis il l'a accroché sur un clou puis elle a resté là des années puis des années⁷⁵⁴.

À la différence des hommes, les femmes témoignent d'une véritable ferveur religieuse qui ne passe pas essentiellement par le contact direct mais également par la prière. D'ailleurs, l'exercice de la neuvaine apparaît comme une pratique culturelle typiquement féminine dans ce récit où une répondante déclare que les prières n'étaient pas une activité pratiquée par les hommes.

- La fête de sainte Anne. La neuvaine de sainte Anne. Les hommes étaient bien partis pour les prières pis tout ça. Y'avait seulement les femmes qui allaient aux exercices.
- I faisaient une neuvaine à sainte Anne comme ça, eh?
- Ah! Oui, toutes les ans, toutes les ans. La neuvaine se faisait pour neuf jours de temps⁷⁵⁵.

Ces neuvaines et autres exercices pieux entourant la fête de sainte Anne semblent effectivement être une chasse gardée des femmes. Ces femmes, qu'elles soient de simples laïques pratiquantes ou qu'elles fassent partie de cette armée de

⁷⁵⁴ Bob. 22, enreg. 527, coll. Diane Thériault, Grand Anse (Glouc., N.B.), 1983.

⁷⁵⁵ Bob. 67a, enreg. 1148, coll. Ronald Labelle, Chezsetcook-ouest, Halifax (N.E), 18 juin 1982.

bénévoles au service de l'Église telles les « Dames de sainte Anne », constituent en quelque sorte le noyau central qui fait du culte à sainte Anne une dévotion majoritairement féminine. La référence à l'apostolat des Dames de Sainte Anne sera d'ailleurs largement commentée au sein des entrevues portant plus particulièrement sur les exercices pieux liés aux neuvaines.

- ... En 1922...ah! C'est plusse avant ça, et la Société Sainte-Anne ça formé ici [...] Les dames vous savez.

- Les dames de sainte Anne.

- Tous les mois i aviont les prières et pis une réunion de notre association. Pas dans l'église mais dans la sacristie. C'était *private* ça [...] Et ils ont eu ça pendant plusieurs années, parce que ma mère [...], elle a té dans pour ving-deux ans [...] après ça moi j'ai pris sa place et pis j'ai resté ah... jusqu'à temps que j'pouvais pu y aller [...].

- Oui, i dit i avait trouvé la bannière Sainte-Anne, oui. J'ai dit : « Comment c'qu'a l'est? » I dit : « A l'est très belle. Pareille comme a l'était avant ». C'est malaisé à croire qu'a l'a tient si bien, *because* personne i prenait garde. Avant ça nous autres i prenait garde ce bannière-là. A venait de Québec, l'aviont fait venir de Québec, belle grande bannières. Y'a des cérémonies, i s'en serviont; dans la procession qu'ouvrait la neuvaine et la procession qu'a fermait la neuvaine.

- Comme ça les dames de sainte Anne, c'était surtout pendant la neuvaine de sainte Anne?

- Oui, à toutes les années. I avait beaucoup de monde qui allait à la neuvaine vous savez. La neuvaine était pas seulement pour les dames c'temps-là. La neuvaine était pour le monde de la paroisse [...] dans c'temps-là, les hommes étaient beaucoup partis, oui. Pis les jeunes hommes étaient partis à Halifax travailler, y avait pas grand homme alentour⁷⁵⁶.

Bien que l'on puisse être témoin d'un déclin du mouvement des « Dames de Sainte Anne » à partir des années 1970, les entrevues témoignent de la puissance de la piété envers la thaumaturge malgré la perte de dynamisme de ce mouvement.

- La dame de Ste-Anne. Ben i en avait beaucoup de par chez-nous qu'étiiont des dames de Ste-Anne. A c'te heure y'en a pus. C'était beaucoup, beaucoup par chez-nous des dames de Ste-Anne. I croyiont la d'dans beaucoup. I priiont pour les maldes pis i disiont : « Fallait aller trouver les dames de Ste-Anne ». Pis i priions. A c'the heure, y'en a pus⁷⁵⁷.

C'est d'ailleurs cette piété toute faite de confiance envers sainte Anne, pourrait-on dire, qui fait de la sainte une figure thaumaturgique polyvalente; de la demande de guérison du corps à celle liée aux besoins du vivant, la panoplie des

⁷⁵⁶ Bob. 67b, no 1150, coll. Ronald Labelle (Nouvelle-Écosse), 18 juin 1982

⁷⁵⁷ Bob. 22b, enreg. 471, coll. Ronald Labelle- F. McClure, Memramcook (N.B), 20 février 1981.

faveurs demandées à sainte Anne en fait non seulement une omnipraticienne mais une figure quasiment omnipotente. Son pouvoir lié à la fécondité se manifeste même dans le règne animal à en croire le récit de cette femme qui fit une neuvaine à sainte Anne afin de pouvoir se procurer les *Annales*, que seule la ponte de ses poules semblait en mesure de lui assurer.

- Dans c'temps-là les Annales venient à l'église dans un *bunch*, là. Pis i fallait payer au prêtre là, c'était 38 cents par an.

- Les Annales de Sainte Anne de Beupré?

- Les Annales...38 cents.

Pis alle avait pas un cenne pour payer les Annales pis c'arrivait à la sainte Anne. A dit : « Qu'est-ce que je vais faire j'ai pas une cenne pour payer les Annales pis j'voudrais pourtant pas les laisser aller ? » A dit : « J'pense que j'vas faire une neuvaine ». Alle a commencé à faire sa neuvaine, a s'a mis à genoux pis prie, pis prie. Pis là, on avait des poules, pis les poules ont commencé à pondre. On avait un cenne pour un œuf, ça fait douze cennes pour douze œufs. A s'a ramené 38 cenne pis alle a payé ses Annales⁷⁵⁸.

En Acadie comme dans l'histoire de l'Église, on retrouve donc cet aspect de la dévotion à sainte Anne qui s'impose : son étroite parenté avec les femmes et plus particulièrement les mères. Pour ces dernières, sainte Anne se présente, en effet, comme le premier et le dernier recours devant la maladie d'un proche, qu'il s'agisse d'un enfant ou d'un conjoint. La transmission de la dévotion à sainte Anne appartient manifestement à la filière féminine, voire maternelle. La constance avec laquelle les mères font prier leurs proches se révèle dans les nombreux récits de miraculés dont la guérison sera parfois liée à une apparition de sainte Anne.

- Moi j'ai un de mes garçons, il était jeune pis il a été malade longtemps, il était sur les nerfs pis il était dans les mains du docteur. Pis j'ai montré à dire le chapelet à sainte Anne. Tous les soirs, il venait pis je lui faisais dire le chapelet de sainte Anne, prie sainte Anne, prie sainte Anne. une journée, pas ben loin de chez-nous, il y a [...] il a rentré dans la maison dans ce temps-là, il avait une dizaine d'années, douze ans. Maman, il a dit, j'ai vu Ste-Anne. J'ai dit, taise toi donc. Oui, Oui maman j'ai vu Ste-Anne pis elle m'a guéri. Pis il a jamais été malade après ça, ça été vraiment ben après ça⁷⁵⁹.

⁷⁵⁸ Bob. 89, enreg. 3834, coll. Catherine Jolicoeur, 1976.

⁷⁵⁹ Bob. 335, enreg. 13798, coll. Catherine Jolicoeur, Rogersville (North., N. B.), 1977.

La puissance de sainte Anne que l'on peut voir à l'œuvre au sein de l'imaginaire acadien est indissociable de ses talents thaumaturgiques. Qu'il s'agisse de récits de guérisons à travers la démarche pèlerine ou de son efficacité devant la menace des éléments naturels tels l'eau et le feu, sainte Anne apparaît comme le recours ultime dans les moments de détresse. Assez curieusement, la seule filière maritime que l'on puisse observer à l'intérieur des entrevues n'est pas liée aux métiers de la mer, mais davantage à l'élément eau. Les références au dimanche des pêcheurs suivant la fête de sainte Anne sur la côte acadienne sont pratiquement absentes des entrevues portant sur sainte Anne en terre acadienne. Par contre, le sanctuaire de Caraquet, lui, sera reconnu comme un lieu où sainte Anne opère des merveilles, bien qu'à un degré moindre que celui de la grande sainte de Beupré. En fait, les récits de miracles qui se sont opérés à Caraquet ne semblent pas être l'œuvre de témoins de ces « merveilles », mais bien davantage des témoignages se rapportant à des objets témoins de ces miracles conservés dans la petite chapelle du sanctuaire du Bocage, tel ce récit concernant un jeune miraculé.

- Est-ce qu'il y a eu beaucoup de miracles de faits à la Sainte-Anne?

- Ben il y avait une famille de haut Caraquet. Pis le p'tit garçon de 3 ans avait avalé une vitre de *flash light*. Pis les gens se sont mis à faire une neuvaine à la Sainte-Anne. Pis l'enfant renvoyait pas ça lui avait resté dans la gorge. Pis toujours ils ont fait leur neuvaine et je ne peux pas dire si c'était la dernière journée. Mais toujours il a renvoyé cte vitre là. Pis cette vitre là est exposée à la chapelle de Sainte-Anne. Il y a un cadre et la p'tite vitre est du milieu. Pis l'histoire est à côté. Pis il y en a d'autres qui portaient des béquilles et qui les ont restées accrochées dans la chapelle⁷⁶⁰.

Contrairement au sanctuaire de Beupré pour lequel les témoignages sont tous liés à une demande de guérison, le sanctuaire du Bocage fait l'objet de témoignages

⁷⁶⁰ Bob. 4, enreg. 94, coll. Diane Thériault, Caraquet (Glouc.,N.B.), 1983.

relatant l'ambiance de fête plus populaire qui semblait parfois régner dans ce lieu. Certains répondants rappellent l'organisation de pique-nique et l'aménagement des aires de repas gérées par les femmes, qui « s'occupaient de ça ». Ainsi ce témoignage d'un homme qui se rappelle le caractère champêtre de cette fête tant attendue.

- Pis après ça c'était le pique-nique de la fête de Ste-Anne pour l'amour du bon Dieu à la pointe là-bas.
- Quelle place à la pointe?
- À la pointe, près du quai là.
- Oui, o.k.
- Y avait un chemin qui descendait là, pis ensuite de ça y avait un bocage là où-ce que c'est qu'est une homarderie asteur d'Yvon Le Blanc pis tout ça, ben c'était tous des arbres. Môsis, y faisait beau à faire des pique-niques là pis y en avait du monde là, de Bathurst pis des paroisses environnantes là, ça durait 3 jours ça. Maman i-elle là, al était au comptoir; on allait là, pis c'était tous des p'tits billets. On achetait un p'tit livre pis c'était étampé là. Tu ne pouvais pas en fabriquer d'autres non plus. C'était de 25, 50, pis tu sais, de 5\$; je sais pas si un livret coûtait 5\$, je crois pas, 2\$ c'est autant qu'on pouvait... Ça fait qu'on donnait les p'tits billets pour quand on voulait avoir des friandises, que'que chose comme ça.
- Puis ben y avait le repas là, ah mon Dieu Seigneur, y avait toute une batterie de cuisine, un poêle là pis. "ca restait là ces cantines, ça restait là, y avait des femmes qui s'occupaient de ça. Pis là le printemps suivant i allaient là, i nettoyaient, tout était prêt. Y avait un poêle là. Pis ensuite de ça, i passaient les maisons pour la cueillette de ci et de ça, des volailles pis la viande, i achetaient le moins qu'i...
- C'était tout donné...
- Oui, i clairaient pas mal aussi. Ça c'était une fête qu'on attendait ça⁷⁶¹.

Le zèle déployé par ces femmes pour permettre aux pèlerins de se rassasier ne fait que confirmer la popularité de sainte Anne sur la côte acadienne. S'il est un lieu de rencontre entre le discours officiel de l'Église, livré par la presse acadienne, et ces entrevues effectuées auprès des pèlerins, c'est à n'en point douter cette référence à la beauté champêtre du Bocage.

Bien que le site du Bocage se soit fait lieu d'accueil de Marie de l'Assomption, nous n'avons retrouvé aucune trace de la complémentarité des cultes à Marie et sainte Anne au sein des entrevues effectuées auprès de ces Acadiens, pour qui, sainte Anne semble définitivement être fêtée pour elle-même. Or, cette sainte

⁷⁶¹ Bob., 63, no 2043, coll. Lauraine Léger, Petit-Rocher (N.B.), 6 avril 1981.

fêtée pour elle-même, ce n'est ni la mère de Marie, ni une simple justification de l'Immaculée Conception, mais c'est bien la thaumaturge dont les témoignages rendent compte, on ne peut plus, clairement. En effet, qu'il s'agisse de la sainte de Beupré ou celle du Bocage, sainte Anne, c'est d'abord celle qui fait des miracles. Bien que les miracles semblent moins fréquents au Bocage qu'à Beupré où la sainte règne en véritable déesse sur ses fidèles, la popularité de la fête de sainte Anne appartient à cet univers religieux d'un salut qui passe par la guérison. Certes, ces guérisons tant attendues seront plus souvent un espoir qu'une donnée, ainsi qu'en témoigne ce répondant qui rappelle les propos de jeunes au lendemain de la fête de sainte Anne à Caraquet.

- S'avait duré toute la journée pis l'endemain matin, les gens se mit à ramâsser les bouteilles. C'est une fête religieuse, fête de Sainte-Anne, supposer d'faire des miragues, à ses fêtes là, i! a 'té guérie une fille que j'ai connue, qua 'té guérie. Ça fait, le sarvant ramassait les bouteilles. Les deux filles dit, i' avont plus laisser des bouteilles icitte, qui i'ont laisser des béchilles, su' l'terrain d'la sainte-Anne⁷⁶².

Bien que ce témoignage puisse rendre compte de certains débordements festifs liés au caractère champêtre de la fête, l'annonce de cette rumeur ne confirme pas moins le lien que les Acadiens entretiennent avec sainte Anne, dont la fête est d'abord et avant tout perçue comme une fête religieuse, dans la mesure où sainte Anne est reconnue comme une « faiseuse de miragues ». Rien de tel avec la fête de Marie de l'Assomption qui sera présentée non seulement comme une fête patriotique, mais bien comme une fête où les débordements festifs commandent parfois une surveillance policière pour contenir les hommes en état d'ébriété. C'est une incursion au sein des archives orales se rapportant à la fête de l'Assomption à Rogersville,

⁷⁶² Bob. 1, no 16, coll. Donat Arsenault, Grand-Digue (N.B.), 5 février 1976.

mieux connue sous le nom de pique-nique de Rogersville, qui nous aura d'ailleurs permis d'apprendre que ces débordements festifs étaient une réalité qui appartenait aux hommes plus qu'aux femmes. Ainsi que le note un témoin :

- Ah je me rappelle qu'à la fin y avait un petit peu de boisson, pis ça le prêtre, ça l'agaçait bien. Pis je me dis à présent, « Ce qu'y avait eu fait de boisson, c'était pas grand' chose comparé à ce qu'y a maintenant, mais en tout cas ». Une femme, jamais, jamais, jamais; mais de temps en temps, y avait un homme qui en prenait un p'tit peu trop, pis i venait, pis i disait, « Ben oui, ben j'ai trop de bière, ben c'est yenk le 15 août une fois par année »⁷⁶³.

Par ailleurs, le rôle que les femmes furent appelées à jouer dans le cadre de cette fête en est un de bénévoles, chargées d'organiser le pique-nique.

- Ça ça faisait sortir à peu près tout le monde. Les femmes se donnaient le mot pour préparer les tables, les repas, parce qu'on servait les repas au pique-nique, fallait payer pour aller manger au pique-nique. Pis les gens y allaient parce que, d'abord i voulaient manger ailleurs, puis ensuite i savaient que l'argent allait à l'église. Alors c'était un groupe de bénévoles qui faisait les tables, comme partout dans les paroisses; ça c'était pas différent⁷⁶⁴.

8.2. L'Assomption, une fête populaire

Il est intéressant de noter que les principaux témoins de la fête de l'Assomption parleront tous du « pique-nique » de Rogersville. Ce pique-nique sera d'ailleurs décrit par l'ethnologue Jean-Claude Dupront en des termes qui ne laissent aucun doute sur la véritable nature de la fête du 15 août à Rogersville.

Jusqu'en 1950, le pique-nique était associé à une fête religieuse, celle de Notre-Dame de l'Assomption. La journée commençait par une messe et, vers huit heures du soir, après s'être amusé ferme au pique-nique, on participait à une procession aux flambeaux. Une demi-heure de prières à Notre-Dame faisait suite la fête populaire, on rapporte que l'Ave Maris Stella avait beaucoup de volume mais peu d'harmonie.

Notre-Dame de l'Assomption, patronne nationale des Acadiens, a été associée à une troisième tradition jusque vers 1950, celle de la procession au monument national de Rogersville (nord du

⁷⁶³ Bob. 60, enreg. 1960, coll. Lauraine Léger, Moncton (N.B.), 15 janvier 1981.

⁷⁶⁴ *Ibid.*

Nouveau-Brunswick). On désigne aussi cette dernière coutume sous les noms de « pèlerinage franco-américain » et « pèlerinage des Acadiens des États-Unis ». À cette occasion, des personnalités prononçaient des discours, la plupart du temps nationalistes, dans lesquels ils louaient le travail des défenseurs de l'Acadie⁷⁶⁵.

Bien que le déroulement de ce pique-nique soit entrecoupé de divers exercices religieux, tels des prières et des processions aux flambeaux, il reste que le moment fort de cette fête est cet hommage aux grandes figures du nationalisme acadien dont M^{gr} Richard constituait le plus illustre représentant. Le sanctuaire de l'Assomption à Rogersville étant également connu sous le nom de sanctuaire à M^{gr} Richard fera d'ailleurs l'objet d'une fête plus religieuse, au lendemain du 15 août, puisque la population est invitée à venir assister à un service anniversaire pour le repos de l'âme de cet « illustre religieux ».

Le lendemain de la fête de Notre-Dame de l'Assomption, monseigneur Richard, défenseur de l'Acadie, fait encore l'objet d'une fête religieuse célébrée le matin. La population assiste alors à un service anniversaire pour le repos de l'âme de cet illustre religieux⁷⁶⁶.

Dans les faits, tout se joue comme si la vocation du sanctuaire de l'Assomption à Rogersville était un lieu de mémoire à vocation patriotique plutôt que religieuse. Certes, on pourrait toujours alléguer que cette manifestation patriotique appartient à n'en point douter au champ religieux, au sens durkheimien du terme, c'est-à-dire ce divin social que Durkheim identifie comme le premier lieu de reliance; cependant cette forme religieuse du social ne relève pas de l'univers de la foi, toute faite de confiance, qui réside au cœur du lien que nous avons identifié entre sainte Anne et les Acadiens tant à travers la démarche pèlerine qu'à travers la manipulation d'objets symboliques. Ce n'est pas une demande de miracle qui préside à la fête de

⁷⁶⁵ Jean-Claude Dupont, *Héritage d'Acadie*, op. cit., p. 328.

⁷⁶⁶ *Ibid.*

l'Assomption; ce n'est pas non plus la piété des lieux qui sera décrite par les témoins de la fête, mais bien davantage une certaine excitation de la fibre patriotique admirablement orchestrée par les orateurs et autres organisateurs qui présidaient à son déroulement.

- Y avait l'événement patriotique, et là moi ce que j'ai connu, ça c'est au temps du père Sormany. Il faisait toujours venir un ou deux orateurs. Ça c'était très prisé, ça. Une fois, c'était ni plus ni moins que le fils du premier ministre Turgeon de Québec, le jeune avocat Turgeon, pis un avocat Rivard, pis je me souviens qu'y en avait un qui était libéral pis que l'autre était conservateur. C'était Rivard qui était conservateur, Turgeon était libéral. Pis i se sont présentés en disant qu'ils étaient des adversaires au point de vue politique, mais (que) à part ça ils étaient des amis. Et ils nous ont fait deux discours portant sur le patriotisme. Ça les gens goûtaient ça.

- Le peuple?

- Le peuple, i mangeait ça, i buvait ces paroles-là. Je crois qu'y en avait aucun d'eux qui étaient plus éloquents que Père Sormany, mais c'était différent. Puis une autre année, ben ça aurait été un autre, ça aurait été peut-être Pierre Vienot qu'a été pendant quelques mois premier ministre au Nouveau-Brunswick, ici là, ou c'en était un autre, un autre. Ça, ça se faisait dans l'après-midi, une partie de l'après-midi, y avait deux jours⁷⁶⁷.

Cette répondante, religieuse de surcroît, ira même jusqu'à affirmer :

- Je suis convaincue que si on avait demandé aux gens, « Qu'est-ce que vous avez le mieux aimé de la fête? » Ben i auraient dit, « Ben moi, c'est le discours de l'avocat Rivard »; « Moi, j'ai mieux aimé Turgeon ». « Ben moi c'est drôle, j'ai mieux aimé, ben i étions bons tous les deux »⁷⁶⁸.

Cette religieuse, qui ne cache pas son patriotisme, avouera avoir été frappée elle-même davantage par l'aspect patriotique de la fête de l'Assomption que par son caractère religieux. En effet, après avoir mentionné qu'il avait déjà existé une cérémonie de bénédiction des malades dans l'ancien monument qui a été détruit par le feu, elle spécifiera avoir appris le patriotisme au sanctuaire de Rogersville, « dans la paroisse de M^{gr} Richard ».

- Une espèce de bénédiction des malades?

- Une bénédiction des malades oui, parce que dans le vieux monuments, y avait beaucoup de béquilles. Là, elles ont toutes brûlé là, mais c'était des choses qu'on considérait, des guérisons miraculeuses, ou... Alors, les malades venaient, on les apportait; on ne pouvait pas les rouler en

⁷⁶⁷ Bob. 60, enreg. 1960, coll. Lauraine Léger, Moncton (N.B.), 5 février 1976.

⁷⁶⁸ *Ibid.*

fauteuils roulants comme on peut faire maintenant parce qu'on ne les avait pas, mais quelqu'un les aurait portés, pis y avait une bénédiction spéciale; la messe était dehors généralement.

Mais peut-être moi, ce qui m'a plus frappé, mettons que c'est la procession aux flambeaux parce que ça, une procession au flambeau, ça frappe bien. Pis ensuite, ben qu'on chantait « Reine d'Acadie ». Ça quand je l'entends encore, y me semble que j'ai dix ans là. Tu sais, quand on va à la cathédrale le 15 août, pis qu'on l'entend là.

Et puis c'était peut-être ensuite l'événement patriotique. Ça, ça me, ... le patriotisme, je suis allée l'apprendre en quelque part, pas dans ma famille, c'est-à-dire, dans ma famille où j'ai été élevée. Mais y a aucun de mes frères et de mes sœurs qui sont patriotes, y a seulement moi, pis je pense que j'ai appris ça dans la paroisse de Mgr Richard⁷⁶⁹.

Le témoignage de cette répondante qui appartient à l'institution ecclésiastique est d'autant plus significatif qu'il se veut une description détaillée de la fête de Notre-Dame-de-l'Assomption, tant du point de vue religieux que patriotique. Lorsqu'elle fait référence à la vocation religieuse de la fête, c'est toujours pour parler du personnage M^{gr} Richard qui fut à l'origine tant de la fête de l'Assomption que de l'érection de son sanctuaire à Rogersville. Autrement dit, tant se joue ici comme si la dévotion à l'Assomption était davantage liée à M^{gr} Richard qu'à l'ensemble du peuple acadien.

-Voyez-vous, le 15 août, c'était une fête religieuse. C'était la fête de Notre-Dame de l'Assomption, et ça historiquement, ça se situait à partir de Monseigneur Richard, qui lui, avait une très grande dévotion dans la Sainte Vierge sous son titre de Notre-Dame de l'Assomption, pis qui lui avait fait bâtir un monument qui est brûlé, pis qu'on lui en a fait un autre. Alors ça, ça faisait qu'il fallait faire un déplacement, quelque chose qui avait l'air d'une fête le 15 août⁷⁷⁰.

La référence au pèlerinage qui se déroule sur les lieux se présente dès lors comme étant indissociable de la présence de ce héros de l'Acadie dont le tombeau fait figure de véritable relique de tout un peuple. Ainsi, parlant de ces pèlerins acadiens

⁷⁶⁹ *Ibid.*

⁷⁷⁰ *Ibid.*

arrivants des États-Unis, en grand nombre chaque année, pour se rendre au tombeau de M^{gr} Richard, elle mentionne que la population « était redoublée cette journée là »⁷⁷¹.

- I venaient faire une espèce de pèlerinage au tombeau de Monseigneur Richard; ça, ça pris des proportions depuis-là. Et je me rappelle encore les filles de Pierrot Richard qui s'en venaient à tous les étés, ben ça c'était sacré. J'ai connu une vieille aussi qui s'en venait. A dit qu'elle avait été baptisée par Monseigneur Richard, puis elle dit « Je ne peux pas ne pas m'en venir, moi, l'été au tombeau de Monseigneur Richard ».

Alors ça faisait que les rencontres, parce que ça, les gens qui s'en venaient des Etats-Unis, c'était des gens qui étaient partis de Rogersville, y avait peut-être dix ans, y avait peut-être quinze ans, mais y avait pas 100 ans, parce que la paroisse n'était pas si vieille que ça. Je veux dire, y avait personne où à peu près, y avait les enfants qui auraient été nés aux Etats-Unis, mais aucun des adultes qui s'en venaient n'étaient nés aux Etats-Unis; ils étaient nés à Rogersville, peut-être à Acadieville. Ça pouvait être des fois, la femme venait d'Acadieville, pis l'homme venait de Rogersville, ou vice versa, quelque chose comme ça.

Alors i s'en venaient en automobile déjà parce que les automobiles existaient, de sorte que la population était doublée⁷⁷².

Dans sa description de la fête du 15 août, notre répondante spécifiera qu'il y avait trois événements.

- Mais la fête du 15 août, y avait une messe, et ensuite on faisait venir, y avait la messe, y avait la procession au flambeau le soir, pis ensuite y avait, je dis un pique-nique, y avait trois événements⁷⁷³.

Parmi ces trois événements, il semble toutefois que le pique-nique soit celui qui occupe le plus de place, tant sur les lieux de la fête que dans la description de cette dernière, par notre répondante qui prend bien soin de spécifier que ce pique-nique « coïncidait avec une fête religieuse ».

- Alors le pique-nique à Rogersville, c'était tout un événement?

- Ah ben, le pique-nique à Rogersville, c'était tellement un événement; ça c'était pour la paroisse, ce n'était plus au niveau des familles, c'était au niveau de la paroisse. C'était tellement un événement qu'on contait les autres événements à partir du 15 d'août dans la paroisse de Rogersville. Peut-être qu'on le fait encore, parce que c'est redevenu une fête qui se fait un ptit peu différemment.

Evidemment, y a toute une histoire à ça, y a toute une préparation à ça. Y avait des pique-niques dans à peu près toutes les paroisses, et là aussi, y avait un peu de rivalité, les gens se déplaçaient pour aller au pique-nique de St-Louis, pis au pique-nique de St-Charles, pis au pique-nique de Big Cove, pis au

⁷⁷¹ *Ibid.*

⁷⁷² *Ibid.*

⁷⁷³ *Ibid.*

pique-nique d'Acadieville. Puis i venaient, pis i disaient que c'était bien mieux organisé que chez-nous, pis d'autres disaient que c'était bien moins organisé. Ça ne fait pas de différence, le pique-nique de Rogersville n'était pas comme les autres; d'ailleurs, y n'y avait aucun pique-nique qui était comme les autres, ben celui de Rogersville ne l'était pas, parce qu'i coïncidait avec une fête religieuse. C'était, je ne peux pas dire la fusion, mais l'agencement, la coordination tu sais, de deux fêtes, pis que ça n'avait pas l'air que une bloquait l'autre⁷⁷⁴.

Ce pique-nique sera décrit comme une véritable fête foraine où il y avait des

- ... roues de fortune, pis y avait des tables de chance, pis on avait des p'tits kiosques où i vendaient toutes sortes de choses, des objets de piété, puis toutes sortes d'affaires, puis y avait différentes sortes de jeux, là la roue de fortune⁷⁷⁵.

Il sera même mentionné que lorsqu'il y avait un « ptit peu de chicane », c'était le curé qui le plus souvent était chargé de faire respecter l'ordre avec l'aide de « fiers à bras » dont la mention ressemble à un aveu que l'ethnologue chargé de l'enquête aurait réussi à faire dévoiler à notre répondante malgré quelques réticences.

- Est-ce qu'y avait quelqu'un pour faire respecter l'ordre? C'était le curé qui faisait ça?
 - C'était le curé, y avait pas de police à ce moment-là, de policiers je devrais dire. Oh, y aurait peut-être eu un homme qui aurait eu...
 - Les fiers-à-bras.
 - Les fiers-à-bras, pis qui auraient dit « Ça va faire là ». Mais y avait pas de désordre à ce point par exemple. Y en aurait eu un qui aurait bu un ptit peu trop, quelqu'un l'aurait ramassé; je ne sais pas où i prenaient la boisson, d'abord. C'était sûrement pas sur le terrain du pique-nique⁷⁷⁶.

Notre répondante présente cette fête du 15 août comme une fête totale, à la fois rencontre sociale, pique-nique et fête patriotique en prenant bien soin de noter par ailleurs que ce n'était pas qu'un « pique-nique ».

- Non, je pense que le pique-nique de Rogersville, la fête, c'était plus qu'un pique-nique, c'était une fête, que ce fut l'aspect religieux, que ce fut l'aspect patriotique, que ce fut l'aspect rencontre des gens qui étaient éloignés depuis déjà peut-être plusieurs années, parce que c'était pas tout le monde qui pouvait s'en venir à chaque année. Alors, une année, ben ça aurait été un certain nombre de personnes qu'on aurait vues, une autre année, ça aurait été d'autres; ben on finissait par rencontrer les gens, on se revoyait à cause du 15 août⁷⁷⁷.

⁷⁷⁴ *Ibid.*

⁷⁷⁵ *Ibid.*

⁷⁷⁶ *Ibid.*

⁷⁷⁷ *Ibid.*

Cette mention toute spéciale voulant que la fête du 15 août était plus qu'un pique-nique demande toutefois à être examinée à la lumière des entrevues d'autres répondants qui n'avaient pas tant à cœur de défendre la vocation religieuse de cette fête en tant que simple laïc. Ainsi, cette répondante à qui l'on demande si l'on faisait des pique-niques à l'Assomption ne tarde pas à décrire les débordements festifs qui surgissaient lors de la fête.

- Mais, est-ce qu'il faisait pas des pique-niques aussi?
- Ah oui, il faisait des pique-niques, des terribles de pique-niques.
- Oui hein.
- C'est là qu'est la première fois je pense qu'ils ont célébré la fête des Acadiens, je pense que c'est lui, Monseigneur Doucet que... il l'a fait.
- Oui, oui, oui.
- Oui. Moi j'étais jeune, jeune dans ce temps-là, je me rappelle, quand qu'ils ont, c'est la première fois, je me rappelle, qu'ils ont célébré la fête des Acadiens, c'était là à Grande-Anse. Oui.
- Ben, ben, ben. Pis ses pique-niques comment ça marchait ça?
- Ah les pique-niques ça marchait bien assez là, il y avait de la musique, il y avait des danses, mais il ne voulait pas que le monde dansait. Pas alentour. Pis euh, ils faisaient des stagnes [?] en dehors pis ça dansait des jours pis des nuits. Il n'avait qui vendaient de la boisson, pis ils faisaient des broches là sur... Ah, il y en a que... Il y en a un une fois il a été pis il l'a poigné, il était [...], il a été pis il l'a poigné de même à la gorge pis il l'a serré, pis ce gars-là a venu sobre du coup. Pis il dit pas de scandale sur le terrain de l'église ici. Il dit désennuie-toi comme les autres. Il a jamais... c'est pareil comme si... il aurait arrêté de même⁷⁷⁸.

Certes la majorité des répondants feront référence aux processions religieuses liées à la fête, cependant, ce qui caractérise leur propension à se faire plus « causeur » est cette référence à la fête foraine. Ainsi, ce témoignage d'une participante à la fête de l'Assomption à Memramcook le 15 août 1955 (lors du bicentenaire de la déportation) décrit bien l'ascendance de la fête profane sur la fête religieuse.

- À St-Joseph, on célébrait la fête des Acadiens en faisant une procession. Il y avait une parade et on portait une croix. Les servants de chœur, les prêtres, les religieuses et les paroissiens se suivaient et on priait jusqu'à l'église. Une fois rendu à l'église, on priait encore.

⁷⁷⁸ Bob. 6, enreg. No 78, coll. Éloi Degrâce, Bathurst, Glou., N.B., 31 mars 1975.

Je me souviens qu'en 1955, il y avait eu une grosse fête des Acadiens à l'Université de St-Joseph. Les gens de la paroisse avaient préparé un « stand » (estrade), car un homme fort était censé lever le cheval de mon grand-père. L'homme fort monta sur le « stand » et il leva le cheval devant tous les gens à la fête.

Ensuite, il y avait eu des compétitions athlétiques. Pour le souper, on avait mangé du fricot et des poutines râpées⁷⁷⁹.

Que l'on fasse référence à la fête de l'Assomption au sanctuaire de Rogersville ou dans les autres paroisses, c'est incontestablement le vocable de pique-nique de l'Assomption qui s'impose au sein du processus narratif lié à la description de la fête de l'Assomption dans l'ensemble des paroisses acadiennes.

- Il y avait toutes sortes d'activités au pique-nique, comme le jeu de la pêche, le jeu de la masse, le jeu de bingo et le jeu de « bowling ». Il y avait aussi une table qui était le bazar. Sur cette table il y avait des articles fabriqués par les gens de la paroisse. Ces articles étaient à vendre aux gens pour faire de l'argent pour l'église. S'il restait des articles ou de la nourriture à la fin du pique-nique, on les vendait aux enchères.

Les soirs du pique-nique il y avait la danse. Pour la danse, il y avait une grande plate-forme dehors. Ce plate-forme était éclairé avec des fanals avec des réflecteurs. Ces lumières éclairaient partout.

La plate-forme était divisée en deux parties. Au milieu de la plate-forme il y avait un « stand », semblable à une boîte. Il y avait des escaliers pour monter sur cette grande boîte. Les joueurs de violon s'installaient ici. En mettant le joueur de violon en l'air, tout le monde pouvait entendre la musique. Les gens dansaient sur les deux côtés de la plate-forme⁷⁸⁰.

De même, il apparaît que l'aspect franchement ludique de ce pique-nique s'adresse davantage aux hommes qu'aux femmes qui, elles, étaient présentes surtout pour assurer le ravitaillement en terme de victuailles, s'assurant ainsi que les participants à la fête ne manquent de rien.

- Le dimanche de l'Assomption marquait le début du pique-nique à St-Charles. Le pique-nique durait trois jours et trois nuits.

Pendant la semaine avant le pique-nique, toutes les femmes de la paroisse préparaient de la nourriture et des articles pour le pique-nique. Le samedi, un homme de la paroisse passait toutes les maisons avec son cheval et un express pour ramasser les donations des familles de la paroisse. Il amenait tout ceci à l'église pour le pique-nique le lendemain.

⁷⁷⁹ Manuscrit 63, coll. Pauline Gaudet, Beresford, 25 novembre 1989.

⁷⁸⁰ *Ibid.*

Le dimanche matin, quelques femmes de la paroisse allaient à la salle de l'église de bonne heure pour commencer la préparation du dîner. Après la messe, les gens allaient à la salle d'église pour dîner. Il y avait assez de nourriture pour trois jours et trois nuits. La nourriture était donnée gratuitement par les paroissiens et une fois au pique-nique, ils devaient payer pour leur dîner. Cet argent allait à l'église⁷⁸¹.

Quant aux plus jeunes filles, certaines d'entre elles devaient renoncer à faire la fête sous la directive de leurs parents qui veillaient à ce que leur pique-nique se termine avant la fin de l'après-midi.

- De toute façon, il y avait des filles qui n'avaient pas la permission de rester au pique-nique pour la soirée car leurs parents ne le voulaient pas. Celles qui ne pouvaient pas rester la soirée partaient vers quatre heures de l'après-midi car c'était une grande marche pour s'en aller à la maison. Les filles qui partaient de bonne heure étaient quand même contentes car elles avaient passé une belle journée au pique-nique⁷⁸².

Dans les faits, la fête de Marie de l'Assomption est présentée comme une fête où les Acadiens se rassemblent pour s'amuser et se divertir collectivement. Parmi les activités les plus appréciées, les jeux et les discours patriotiques viennent au premier plan; la présence de hauts dignitaires venait en quelque sorte renforcer l'enthousiasme qui présidait à cette rencontre sociale.

La présence du drapeau acadien à chaque maison confirmera peu à peu la vocation politique de l'Assomption, qui est désormais connue sous le nom de « fête des Acadiens ».

- La fête des Acadiens finissait tout le temps par un pique-nique paroissial et on invitait les hauts dignitaires pour nous faire des discours sur les Acadiens parce qu'eux-mêmes étaient canadiens⁷⁸³.

- À chaque année à la fête de l'Assomption, c'est-à-dire le 15 août, à chaque maison on hissait un drapeau bleu, blanc, rouge comme preuve que c'était la fête des Acadiens⁷⁸⁴.

⁷⁸¹ Ms. no 6, coll. Diane Chevarie, Saint John (N.B.), 26 mars 1976.

⁷⁸² *Ibid.*

⁷⁸³ Ms 155-156, coll. Denyse Paulin, Petite-Lamèque (N.B.), 1^{er} avril 1974.

⁷⁸⁴ Ms. 188, coll. Denyse Paulin, Petite-Lamèque (N.B.), 5 février 1974.

- À la fête des Acadiens le 15 août, on plaçait des drapeaux près du chemin devant chaque maison⁷⁸⁵.

- Aujourd'hui le 15 août est la fête des Acadiens. De plus en plus cette fête est marquée par des nuits de la chanson, poésie. Toute la nuit, les artistes acadiens donnent un spectacle. C'est un renouveau culturel. Ceci porte le nom du *Frolic acadien*⁷⁸⁶.

Le Frolic acadien, c'est effectivement cette fête « générale accompagnée de nourriture, de musique et de danse »⁷⁸⁷. Qu'ils soient de Rogersville dans le sud du Nouveau-Brunswick, de la Nouvelle-Écosse ou de l'Île-du-Prince-Edouard, les répondants expriment tous, chacun à leur façon, le caractère festif de l'Assomption, cette fête des Acadiens qui donne lieu à des réjouissances profanes. Certes, on ne manquera pas de souligner la célébrations des messes et des processions, cependant ce sont les activités de nature plus profane qui semblent faire l'objet d'une certaine nostalgie pour ceux d'entre les répondants qui ne peuvent plus bénéficier de cette fête. Ainsi, cette informatrice qui regrette la disparition de la fête du 15 août en Nouvelle-Écosse, cette « grosse fête » qui semblait reposer essentiellement sur le « bon vouloir des prêtres ».

- Le 15 août, le 15 août. Ils l'ont *celebraté* cette année au Petit de Grat ben je crois que ça fait trois, quatre ans qu'ils la célébient au Petit de Grat. Voilà longtemps que je l'ai pas eu ici.

- Quand vous étiez jeune, c'était une grosse fête?

- Ah! Oui, c'était une grosse fête, la fête des Acadiens, ils l'avaient dans une paroisse, une année, pis une autre paroisse une autre année. C'était comme ça, ben asteur, je crois que les prêtres veulent pas s'en bâdrer.

- Ça arrêté parce que les prêtres voulaient pu le faire?

- Au Petit de Grat il l'a

- Qu'est-ce qu'ils faisaient cette journée-là?

- Au Petit de Grat ça a duré trois jours.

- Dans votre jeunesse?

- Ils avaient des floats, pis ils avaient une danse, ils avaient tout sorte d'amanchures, des jeux, tout sortes d'affaires de même. Pis le monde mangeait, ils avaient des repas dans le hall⁷⁸⁸.

⁷⁸⁵ Ms. 78, coll. Denyse Paulin, Petite Lamèque (N.B.), 1^{er} Avril 1974.

⁷⁸⁶ Ms. 8, coll. Jeanette Robichaud, Shippagan, 1980.

⁷⁸⁷ Yves Cormier, *Dictionnaire du français acadien*, Québec, Fides, 1999, p. 222.

⁷⁸⁸ Bob. 5b, no 95, coll. Jocelyne Cordeau, Poirierville (Richmond, N.E.), 15 septembre 1982.

Ainsi que le souligne cet autre répondant, il était tout à fait naturel que ce soit les prêtres qui organisent la fête du 15 août « parce que les Acadiens ne savaient ni lire ni écrire ».

- Mais, c'était plutôt l'église qui s'occupait de ces fêtes-là, dans l'temps, parce que c'est une fête religieuse.

- c'était l'église un peu oui, parce que les Acadiens dans le temps des Jersais allaient pas à l'école, ils s'occupaient pas de grand chose. Ils savaient pas lire ni écrire⁷⁸⁹.

La fête de l'Assomption constituait en Acadie est ce qu'on appelle une fête d'obligation; d'ailleurs cet obligatoire religieux sera noté à quelques reprises par certains répondants nostalgiques qui manifestent par ailleurs le désir que les politiciens réactualisent cette fête dans leur paroisse.

- Y'avait le 15 d'août.

- C'est quoi le 15 d'août?

- Le 15 d'août c'était la fête des Acadiens.

- Qu'est-ce qu'on faisait pour fêter le 15 d'août?

- Ah! Y avait la messe pis y avait des décorations pis y avait des décorations pis y avait des espèces de parades pis le curé parlait d'l'Acadie et différentes autres choses de même. C'était centré sus l'église beaucoup.

- Ça est-ce que ça se fait encore ça?

- Le 15 d'août a été abandonné comme fête d'obligation. Ils parlent de ranimer le 15 d'août mais dans la situation moderne, une fête datée, c'est pas trop populaire. C'est une fête qui vient avant une fin de semaine ou après, qui s'est faite populaire aujourd'hui, so, une fête datée ça tombe n'importe quel jour de la semaine. Ça fait (...) les politiciens trouveront p't'être une solution⁷⁹⁰.

C'est dire toute l'imbrication du politique et du religieux à travers le processus narratif entourant la fête de l'Assomption en terre acadienne. Certes, on ne saurait nier le fait qu'il existe en Acadie comme dans l'ensemble de la catholicité une dévotion à la figure de Marie. La Vierge est présente au sein du folklore acadien en dehors des sentiers balisés par les promoteurs de la figure de Marie dans sa représentation de l'Assomption. Bien que le culte marial appartienne à l'obligatoire

⁷⁸⁹ Bob. 7a, no 126, coll. Jocelyne Marchand, D'Escousse (Richmond, N.E.), 15 septembre 1982.

⁷⁹⁰ Bob. 7a, no 126, coll. Jocelyne Marchand, D'Escousse (Richmond, N.E.), 15 septembre 1982.

religieux, des mouvements tels les croisades du Rosaire et les mois de Marie sont intégrés dans les fêtes calendaires observées par les Acadiens. Nous avons même répertorié au sein des archives de folklore une série d'entretiens se rapportant à la représentation de la Vierge dans le homard.

- Mme : Une Sainte-Vierge qu'est comme dans l'homard là, i disaient qu'y avait une Sainte-Vierge dedans.
- Q. : Oui? Qui c'est qui disait ça?
- Ben dans l'village là.
- Mme : Ah ben dans les corps de homards.
- Mme : Oui, i disaient qu'y avait des Saintes-Vierges.
- M. Avez-vous jamais pris garde à ça? Vous pornez un corps de homard-là, pis vous pornez i-où c'qu' c'est avant qu'i arrive avant les cornes là. Tu ôtes. C'est pas bon quoi c'qu'y a là. Pis tu rouvrias l'autre pis c'est une vraie Sainte-Vierge. Ah oui, moi j'l'ai vue; j'l'ai vue moi-même. J'l'ai rouvri moi-même. J'l'ai vue. Pareil comme la Sainte-Vierge [...].
- J'ai dit : « As-tu vu la Sainte Viarge dans les corps? ». I dit : « j'l'ai jamais vue pis j'la oira jamais ». Ben, j'ai dit : « espère que j'te rouvre un corps ». J'ai pris un corps de homard pis j'l'ai rouvri pis j'l'ai toute arrangé pis j'l'ai montré. « Well, i dit, t'es right ».
- M. Ah oui, c'est une vraie estatue, une vraie estatue⁷⁹¹.

L'ethnologue Jean-Claude Dupont a d'ailleurs offert une reproduction de cette représentation de la vierge dans le homard dans son livre *Héritage d'Acadie*. Dupont affirme que dans la tête du homard, on voit la Sainte Vierge :

D'après la tradition orale, cette Vierge constituée par une partie du cartilage de la tête du homard serait la « petite Notre-Dame du Rosaire ». Deux formes minuscules la voient (elles n'apparaissent pas ici) et il s'agirait de deux anges. D'ailleurs, une informatrice révèle qu'on « voyait la Sainte Vierge partout, même dans la fleur des violettes⁷⁹² ».

Si la vierge dans le homard illustre bien l'intégration du culte à la Vierge au sein de la psyché des Acadiens, elle ne saurait toutefois pas nous faire oublier les motivations qui ont présidé au choix de l'Assomption au sein de l'élite clérico-nationaliste acadienne, et la réception de cette représentation au sein des couches profondes de la population.

⁷⁹¹ Bob. 146, enreg. 6194, coll. Catherine Jolicoeur, Village Richibouctou (Kent, N.B.), 1976.

⁷⁹² Jean-Claude Dupont, *Héritage d'Acadie*, Montréal, Leméac, 1997, p. 89.

Certes, l'Assomption c'est cette fête religieuse qui s'exprime à travers les messes et les processions, mais c'est pour le *vulgum pecus* (commun des mortels) ce grand pique-nique patriotique dont l'obligatoire religieux s'oppose à la démarche volontaire qui préside à la dévotion à sainte Anne en Acadie. Certes, l'imposition de la figure de l'Assomption se sera faite de plus en plus visible à partir des années 1950 sur le site de Sainte-Anne-du-Bocage, cependant, cette rationalisation autour de la figure de Marie ne semble pas avoir dépassé le cadre institutionnel, imposé par les promoteurs de l'Assomption.

Loin de faire figure de culte complémentaire à celui de sainte Anne, le culte à Marie de l'Assomption, tout autant que celui de la Vierge, ne semble aucunement afficher de filiation avec celui de sainte Anne auprès de ces Acadiens que nous avons rencontrés dans notre investigation de la littérature orale. Autant ces derniers ont développé un rapport de grande familiarité avec les *Annales de la Bonne Sainte-Anne*, autant les références aux *Annales de l'Assomption* sont absentes des archives orales se rapportant à la figure de l'Assomption. L'Assomption, c'est d'abord et avant tout la fête des Acadiens avant d'être un culte; son sanctuaire, bien qu'étant présenté comme un sanctuaire religieux, n'est pas moins le théâtre de débordements festifs dont la nature profane et patriotique est incontestable lors de la célébration du 15 août. Certes, le tombeau de M^{gr} Richard s'est fait lieu d'accueil des symboles de guérison pendant quelques saisons, cependant le sanctuaire acadien qui est synonyme de piété religieuse et d'espoir de guérison est, à n'en point douter, celui de sainte Anne. Que ce soit dans son sanctuaire du Bocage ou dans celui de Beaupré, le personnage de sainte Anne est appréhendé comme une figure thaumaturgique d'une

telle puissance que le seul fait de se procurer les *Annales* devient au sein de la psyché de ces Acadiens un véritable gage d'espoir. Qu'il s'agisse d'éteindre des feux ou de guérisons miraculeuses, toute la panoplie de merveilleux liée à la puissance de sainte Anne en Acadie vient illustrer la polyvalence voire l'omnipotence de la sainte qui est, il faut bien l'admettre, fêtée pour elle-même.

CHAPITRE 9

DISCUSSION DES RÉSULTATS ET CONCLUSION

Si l'Acadie nous est apparue comme un terrain fertile, nous permettant d'illustrer l'évolution du culte à sainte Anne dans l'histoire de l'Église, c'est que la sainte y fait figure d'une véritable résistante au processus de rationalisation effectué autour de la figure de Marie. Tout comme dans l'histoire de l'Église, la figure de sainte Anne prendra en Acadie de multiples visages, que l'on peut aisément regrouper dans ce que nous avons identifié comme un triptyque, où la sainte prend tour à tour le visage d'une marginale, d'une médiatrice et modèle de mère, et enfin d'une véritable magicienne. Sainte Anne la marginale appartient au discours institutionnel défenseur de la *recta ratio* théologique représentée ici par certains membres de l'élite clérico-nationaliste acadienne, qui ont tôt fait de réduire la dévotion à sainte Anne à la culture amérindienne, c'est-à-dire à ces marginaux du Nouveau-monde. La marginalité de la sainte n'est plus associée à sa non-canonicté comme dans l'histoire de l'Église, mais bien à sa parenté spirituelle avec les autochtones maladroitement qualifiés de « sauvages » par les membres de l'élite clérico-nationaliste qui ont choisi le personnage de Marie de l'Assomption comme figure identitaire pour l'ensemble des Acadiens. La construction du nationalisme identitaire acadien allait s'articuler à partir de différents symboles mariaux présentés comme autant de témoignages de la popularité de Marie au sein du peuple acadien. Le choix de Marie de l'Assomption comme patronne des Acadiens allait d'ailleurs être accompagné d'un drapeau qui affichait le lien des Acadiens avec la France dans le détail de sa composition. Le tricolore français décoré de l'étoile jaune de Marie (étoile de la mer) allait être adopté, et enfin l'hymne national *L'Ave Maris Stella* allait devenir le chant de ralliement pour l'ensemble du peuple acadien. Ce sont là autant de symboles

identitaires qui permettront aux élites acadiennes d'afficher devant les élites anglo-protestantes leur attachement à la France de Louis XIII, qui avait consacré la France et ses colonies à Marie, destinée à faire rayonner sur les Anglo-protestants la culture catholique romaine. Cette nomination de Marie de l'Assomption et la contribution des élites acadiennes à la proclamation de son dogme méritaient un traitement attentif dans le cadre de cette étude dans la mesure où la proclamation du dogme de l'Assomption fait partie de ces prises de position qui ont contribué à élargir le fossé qui sépare les Anglo-protestants des Catholiques romains dans l'histoire du christianisme. Le poids symbolique de cette prise de position historique par les élites acadiennes est d'autant plus significatif que le pouvoir de Marie sera lié en Nouvelle-France à la victoire sur les Anglais, comme l'a fort bien noté Marie-Aimé Cliche, alors que le pouvoir thaumaturgique de sainte Anne sera associé plus spécifiquement aux miracles de guérison⁷⁹³.

C'est dire toute l'intelligence stratégique de l'élite clérico-nationaliste acadienne dans son travail de manipulation symbolique au service du politique. C'est bien de cela qu'il s'agit en effet, Marie de l'Assomption possède en Acadie une vocation politique incontestable⁷⁹⁴. Certes, les promoteurs de son culte ont affirmé

⁷⁹³ Dans son enquête portant sur les pratiques de dévotion en Nouvelle-France, Marie-Aimée Cliche rappelle que « le nombre de miracles attribués à chaque saint peut être considéré comme un test de sa popularité » et qu'à ce chapitre, sainte Anne « jouissait incontestablement de la plus grande réputation de thaumaturge ». Par contre, la Vierge dont la spécialité n'était pas les miracles de guérison se voyait attribuée « deux miracles des plus importants : la victoire sur les Anglais en 1690 et 1711 » (Marie-Aimée Cliche, *Les pratiques de dévotion en Nouvelle France*, Québec, Presses de l'Université Laval, 1988, p. 29). Tout se joue au Canada français comme si le culte à Marie était, dès ses origines, indissociable d'une conception territoriale du religieux, une sainte politique, contrairement à sainte Anne qui se loge essentiellement dans le champ du religieux.

⁷⁹⁴ Ainsi que le souligne Raymond Lemieux, « si la religion a été (ou est) porteuse d'identité pour une collectivité, il faut donc faire de son histoire (et de sa situation) religieuse une lecture politique » (Raymond Lemieux, « Le dynamisme religieux des cultures francophones : ouverture ou repli? », dans Brigitte Caulier et al. (dir.), *Religion, sécularisation, modernité; les expériences francophones en Amérique du Nord*, Sainte Foy, Presses de l'Université Laval, 1996, p. 1.

avoir consacré une tradition aussi vieille que les habitants de l'Acadie en élisant comme reine des Acadiens, Marie de l'Assomption. Cependant, cette référence à l'ancienneté de son culte en Acadie demandait à être évaluée dans une perspective historique, émancipée de la théologie politique que l'on retrouve également à l'œuvre au sein du groupe de théologiens responsables de la définition du dogme de l'Assomption dans l'histoire de l'Église catholique.

Vue à travers l'évolution des cultes à sainte Anne et à Marie, l'Acadie se présente comme un laboratoire privilégié pour peu que l'on partage le postulat de l'approche ethnologique affirmant l'existence d'au moins deux espaces : celui du lieu étudié et celui plus vaste où il s'inscrit. Ce lieu plus vaste aura été présenté au départ comme une énigme : comment expliquer la résistance du personnage de sainte Anne dans l'Église catholique devant tout le zèle déployé pour en faire une simple médiatrice, voire un simple modèle de mère de Marie. Tout comme dans l'histoire de l'Église, nous avons pu observer en Acadie tout le processus de recentrement autour de la figure de Marie au sein de la presse acadienne qui nous présentait une sainte Anne thaumaturge certes, mais dont l'éthicisation passait par sa domestication au rang de simple médiatrice et de modèle pour les mères. De la même manière, l'outil de promotion du culte à sainte Anne au Canada français qui a été largement diffusé en Acadie opérait l'éthicisation de la sainte par une habile récupération de sa puissance thaumaturgique au service de la morale familiale. Que ce soit à l'intérieur de leur démarche pèlerine vers Beupré ou vers le Bocage, les pèlerins de sainte Anne ont sans cesse été confrontés à ce travail de rationalisation autour de la figure de Marie, faisant des cultes à sainte Anne et celui de sa fille, deux cultes complémentaires. Une analyse de la couverture des pérégrinations des pèlerins

acadiens vers sainte Anne par la presse locale nous confrontait à cet habile travail d'encadrement clérical destiné à domestiquer, pour ainsi dire, la toute puissance de l'aïeule du Christ. Enfin, une incursion au sein des *Annales de la Bonne Sainte Anne*, cet objet transitionnel tant convoité par les dévots de sainte Anne, réaffirmait cette orientation mariale opérée sur le personnage de sainte Anne. Sur la côte acadienne, le sanctuaire du Bocage s'était même fait lieu d'accueil et de promotion de la figure de l'Assomption, cette reine de l'Acadie qui s'est vue par ailleurs consacrée dans son sanctuaire national à Rogersville, lieu de mémoire également de celui que la postérité aura nommé le Père de l'Acadie, M^{gr} Richard. À Rogersville, le culte à Marie se confond avec celui de M^{gr} Richard; c'est là sans doute une juste rançon de l'histoire dans la mesure où, c'est précisément ce religieux qui fut à l'origine du zèle déployé pour promouvoir la figure de Marie en Acadie. Or, cette promotion sans précédent de la figure de Marie aura donné lieu à de nombreuses institutions acadiennes qui deviendront, pour les historiens, autant de témoignages de la toute puissance de cette dernière au sein de ce qu'il est désormais convenu d'appeler l'histoire de la renaissance acadienne. Cette présence de la figure de Marie en Acadie demandait par ailleurs d'être évaluée à l'ombre de l'histoire politique. Sortir de l'histoire politique, c'est contourner ce qu'une société déclare d'elle-même à travers ses institutions. Or, cette sortie du discours institutionnel ne pouvait passer que par une exploration de la culture orale; celle-ci nous aura d'ailleurs permis d'effectuer une histoire renouvelée, tant de la dévotion à sainte Anne que de celle à Marie de l'Assomption, évitant ainsi de tomber dans le piège de certains historiens qui ont eu d'autant plus de peine à s'écarter de la mythologie officielle qu'ils ont souvent contribué à la transmettre. Grâce à une exploration de textes témoignant de l'humble réalité quotidienne, ces

ethno-textes dont parle Jacques Le Goff, nous avons été confrontés à une histoire vue d'en-bas. Cette histoire vue d'en-bas s'oppose, et faut bien l'admettre, au discours officiel qui, trop souvent, substitue à la vie, la théorie, et à la réalité quotidienne, la norme.

À nulle part au sein de la littérature orale nous n'avons retrouvé de traces du personnage de sainte Anne comme simple justification de l'Immaculée Conception, pas plus que nous n'avons trouvé d'indices de complémentarité entre les deux cultes. C'est davantage à une opposition entre les cultes à sainte Anne et à Marie que nous confronte l'exploration des archives orales en terre acadienne. La promotion de la figure de Marie dans sa représentation de l'Assomption fait davantage figure d'obligatoire religieux, indissociable d'une idéologie surplombante, alors que sainte Anne appartient à cet univers religieux dont la popularité relève de la libre adhésion à une croyance; elle appartient à cette foi, toute faite de confiance qui ne passe pas par la connaissance. Loin d'appartenir à l'obligatoire religieux, les pratiques rituelles entourant la dévotion à sainte Anne sont essentiellement volontaires. Ainsi en est-il de la pratique pèlerine qui bénéficie d'une très grande popularité malgré sa faible légitimité en regard de l'orthodoxie.

Appartenant à une socialité essentiellement horizontale, la pratique pèlerine possède, en effet, une bien faible légitimité auprès des doctes chrétiens; elle fait partie de ces pratiques rituelles que les autorités ecclésiastiques se sont vues dans l'obligation de tolérer à défaut de les éliminer⁷⁹⁵. La démarche pèlerine, faut-il le

⁷⁹⁵ Contrairement aux pèlerinages du Moyen Âge qui étaient dotés d'une haute légitimité sociale étant soutenus par les grandes abbayes qui étaient à l'époque, comme le dit Jean Rémy, des épices de la chrétienté, les pèlerinages modernes sont associés à la religion populaire, c'est-à-dire à une expression religieuse à faible légitimité, « où à la piété privée relevant de la sphère de l'intime » (Jean

rappeler, est d'abord et avant tout une démarche corporelle qui se loge essentiellement du côté de la vie des sens. Elle constitue comme un instinct fondamental de l'univers religieux qui relève d'une spiritualité qui passe par le contact. On veut toucher la relique, boire l'eau de la source, et ramener à la maison des objets de piété que l'on aura préalablement fait bénir pour demeurer « en contact » avec la force sacrée qui circule dans le sanctuaire où loge la divinité, voire la sainte. La méfiance exprimée à l'endroit des pèlerinages en terre chrétienne en est une qui illustre bien cette intolérance monothéiste envers la vie des sens qui prend son origine dans la dualité corps/esprit.

C'est d'ailleurs ce qui explique le zèle déployé par les responsables de l'encadrement clérical qui veillent à contenir les débordements potentiels qu'annonce une telle activité, disons-le, éminemment populaire. Populaire, sainte Anne le sera à plus d'un titre, elle est la seule sainte du panthéon des saints qui a su résister au processus de rationalisation opéré sur la grande famille des saints au profit de l'unique figure de Marie. Bien qu'elle fasse l'objet d'une véritable marginalisation par les représentants de la *recta ratio* théologique, elle demeure en Acadie comme dans l'histoire de l'Église une sainte éminemment populaire. Autant dire que la marginalité à laquelle elle appartient relève davantage d'une marginalité structurale que d'une marginalité statistique.

Loin d'être perçu comme un culte marginal au sein de la littérature orale, le culte à sainte Anne possède au contraire une très forte légitimité au sein de l'imaginaire acadien. Son lien étroit avec les Amérindiens ne fait que confirmer l'ancienneté de son enracinement en terre acadienne; certains répondants iront même

jusqu'à émettre l'hypothèse voulant que sainte Anne soit une « indienne »⁷⁹⁶. De la même manière, cette référence aux « vieux pays » d'où viendrait sainte Anne vient en quelque sorte renforcer la confiance que les Acadiens lui témoignent, ce qui n'est pas sans donner raison à l'abbé Trithème dans sa justification du culte à l'aïeule du Christ par son ancienneté. La confiance en la toute puissance de la figure de sainte Anne se manifeste non seulement à travers la démarche pèlerine, mais également à travers *Les Annales de la Bonne Sainte Anne* qui seront utilisées comme de véritables reliques porteuses de charges sacrales, voire de pouvoirs magiques. Certes, certaines pratiques liées à la manipulation de ces *Annales* nous renvoient à un contexte plus résolument païen que proprement chrétien, dont le passage de l'un à l'autre est précisément celui de la magie à l'éthique. Sainte Anne, de par les pratiques rituelles qu'elle provoque se situe en quelque sorte à la frontière de la magie et de l'éthique. En réalité, la réussite de son éthicisation n'est pas évidente au sein de la littérature orale, pas plus que son lien avec Marie. Cette sainte, fêtée pour elle-même, s'impose par sa puissance thaumaturgique malgré tout le travail de domestication effectué sur son personnage par les définisseurs de la *recta ratio* théologique en Acadie. Ce remodelage élitaire s'inscrivait dans un contexte ecclésial beaucoup plus global de récupération des pratiques religieuses populaires par le discours savant que nous

⁷⁹⁶ Nous avons pu constater en effet que malgré le discours identitaire laissant miroiter la présence de deux solitudes, c'est davantage à une certaine forme de solidarité entre les deux peuples que nous convie la littérature orale témoignant de la toute puissance de la figure de sainte Anne tant auprès des Acadiens que des Amérindiens. D'ailleurs, ce lien de confiance entre Acadiens et Amérindiens se donne à voir également dans cette compétence que les Acadiens reconnaissent aux Amérindiens en matière thérapeutique. Certes, cette reconnaissance de l'expertise amérindienne en matière de médecine s'accompagne d'un certain sentiment d'ambivalence dans la mesure où le pouvoir de guérison reconnu à l'« indienne » est parfois mêlé de la crainte que suscite son rôle de jeteuse de sorts. Cette dernière devient alors le symbole de l'altérité du mal, mieux connue sous le nom de taoueille. Ces deux faces contradictoires de ce personnage marginal en terre acadienne ressemblent à s'y méprendre à l'ambivalence dont fut porteuse la figure de sainte Anne à l'intérieur de l'Église institutionnelle. Redoutée autant qu'admirationnée, l'Amérindienne n'est pas moins réputée dotée de véritable pouvoir magico-religieux.

avons vu à l'œuvre dans la première partie de notre thèse. Tout comme dans l'histoire de l'Église, cette stratégie d'adaptation fut accompagnée de ce que le sociologue du religieux Roger Lapointe aura qualifié de véritable contamination du savant par le populaire. En Acadie, ce sont les clercs qui recommandent à leurs ouailles d'effectuer un pèlerinage à sainte Anne lorsqu'entre le fidèle et la fatalité il ne reste qu'un espoir, que la médecine s'avère impuissante à combler⁷⁹⁷. Ce sont également ces mêmes clercs qui recommandent de faire un « barrage d'Annales » pour contrer la force du feu. Ce sont là autant de pratiques rituelles qui nous auront fait conclure que certains clercs étaient peut-être plus populaires, voire « païens », qu'ils ne le pensaient dans la mesure où ce genre de pratiques relève d'une certaine forme de pensée magique du point de vue de la *recta ratio* théologique. Ces pratiques rituelles reposant essentiellement sur la transmission orale, il va sans dire que seule une exploration de la littérature orale était en mesure de dévoiler ce type de transaction que l'on ne saurait retrouver codifié à l'intérieur de textes écrits par les responsables de l'encadrement clérical qu'annonçait un christianisme renouvelé, reflétant à l'état pur la chrétienté post-tridentine⁷⁹⁸.

Les différentes pratiques rituelles entourant la dévotion à sainte Anne en Acadie donnent raison à l'historien Benoît Lacroix lorsqu'il affirme que nos enfances sont médiévales. Qu'il s'agisse de la démarche pèlerine associée à une demande de

⁷⁹⁷ À aucun moment, les clercs ne semblent mettre en doute l'efficacité de sainte Anne, que ce soit dans son activité guérisseuse ou encore dans sa toute puissance thaumaturgique à travers des objets la symbolisant.

⁷⁹⁸ On se rappellera en effet la thèse voulant qu'au Canada français, contrairement à l'Ancienne France, nous sommes devant un christianisme renouvelé, épuré pour ainsi dire des anciennes pratiques païennes liées au difficile passage d'une religion à une autre. En principe, la Nouvelle-France devait offrir une chrétienté neuve, « reflétant jusqu'à l'état pur la chrétienté tridentine telle que le clergé réformé désirait la modeler » (Guy-Marie Oury, « Pèlerinage et dévotions populaires, un remodelage des mentalités », dans Dom Guy-Marie Oury (dir.), *La croix et le Nouveau-Monde, histoire religieuse des francophones d'Amérique du Nord*, Montréal, Ed., C.L.D./C.M.D., 1987, p. 105.

miracle, ou de la manipulation des *Annales* en tant qu'objets symboliques porteurs de forces sacrales, ce sont là autant de pratiques qui obligent l'historien à se réconcilier avec ses découvertes. Aussi, il y a lieu de s'étonner que l'historiographie liée au culte à sainte Anne au Canada français ait si peu exploré ce culte sur une longue durée. Si la plupart des thèses historiques se rapportant au culte à sainte Anne au Canada français font mention du légendaire breton qui préside à l'érection de son principal sanctuaire à Beupré, aucune d'entre elles ne semble toutefois avoir investigué les fondements de ce légendaire dans l'histoire du culte à sainte Anne. En effet, toutes les études se rapportant au culte à sainte Anne dans le Nouveau Monde semblent partager ce postulat, voulant que la traversée dans le Nouveau Monde ait occasionné une véritable « rupture » avec les longs siècles de l'Antiquité préchrétienne, ainsi que les attitudes médiévales qui s'y étaient progressivement superposées. Autant il est apparu évident aux historiens du Moyen Âge que le paganisme et le christianisme se sont rencontrés au sein des sanctuaires fréquentés par les nouveaux convertis, autant l'histoire religieuse du Canada français prend pour acquis que les descendants des conquérants du Nouveau Monde n'ont rien en commun avec les nouveaux convertis de l'Ancien Monde. Les seules références au paganisme qui peuplent l'histoire religieuse du Nouveau Monde sont à mettre en lien avec les propos tenus par les premiers missionnaires colonisateurs qui sont venus pour assurer le salut des âmes des autochtones, ces païens de l'Acadie coloniale. Si la plupart des historiens du religieux au Canada français s'entendent pour expliquer le succès fulgurant de la figure de sainte Anne auprès de des autochtones dans le lien de parenté qu'offrait l'aïeule du Christ avec le culte des ancêtres (qui présidait à la spiritualité autochtone), par contre, aucun d'entre eux n'aura retenu cette hypothèse

pour expliquer le succès de l'aïeule du Christ auprès des descendants des nouveaux arrivants. Or, s'il est un aspect de la personnalité de sainte Anne que nous révèlent les archives de folklore, c'est à n'en point douter cette ancienneté de la sainte qui se présente comme un facteur de légitimité dans le discours des Acadiens appartenant à cette culture de l'oralité.

De la même manière, cette propension des dévots de sainte Anne à reconnaître dans les *Annales de la Bonne Sainte-Anne* un objet bénéfique doté de pouvoir magique contre le feu demandait également à être étudié dans une perspective de longue durée. Si nous partons du principe voulant que l'efficacité du rite magique est fondée sur la croyance qu'il existe des rapports de sympathie ou d'antipathie entre divers éléments du cosmos, on peut imaginer que c'est en tant que protectrice, voire divinité de l'eau que sainte Anne, par ses *Annales*, possédait le pouvoir d'arrêter le feu. Nous avons vu en effet qu'en Acadie, la vocation maritime de sainte Anne appartient au vivant; la protectrice des gens de la mer, loin de disparaître au seul profit de la thaumaturge, possède encore un espace privilégié au sein des pratiques culturelles entourant le sanctuaire du Bocage. La présence de l'eau, tant à l'extérieur du sanctuaire situé le long de la mer qu'à l'intérieur d'où jaillit une source miraculeuse, ne saurait être banalisée d'autant que le dimanche des pêcheurs s'inscrit dans cette ancienne connivence entre sainte Anne et l'univers maritime. Nous avons constaté, en effet, que l'ancienneté du culte à sainte Anne en Amérique est indissociable de cette filière maritime par laquelle elle s'est imposée aux premiers temps de la colonie, les nombreux ex-voto marins en faisant foi. On se rappellera, en effet, que le légendaire associé à la présence de sainte Anne au Canada français met en scène des marins partis d'Auray où la sainte triomphait à la manière d'une déesse.

Aussi, faudrait-il investiguer davantage cette filière bretonne d'où origine cette première vocation maritime de l'aïeule du Christ, dans la mesure où c'est précisément en Bretagne que cette vocation originale semble avoir commencée. En effet, sainte Anne, qui était considérée d'abord et avant tout comme une sainte invoquée pour tous les problèmes liés à la maternité, ne possédait pas nommément de compétences particulières liées à l'élément eau. Sa toute puissance de fécondité étant davantage liée à son récit de vie d'aïeule graciée par la maternité; l'idée même d'une vocation maritime de l'aïeule du Christ semble avoir été absente de l'engouement de ses fidèles avant son triomphe auprès des Bretons.

9.1. Sainte Anne chez les Bretons ou le difficile passage du paganisme au christianisme

L'historiographie religieuse rapporte qu'au lendemain du concile de Trente, le culte à sainte Anne serait pratiquement disparu sauf en Bretagne et à Beupré où la sainte triomphe pareille à une déesse païenne dans ses sanctuaires. Au Canada français, sainte Anne sera souvent qualifiée par ses promoteurs de sainte bretonne. Dans les faits, sainte Anne est effectivement patronne de la Bretagne⁷⁹⁹. Or, cette filière bretonne demande à l'historien du religieux de s'y arrêter un peu, le temps d'éprouver la fécondité de l'histoire du culte à sainte Anne sur une longue durée.

Si l'histoire religieuse présente sainte Anne comme une sainte bretonne, c'est que l'aïeule du Christ a été accueillie dans ce pays de pêche et de religion comme une

⁷⁹⁹ Patronne de la Bretagne, c'est un titre que Rome a reconnu officiellement en 1914, un titre, dit l'auteur Maguy Villechange « qui manifestait déjà en 1868 le couronnement de la statue miraculeuse devant tous les évêques de Bretagne [...]. Si la Palestine est le pays d'origine de sainte Anne, dit-elle, la Bretagne est son pays d'adoption » (Maguy Villechange, *Anne, un prénom à découvrir*, Paris, Christine Borneton, 1985, p. 65.

sainte identitaire. En Bretagne, tout se joue comme si le processus de rationalisation des saints s'était effectué non pas autour de l'unique figure de Marie, mais bien autour de celle de sa mère. La sainte y est présentée comme symbolisant l'âme bretonne profondément attachée à son terroir⁸⁰⁰. En Bretagne, on parle même de sainte Anne comme une sainte « de la place », littéralement une « autochtone ». D'ailleurs, nous retrouvons au sein de la culture orale bretonne de nombreuses expressions renvoyant à cette autochtonie de la sainte en Bretagne : « Celui qui n'aime pas la mère de la Vierge – Celui-là n'est pas Breton! »⁸⁰¹.

⁸⁰⁰ Almanach breton, [s.l.n.d.].

⁸⁰¹ La légende la plus populaire auprès des Bretons raconte :

C'était un soir, au Paradis.
Doucement, la vieille sainte Anne
S'en fut trouver, d'un air calme,
JESUS qui parut tout surpris
De voir, par une heure pareille,
En route, s'attarder la Vieille.
C'était un soir au Paradis.

JESUS lui dit : « Bonne Maman,
Pourquoi prends-tu cet air si grave?
Y aurait-il quelque entrave
A ton bonheur ? » - « Oui, mon enfant,
Répondit Sainte Anne, attendrie,
C'est qu'au Paradis je m'ennuie... »
-- « Que dis-tu là, Bonne Maman? »

« Vraiment, j'y ai trop de loisirs.
Je voudrais un peu plus d'ouvrage ».
- « Alors souris-moi, car je gage
Pouvoir combler tes désirs.
J'ai la Bretagne et te la donne...
Si tu veux, sois-en la Patronne.
Ainsi seront pris tes loisirs ».
Et Sainte Anne embrassa JESUS...
AURAY devint sa Capitale.
Elle a maintenant sa Cathédrale,
Son pays, ses Bretons têtus.
De son peuple elle fut tant aimée,
Tant chérie et tant honorée,
Que jamais ne s'ennuya plus...
(Maguy Villichange, *op. cit.*, p. 55)

Une autre légende explique ainsi la présence de sainte Anne dans le Morbihan

À l'origine, Sainte Anne et sa sœur Pitié vivaient à Merléac pour être nées à Vau-Gaillard. Les habitants de cette contrée ne cessant de jurer, elles décidèrent toutes deux de quitter le pays. Elles marchèrent jusqu'à épuisement : Pitié s'arrêta la première, et sainte Anne la seconde, à Sainte-Anne d'Auray. Voilà pourquoi Notre-Dame-de-Pitié et Sainte-Anne-d'Auray se trouvent si proches et placées dans le Morbihan. Les Bretonnes (filles et femmes) de Pommeret faisaient ce jour-là une procession à laquelle les garçons et les hommes ne participaient pas. On prétendait qu'au cours de la procession les filles disaient : Sainte-Anne des Ponts-Garniers, dites-nous – *Y ara-t-i' des hommes pour tous?* Ce à quoi les femmes trois fois veuves répondaient : *Pour mé, j'en ai vu trée – Ma part en est lichée!*⁸⁰²

Toutes ces légendes possèdent en commun le fait de présenter sainte Anne comme une sainte bretonne. Or, s'il est une particularité de l'histoire religieuse de la Bretagne c'est bien le fait que la plupart des saints bretons n'étaient pas canoniquement reconnus. N'ayant jamais été canonisés, ces saints que l'on disait « de la place » constituaient la marque spécifique du christianisme breton. D'ailleurs, sainte Anne, qui est la sainte la plus populaire de tous les saints bretons, possède à elle seule toutes les compétences jadis attribuées aux saints locaux. Si l'historiographie canadienne-française associe la sainte bretonne à sa vocation maritime, celle-ci ne constitue que l'un des nombreux visages attribués à l'aïeule du Christ en Bretagne. On ne saurait trouver dans le légendaire d'Auray quelques indices nous permettant d'expliquer la vocation maritime qu'on lui reconnaît comme vocation première au sein du légendaire canadien français⁸⁰³. En effet, la genèse de son histoire bretonne ne nous renvoie pas à sa spécialité maritime qui la caractérise au XVII^e siècle, mais bien plutôt à l'univers chthonien lié à la découverte d'une statuette enfouie sous terre qui sera à l'origine de l'édification du sanctuaire d'Auray, lieu de rayonnement du culte à sainte Anne dans l'Occident chrétien. Rappelons la légende

⁸⁰² Almanach Breton, *op. cit.*

⁸⁰³ Certes, la sainte y possède une vocation maritime, mais il s'agit là d'un patronage lié à son enracinement au sein de la culture bretonne plus qu'à l'histoire de ses origines.

qui est racontée dans les multiples monographies se rapportant aux origines du sanctuaire d'Auray⁸⁰⁴.

De 1623 à 1625, sainte Anne apparaît à un paysan breton qui a pour nom Yves Nicolazic. À partir d'août 1623, celui-ci a ses premières visions : lueurs, flambeaux allumés, dame vêtue de blanc⁸⁰⁵ qui lui dit être sainte Anne et lui révèle qu'il y avait autrefois une chapelle qui lui était dédiée dans le champ de Bocenno. L'année suivante, dans la nuit du 7 au 8 mars, elle lui fit découvrir une statuette provenant d'un lieu de culte primitif nommé Ker Anna, c'est-à-dire le « village d'Anne »⁸⁰⁶. Guidé par l'une de ces nombreuses apparitions, Nicolazic et ses voisins découvrent la vieille statuette qui provoquera l'enthousiasme populaire au point de faire accourir des pèlerins en grand nombre, tandis que le recteur et le vicaire de l'endroit tenteront de s'opposer à ce mouvement de foule. On fera alors intervenir l'évêque de Vannes et après un long interrogatoire de Nicolazic par des Capucins, ce dernier approuvera l'authenticité des apparitions et donnera son accord à l'érection d'une chapelle dont la première pierre sera posée le 25 juillet 1625 en présence de plusieurs milliers de pèlerins. Nicolazic mourra en 1645 et ce sont des Capucins qui se chargeront de l'organisation des pèlerinages. Ayant pris soin de rénover la statuette porteuse de force sacrale, puisque l'on rapporte que des malades seront guéris en buvant l'eau où elle avait trempée, ce sont ces premiers miraculés qui signeront en quelque sorte la vocation thaumaturgique du sanctuaire d'Auray.

⁸⁰⁴ Voir également J. Buléon et E. Le Garrec, *Yves Nicolazic, le paysan, le bâtisseur, Sainte-Anne-d'Auray*, Imprimerie Lescuyer, Lyon, 1987, 75 p.

⁸⁰⁵ Le thème de la dame blanche se présente comme une figure archétypale au sein du folklore religieux en Occident, nous la retrouvons également au sein du folklore acadien.

⁸⁰⁶ En Breton, se traduit par le creux d'Anna, qui désignerait le territoire de l'Ana celtique.

Certes, le légendaire d'Auray témoigne d'une dévotion que l'on pourrait qualifier d'éminemment populaire au sens où l'entendent les historiens du religieux, c'est-à-dire une dévotion issue des gens du peuple⁸⁰⁷. Le caractère « spontané » de cette dévotion semble toutefois avoir fait l'objet d'un encadrement clérical dès l'origine par les Capucins, cette communauté religieuse dont l'histoire est pratiquement indissociable du culte à sainte Anne en Occident. Ainsi que l'affirme le spécialiste de la culture celtique Jean Markale, dans son commentaire portant sur le légendaire d'Auray, les Capucins qui ont travaillé à l'édification de ce sanctuaire auraient profité de la naïveté du paysan Nicolazic pour convertir une statuette païenne en statuette chrétienne⁸⁰⁸. Cette statuette serait un artefact parmi tant d'autres de l'antiquité celtique où trônait la déesse Anna. Le nom du village breton « Ker Anna » témoignerait également de l'ancienneté de cette déesse celte.

Cette Anna est une divinité indo-européenne très ancienne. On la reconnaît dans le nom de Diane, le personnage ayant subi différentes transformations suivant les théologies de l'Antiquité : Diane correspond en effet à Janus, qui est un ancien *Dy-Anus*, et le mot *anus*, en latin veut dire *vieille femme*. Si l'ancienne Diane, celle d'avant la confusion avec la lune, elle-même féminisation d'un dieu mâle, est la *Déesse Vieille Femme*, notre sainte Anne n'est pas autre chose qu'une représentation de l'antique déesse mère, celle qu'on a adorée partout sous différents aspects et sous différents noms. C'est aussi, dans le domaine celtique la *Dôn* des Gallois, mère des principaux héros de la mythologie des *Mabinogion*. En Irlande, c'est *Ana* ou *Dana*. Elle est la mère de la race des Tuatha Dé Danam, ou gens de la déesse Dana. C'est la *mater deorum Hibernensium* dont font état

⁸⁰⁷ À la dévotion des humbles et petites gens s'associera très tôt celle des princes et des grands : « en 1628, Anne d'Autriche demande de faire à sainte Anne des prières publiques pour obtenir un héritier au trône ; la naissance, dix ans plus tard, d'un dauphin, le futur Louis XIV, provoque la reconnaissance royale. Louis XIII accorde au pèlerinage une relique de sainte Anne qui était sa propriété personnelle. Dès lors, ce fut une tradition dans la maison de France de recommander à sainte Anne la naissance des princes » (Maguy Villichange, *op. cit.*, p. 69).

⁸⁰⁸ Markale affirme que cette statuette découverte par Nicolazic, « par le fait même qu'elle était grossière [...] elle fut retaillée et repeinte afin de lui donner une apparence décente, on peut en déduire que c'était une de ces innombrables statues de divinités païennes, comme on en trouve de temps à autre dans les lieux qui ont toujours été des endroits sacrés. En l'occurrence, le soin qu'on a porté à la retailler prouve qu'elle devait représenter une femme nue. Il eût été fâcheux qu'on la vît dans son état primitif, et les capucins d'Auray, premiers bénéficiaires du miracle et instaurateurs du pèlerinage – pour ne pas dire inventeurs de la statue par l'intermédiaire du naïf Nicolazic – en avaient pleinement conscience. D'ailleurs, cette statue, probablement trouvée par un de ces astucieux capucins, ne fallait-il pas absolument lui donner le nom d'Anne (*Anna* en breton), puisque le village s'appelait Keranna? » (Jean Markale, *Histoire secrète de la Bretagne*, Paris, Albin Michel, 1977, p. 190-191).

toutes les légendes irlandaises, païennes ou chrétiennes. Une colline du Kerry est appelée *Paps of Anou*, les tétons d'Anou, allusion à son rôle maternel. Et que dire des légendes folkloriques où rôde *Black Annis*, Anne la Noire, personnification de la mère divine souterraine?⁸⁰⁹

Toute cette histoire de manipulation d'une déesse païenne en sainte chrétienne constitue un exemple parfait d'un processus de récupération de la part des Capucins qui auront réussi à rénover un culte antique aussi indéracinable que les habitants de la Bretagne, pour être attachés à leur terroir autant qu'à leur langue maternelle. Encore fallait-il reconnaître le caractère spécifique de ces habitants de la France qu'il est impossible de confondre avec le reste de l'Hexagone. Cette particularité de la culture bretonne est indissociable de la grande civilisation celtique, et s'il est une particularité de la dévotion celtique, c'est cette propension à se choisir un saint autochtone, c'est-à-dire du terroir : « ce saint-là, dit-on, il est de chez-nous, donc il comprend nos besoins, il peut être un interlocuteur privilégié »⁸¹⁰.

Pour Jean Markale, celle qui est devenue « sainte » Anne était non seulement la grand-mère de Jésus, mais l'ancêtre des Bretons : « sainte Anne, l'antique Anna des Celtes, épouse de Beli, ancêtre mythique des Bretons n'est autre que le dieu de lumière des anciens celtes, celui qui est souvent appelé « Belinos », le « brillant »⁸¹¹. À la lumière de cette affirmation, on ne peut être étonné par la similarité des figures

⁸⁰⁹ Jean Markale, *Le christianisme celtique et ses survivances populaires*, Paris, Imago, 1983, p. 249.

⁸¹⁰ *Ibid.*, p. 214.

⁸¹¹ *Ibid.*, p. 183. « Dans tous les pays de culture celtique, affirme Markale, sainte Anne est la transposition chrétienne de la Dana-Anna de l'antique mythologie, la mère des Dieux et des hommes [...] Les peuples de la déesse Dana, ou Anna, se sont toujours souvenus de la présence de la mère et, quelle que fût l'idéologie dominante, quels que fussent les dogmes en vigueur, ils ont continué à l'honorer comme maîtresse de la Vie » (Jean Markale, *La grande déesse; mythes et sanctuaires*, Paris, Albin Michel, 1997, p. 157-160).

mythiques bretonnes et micmaques. Qu'il s'agisse de ce culte rendu au soleil par ces derniers, ou du culte des ancêtres, l'ancienne filiation de la grand-mère sainte Anne se révèle dans toute son autochtonie⁸¹².

Autant dire que les Bretons ont fait de sainte Anne une sainte bien à eux, tout comme ces autochtones du Nouveau Monde attachés à leur territoire autant qu'aux anciennes divinités qui y régnaient. Autant le rôle prédominant associé à la figure de la grand-mère dans la légende de Gloscap aura permis l'enracinement du culte à sainte Anne auprès des Micmacs, donnant ainsi un aliment chrétien à une figure païenne, autant l'ancienne déesse celtique se présentait comme une figure taillée sur mesure pour accueillir sainte Anne en territoire breton. Si on se réfère aux recherches de Jean Markale, la vocation maritime de sainte Anne prendrait également ses origines dans cette filiation celtique avec l'ancienne déesse Anna « l'aïeule protectrice qui veille sur le domaine de l'au-delà et ses eaux profondes »⁸¹³. À ce chapitre, il est intéressant de noter que pour Irène Frain, en Bretagne, « on ne perd jamais de vue la mer, de même on ne perd jamais de vue les « femmes du vent », ces « jolies ou vilaines dames » dont c'était le métier « de vendre du bon vent » aux nombreux capitaines bretons en partance vers l'ailleurs; or, ces « femmes du vent », ces « femmes de pouvoir » appartiennent à un vieux fond celtique, dit-elle, ou s'enracine la culture bretonne⁸¹⁴. La mer et la navigation, en effet, sont des

⁸¹² Jean Markale ira même jusqu'à parler de la mystérieuse Anne comme de la déesse des commencements « on ne peut passer sous silence un autre visage de cette Déesse des commencements, celle de la mystérieuse Anne, la mère de Marie. Alors apparaît le culte de la grand-mère, de la "Vieille", c'est-à-dire de celle qui a toujours existé, même avant la création » (Markale, *op. cit.*, p. 179).

⁸¹³ Jean Markale, *op. cit.*, p. 179.

⁸¹⁴ Irène Frain, *Quand les Bretons peuplaient la mer*, Paris, Fayard, 1988, p. 337. Irène Frain affirme également que « pour les Celtes de l'Antiquité, tous les chemins menaient à la Bretagne. Le nom qu'elle reçoit à son entrée dans l'histoire est *Aremorica*. Il déborde le cadre de la péninsule; le mot,

composantes essentielles de la mythologie celte, mais ce qui est encore plus significatif, c'est que la mer et tout ce qui concerne l'élément eau, comme source de fécondité, est au cœur de cette parenté étroite que sainte Anne a toujours entretenue avec l'élément féminin. Symbole féminin par excellence, l'eau représente en contexte religieux la mère; pour le psychologue Carl Gustav Jung, c'est là une interprétation symbolique des plus claires de la mythologie⁸¹⁵. Ainsi que le souligne A. Duprez, les divinités chtoniennes devenues guérisseuses parce qu'elles étaient source de fécondité donnaient lieu à des cultes qui offraient de nombreuses analogies, dont le fait de se situer souvent près des sources⁸¹⁶. Toute amélioration de la santé, toute guérison était un don de la déesse qui intervenait par l'intermédiaire de l'eau, élément sacré par excellence. En contexte païen, chaque religion possède ses déesses de fertilité qui sont associées à l'eau et à la guérison. Fertilité et guérison ont pratiquement toujours été rattachées à ces sanctuaires de l'eau auxquelles l'historienne Aline Rousselle fait référence dans son analyse du difficile passage du paganisme au christianisme en Gaule⁸¹⁷.

identique au terme breton actuel *Arvor*, désigne chez les Romains un "pays près de la mer", qui comprend tous les peuples maritimes de la Gaule occidentale, aussi bien la Vendée et la Normandie que la Bretagne » (Irène Frain, *op. cit.*, p. 9). Nous pouvons mentionner, par ailleurs, que le *Morbihan* vient du breton *Mor-Bihan*, petite mer, par rapport à *Mor-bras*, grande mer ou océan.

⁸¹⁵ Dans *Thalassa ou Psychanalyse des origines de la vie sexuelle*, Sandor Ferenczi montre l'analogie profonde qui existe entre le corps de la mère et l'océan. *Lieu de sécurité totale*, pourrait-on dire, l'homme aspirerait inlassablement à retourner dans le corps maternel, pour retrouver l'état de repos et de béatitude dont il jouissait avant la naissance et échapper ainsi à l'angoisse de la naissance. L'eau est aussi le symbole de l'amour et de la fécondité. Dans la mythologie grecque, lorsque Cronos émascule Ouranos, son membre tombe dans la mer et engendre Aphrodite, la déesse de l'amour. Non seulement les origines de la vie nous relient ainsi inexorablement à l'eau puisque la vie est apparue il y a des centaines de millions d'années dans l'océan et l'eau préside à notre naissance (Sandor Ferenczi, *Thalassa ou Psychanalyse des origines de la vie sexuelle*, Paris, Payot, 1992).

⁸¹⁶ A. Duprez, *Jésus et les dieux guérisseurs, à propos de Jean, V*.

⁸¹⁷ Aline Rousselle, « Foi et guérison en Gaule au IV^e siècle, *Annales, Économies, Sociétés, Civilisations*, 1976, p. 1085 à 1107. À ce chapitre, il est intéressant de noter le désarroi du père Lejeune en Nouvelle-France qui sera scandalisé de découvrir que certains « sauvages nouvellement baptisés croient que plus il y a d'eau, plus le baptême aura des conséquences salutaires, dans A. Duprez, *Cahiers de la revue biblique*, Paris, J. Gabalda et cie Éd., 1970, p. 80)

On se rappellera en effet que ce sont précisément ces sanctuaires de l'eau fréquentés majoritairement par les femmes qui offrirent le plus de résistance à la conversion dans cette histoire du difficile passage du paganisme au christianisme, évoquée en première partie d'analyse⁸¹⁸.

On ne saurait trop s'étonner de cette résistance des femmes à renoncer à ce lieu de recours en matière de santé du corps, dans la mesure où les sanctuaires guérisseurs fréquentés par les pèlerins sont des lieux de cultes qui ont toujours bénéficié d'une très forte légitimité en contexte païen. Que ces sanctuaires de guérison aient toujours été liés à un point d'eau en contexte païen nous donne à penser que les pratiques cultuelles liées à la figure de sainte Anne en terre chrétienne se présentent comme autant de lieux de résistance de ces sanctuaires pré-chrétiens où affluaient les pèlerins en quête de miracles de guérison. En effet, sainte Anne fut reconnue tour à tour comme une figure bénéfique en matière de fertilité et de guérison, tout en possédant une vocation maritime dans ses sanctuaires, qui partagent tous en commun, le fait d'être situés près d'un point d'eau. Certains historiens du religieux au Canada français se sont même étonnés de constater que certaines régions établies autour d'un point d'eau ne possédaient pas de sanctuaires dédiés à sainte Anne. Les spécialités thaumaturgiques assumées par sainte Anne, tant en Bretagne qu'en Acadie, donnent à penser que la sainte, loin de s'offrir comme une nouveauté, permet une réelle continuité historique. Ainsi, les multiples compétences thaumaturgiques associées à l'aïeule du Christ en Bretagne, au sein des couches

⁸¹⁸ Seule la théologie baptismale, rappelons-le, aurait été en mesure de récupérer la charge sacrale attribuée à l'élément eau.

profondes de la population, ne sont pas sans nous rappeler certaines pratiques culturelles acadiennes. En 1934, l'auteur breton Emile Gabory mentionnait que sainte Anne est « plus forte que le saint sacrement contre les incendies »⁸¹⁹.

Chaque saint breton, dit Gabory, possède une spécialité, et sainte Anne d'Auray les possède toutes, c'est entendu ; mais elle affecte, cependant, de prodiguer ses bons offices plus particulièrement à deux sortes de bénéficiaires : les enfants et les marins. Cette double préférence porte bien la marque bretonne; elle est dans la note. Quelle province compte plus de marins que la Bretagne; laquelle enrichit de plus d'enfants ses foyers?⁸²⁰

C'est dit qu'en Bretagne, comme en Acadie, sainte Anne prend les traits du terroir qui l'accueille. D'abord liée aux besoins des autochtones, elle s'offre ensuite comme une figure taillée sur mesure pour les Acadiens qui sont aux prises avec une détresse extérieure, et ce, tant dans le domaine maritime que dans celui de la guérison. Ainsi que le souligne Brigitte Caulier en référence aux chrétiens nouvellement convertis,

Paganisme et christianisme se sont certainement rencontrés aux fontaines, mais les paysans ont négligé de savoir si leurs bons saints ont succédé aux dieux, ils leur demandent simplement la santé et la force de travailler⁸²¹.

En ce sens, la nature des liens que les fidèles de sainte Anne entretiennent avec cette thaumaturge s'inscrit manifestement dans une logique de longue durée, d'une histoire religieuse indissociable de ses racines pré-chrétiennes. Cette continuité historique est observable principalement dans le domaine de la guérison⁸²².

⁸¹⁹ Emile Gabory, *Sainte Anne d'Auray*, Paris, Mercure de France, 1934, p. 74.

⁸²⁰ *Ibid.*, p. 147.

⁸²¹ Brigitte Caulier, *L'eau et le sacré; les cultes thérapeutiques autour des fontaines en France du Moyen-Âge à nos jours*, Paris, Beauchesne, 1990, p. 9.

⁸²² A. Duprez note que « l'histoire des religions montre la stabilité des sanctuaires religieux populaires : les divinités peuvent se succéder et changer de noms au cours des âges, le culte demeure inchangé quand il se raccroche à un bien sacré, grotte, arbre, montagne. C'est surtout le cas des divinités guérisseuses qui sont souvent liées à des éléments naturels, eau, plante sacrée » (A. Duprez, *op. cit.*, p. 95).

Par ailleurs, on ne saurait trouver dans la tradition religieuse du judaïsme officiel quelque tradition d'un culte des eaux, au contraire, note Duprez, « l'étude des cérémonies juives montre une nette méfiance du judaïsme officiel de tous ces cultes d'eau trop entachés de superstition et de paganisme qui survivaient parmi le peuple malgré les efforts des sphères dirigeantes »⁸²³. Par contre, la tradition chrétienne primitive garde le souvenir des eaux guérisseuses et l'évangile nous apporte un témoignage très net en affirmant que beaucoup de gens « ayant toutes sortes de maladies » attendaient la guérison d'un bain⁸²⁴.

Si l'on se réfère au récit évangélique de Jean V, le Christ aurait opéré une guérison dans un ancien sanctuaire guérisseur sur les ruines desquelles fut construite l'Église Sainte-Marie, dite de la Probatique⁸²⁵. Assez curieusement, c'est en ce lieu que devait prendre racine le culte à sainte Anne, puisque l'archéologie biblique identifie cet endroit comme étant le lieu de sépulture de sainte Anne et Joachim. C'est dire que, dès ses toutes premières origines, le culte à sainte Anne possède un lien de parenté avec les figures religieuses pré-chrétiennes dont le domaine de spécialisation est lié à la fécondité et à la guérison. Cette résistance de la figure de la déesse des commencements, peu importe les noms qu'elle endosse à travers son histoire, pourrait bien être le secret de l'énigmatique résistance de la figure de sainte Anne au sein du catholicisme⁸²⁶. Car si le remplacement des multiples dieux par les saints est considéré comme la principale caractéristique du passage du paganisme au

⁸²³ A. Duprez, *op. cit.*, p. 80.

⁸²⁴ *Ibid.*, p. 90.

⁸²⁵ *Ibid.*, p. 178.

⁸²⁶ Qu'il s'agisse de la déesse celtique Anna en Bretagne, Isis en Égypte ou Déméter en Grèce, toutes ces grandes figures féminines de la fertilité partagées par les cultures pré-chrétiennes pourraient bien, en effet, se révéler comme un terreau des plus fertiles pour l'historien du religieux en terre chrétienne, pour peu qu'il consente à investiguer les pratiques cultuelles sur une longue durée.

christianisme, la grande révolution qui signe ce passage vient surtout de l'abolition des déesses. Pour Odon Valet, c'est à n'en point douter cette abolition des déesses qui caractérise les trois monothéismes. Ce qui rendait ces dernières si précieuses aux yeux des croyants, dit-il, c'est précisément la fonction de fécondité considérée comme lieu spécifique de la déesse; avec l'entrée en scène du monothéisme, les figures féminines de la déesse ont perdu le rôle sacré qui leur était dévolu et d'une certaine manière le peu de pouvoir qu'elles détenaient⁸²⁷.

Le simple fait que la dévotion à sainte Anne ait d'abord été liée à la fertilité en terme de compétence thaumaturgique ne fait que confirmer l'hypothèse de la résistance païenne du culte de l'ancienne déesse. D'ailleurs, l'événement fondateur qui a été retenu par l'historiographie pour illustrer le triomphe de la figure de sainte Anne en Occident n'est nul autre que la naissance du dauphin qu'Anne d'Autriche attribuait à sainte Anne. Cette compétence de sainte Anne en matière de fertilité s'enracinait dans son histoire personnelle qui, malgré ses origines apocryphes, aura eu raison de la censure doctrinale pour devenir la sainte la plus précieuse pour les femmes en mal de maternité. Autant Marie sera liée à la virginité pour la suite de l'histoire, autant sainte Anne sera associée à la maternité. Si le processus de rationalisation autour de l'unique figure de Marie se voulait une tentative de récupération du féminin au sein de la théologie catholique, le moins que l'on puisse dire, c'est que l'intégration de cette figure d'apparence féminine n'aura pas rempli ses promesses en terme d'efficacité symbolique auprès des femmes en quête de

⁸²⁷ Odon Valet, « La femme, déesse déchue », *Actualités religieuses dans le monde*, no 15, juillet-août 1994, p. 26.

représentations féminines de la divinité. L'échec du processus de rationalisation autour de l'unique figure de Marie en terre catholique n'est peut-être pas étranger à cette insistance qui a été mise sur sa virginité.

Tout se passe dans l'histoire de l'Église catholique comme si les fidèles de sainte Anne n'avaient pas eu la patience d'attendre le discours féministe pour résister au modèle de femme imposé par les clercs à travers la présentation de la figure décorporéisée de Marie. Marie en effet, à la différence des autres femmes, est sans péché et sans sexe. Très tôt, note Joan Arnold,

Marie, la Vierge sans tache, a été invoquée par les hommes comme patronne spéciale et modèle de ceux qui consacraient leur virginité. Son intercession « tempérerait les désirs brûlants du corps » et apporterait « un doux rafraîchissement à l'âme ». Pour les hommes qui écrivaient cela, Marie représentait le paradis, l'état béni de la libération des passions sexuelles, de la parfaite soumission à la raison⁸²⁸.

Pour peu que l'on admette que le féminin en religion est lié à un certain rapport au corps, au sensible, voire au tangible, nous pourrions voir à travers cette résistance de la figure de sainte Anne une préfiguration des revendications de certaines théologiennes féministes⁸²⁹ pour une réhabilitation du corps et de la nature longtemps dévaluées par la pensée dualiste corps/esprit liée au courant ascétique dans l'histoire de l'Église⁸³⁰. On se rappellera cette double attitude envers le corps dans la

⁸²⁸ Joan Arnold, « Marie mère de Dieu et des femmes, étude d'une suite d'images », *Concilium*, no 111, 1976, p. 59. « Dans une discussion tenue récemment à Cincinnati, ajoute J. Arnold, un théologien irlandais, Donald Flanagan, a insinué que, puisque les vues qui prévalent au sujet de la Vierge Marie et des femmes dans le catholicisme sont masculines (et cléricales), elles sont aliénantes pour les femmes. Il a donc proposé un ajournement des traités de mariologie faits par les hommes jusqu'à ce que les femmes aient donc leur propre vision de Marie, libérée des projections masculines » (J. Arnold, *op. cit.*, p. 52).

⁸²⁹ Voir à ce sujet les contributions des théologiennes Monique Dumais et Elisabeth J. Lacelle qui proposent une véritable poétique du corps en religion, dans Elisabeth J. Lacelle (dir.), *La femme, son corps et la religion; approches pluridisciplinaires*, Montréal, Bellarmin, 1983.

⁸³⁰ Ainsi que le souligne le psychologue du religieux Réginald Richard : « Le féminin dit un certain rapport au corps et au sensible; il est du côté de la " nature ", c'est-à-dire d'un certain inouï et d'un certain inarticulable de l'expérience du corps. Il entend le dévoilement du discours et de la pensée en ce qu'il porte de chair et en rapport avec l'expérience vécue. Son lieu est celui du tangible, c'est-à-dire

lutte que se sont menés dominicains et franciscains autour du thème de l'Immaculée Conception, qui n'est du reste pas étrangère à la somatophobie, qui a si fortement marqué la civilisation chrétienne. Que les clercs en aient été conscients ou non, la Vierge comme image de l'idéal féminin démontre, comme le note Marina Warner, « l'infériorité des hommes » :

Planant au-dessus des humains qui l'invoquent, dit-elle, la Vierge conçue sans péché souligne plutôt qu'elle ne soulage la peine et l'anxiété, et accentue le sentiment de culpabilité. La condition que lui attribuent ses fidèles ne pourra jamais être la leur puisque tous sont nés dans le péché⁸³¹.

La figure décorporéisée de l'Assomption ne saurait avoir davantage de résonances que celle de l'Immaculée Conception au sein des couches profondes de la population, aussi, le succès de la figure de sainte Anne pourrait bien ne pas être étranger à cette intégration de la dimension féminine du religieux, avec tout ce que cela comporte de lien corporel, d'incarnation dans la chair⁸³².

9.2. Sainte Anne; lieu d'extension de la foi en l'incarnation

Véritable lieu de passage du paganisme au christianisme, sainte Anne se présente également comme un lieu d'extension de la croyance en l'incarnation. À la manière de son petit-fils qui s'oppose au christianisme issu de lui (pour reprendre l'expression de Jaspers), sainte Anne s'oppose aux dogmes liés à sa parenté. Faut-il le rappeler, le dogme de l'Assomption se présente dans l'histoire de l'Église comme

qu'il privilégie le toucher comme mode fondamental de connaissance et tire l'évidence du fait qu'il puisse "toucher du doigt", Le féminin réclame des preuves tangibles » (Réginald Richard, « Femme, féminité et religion », dans Élisabeth J. Lacelle (dir.), *op. cit.*, Montréal, Bellarmin, 1983, p. 143).

⁸³¹ Marina Warner, *op. cit.*, p. 233.

⁸³² Maria Clara Lucchetti Blingemen nous rappelle à ce chapitre que « le contenu le plus profond du mystère central de la foi chrétienne n'est pas tant que Dieu se soit fait homme, mais que Dieu se soit fait chair » (Maria Clara Lucchetti Blingemen, « La femme : temporalité et éternité », *Concilium*, no 238, 1991, p. 142)

une suite logique au dogme de l'Immaculée Conception qui, lui, viendra justifier, en quelque sorte, le culte à sainte Anne. C'est dire toute la force de ce personnage au sein de l'histoire de l'Église qui, à défaut d'avoir réussi à l'éliminer, l'aura habilement récupéré au service de la dogmatique. Si l'on admet que le dogme appartient au domaine du savoir, le moins que l'on puisse dire c'est que sainte Anne s'oppose au dogme de foi pour se situer entièrement du côté de cette foi toute faite de confiance, qui ne passe pas par le savoir. Lorsque l'on observe les pratiques rituelles liées au culte à sainte Anne, force est de constater qu'il s'agit de démarches volontaires de la part de ses fidèles, qui, loin d'obéir à un obligatoire social et religieux, font le choix de sainte Anne en toute liberté. Ainsi en est-il de la démarche pèlerine qui est indissociable de la figure de sainte Anne. Or, le pèlerinage est une pratique rituelle essentiellement volontaire. Loin d'appartenir à l'obligatoire social et religieux, la démarche pèlerine vers les sanctuaires de sainte Anne est classée au rang de pratique marginale en regard de la pureté doctrinale. Est-il besoin de le rappeler le pèlerinage appartient à la marge (*limen*), à la suspension momentanée des conditions de vie habituelles? On pourrait parler d'une pratique culturelle appartenant doublement à cette liminalité, dans la mesure où elle est une pratique volontaire et que, même quand elle est encadrée, voire organisée par l'Église, elle reste encore l'une des expressions principales de la liberté du peuple chrétien.

En effet le pèlerinage, même quand il est organisé par la structure ecclésiastique pour renforcer la fidélité à l'Église, recèle une potentialité étonnante de « contre-emprise », comme chaque phénomène liminal, comme chaque rituel⁸³³.

⁸³³ Ermanno Bernardi, « L'apport de V. W. Turner à une anthropologie du pèlerinage », *La Maison-Dieu*, no 170, 1987, p. 90.

Il va de soi que cette sortie du quotidien, de l'ordinaire, recèle un potentiel de débordements festifs qui la rend suspecte aux yeux des responsables de l'encadrement clérical. Et pour cause, la démarche pèlerine est d'abord une pratique corporelle, voire une expérience sensible qui renvoie à un sacré qui honore la nature⁸³⁴. On se rappellera à ce chapitre que c'est François d'Assise qui fit entrer triomphalement « Dame nature » dans le tableau de la chrétienté.

Si nous avons fait référence au culte dionysiaque pour décrire la nature de la démarche pèlerine en toute première partie d'analyse, c'était précisément pour illustrer le caractère marginal de cette pratique. Faut-il le rappeler, le cortège de Dionysos, ce groupe informel où se côtoyaient femmes, esclaves et citoyens remettait en question les valeurs masculines de la cité. Dionysos, ce dieu marginal en regard de la piété coutumière s'accommodait mal d'un personnel de prêtres permanents; c'est d'ailleurs ce qui lui aura valu l'épithète de dieu étranger.

Or, lorsque nous mettons à jour le processus par lequel s'est opérée la résistance de la figure de sainte Anne, c'est précisément un certain rapport à l'altérité, voire à la marginalité qui réside au fondement de sa pérennité. Pour bien comprendre ce rapport à l'altérité en contexte chrétien, il importe de rappeler qu'à l'origine celui que l'on nomme païen, c'est ce « *paganus*, c'est-à-dire l'autochtone qui se distingue du *colonus* ou colon »⁸³⁵. Ainsi que le souligne Henri Maurier; ce colonus dit-il,

c'est cet ancien militaire de l'armée romaine retraité et installé sur des terres à lui concédées, et rendant un culte aux divinités romaines et impériales selon les rituels officiels. L'indigène (*paganus*) se contentait d'honorer les dieux du pays (*pagus*), ou en tout cas, ne pouvait avoir à l'égard des

⁸³⁴ La nature serait, d'après certains psychologues de la religion, le lieu de la perception par excellence, et cela légèrement plus pour les femmes que pour les hommes (Antoine Vergote, *Religion, foi, incroyance*, Paris, Pierre Margada, 1983, p. 142). Nous avons vu que la nature facilite le retour aux divinités élémentaires et anthropomorphiques chères au paganisme qui n'oppose jamais le corps à l'esprit.

⁸³⁵ Henri Maurier, *Le paganisme*, Desclée/Novalis, Paris/Ottawa, 1988, p. 16.

divinités impériales qu'une dévotion d'étranger, balbutiante et non conformiste. Autrement dit, il y avait dans cette idée de *paganus* en tant qu'opposé au *colonus*... une idée de périphérie par rapport au pouvoir central, le sentiment du profane par rapport au sacré officiel⁸³⁶.

De la même manière, en Acadie, le sacré officiel est représenté par la figure de Marie de l'Assomption et sainte Anne est logée à la périphérie par rapport au pouvoir institutionnel. Marie de l'Assomption tient lieu de divinité impériale, alors que sainte Anne est représentée au sein des discours institutionnels comme une dévotion d'étranger identifié à l'autochtonie. Or, ce qui caractérise les populations autochtones, c'est précisément leur marginalité. Qu'ils soient bretons, micmacs ou acadiens, les dévots de sainte Anne partagent en commun le fait d'appartenir à une certaine marginalité structurale, qui se définit en dehors de la norme établie par les représentants de la pureté doctrinale. On se rappellera que les déclassés, exclus du discours officiel en matière de théologie, sont également au cœur de la de la narrativité entourant la vie du juif Jésus. Ainsi que le souligne Gerd Theissen dans *Histoire sociale du christianisme primitif*,

Si ce trait caractéristique de la tradition sur Jésus a été conservé, à savoir que l'on se tourne vers ceux qui sont déclassés sur les plans social et religieux, les douaniers et les prostitués, cela doit tenir au fait que les porteurs des paroles de Jésus se situaient eux-mêmes à la marge inférieure de la société [...] La tradition synoptique appartient sans aucun doute aux rares traditions des groupes qui sont d'ordinaire restés muets. La plupart du temps, l'histoire est écrite par les puissants. Ici, par contre, nous voyons le monde dans une perspective « d'en bas »⁸³⁷.

Il ne faut pas oublier, également, que la désolidarisation du juif Jésus face à son groupe d'appartenance se fera radicale à travers sa prise de position contre l'intellectualisme juif et l'affirmation de sa préférence pour les « pauvres en esprit »,

⁸³⁶ Idem.

⁸³⁷ Gerd Theissen, *Histoire sociale du christianisme primitif, Jésus, Paul, Jean*, Genève, Labor et Fides, p. 38.

ceux, comme le dit si bien Weber « qui ont la grâce pneumatique – et non les savants ». Dans la thèse weberienne,

l'élément décisif pour le destin du christianisme primitif fut le fait qu'il a été une doctrine de salut qui prenait position *contre* l'intellectualisme, tant par son origine, ses porteurs typiques, que par le contenu de sa conduite religieuse que ses adeptes considéraient comme déterminant [...] Le christianisme primitif a pris position à la fois contre l'érudition ritualiste et juridique des docteurs de la Loi juive et contre la sotériologie de l'aristocratie intellectuelle de la gnose, et, en outre, contre la philosophie antique⁸³⁸.

Cette préférence pour le pauvre, qui devait être décisive pour la suite de l'histoire du christianisme, s'annonçait comme une rupture radicale; avec le juif Jésus nous voyons le monde dans une perspective d'en bas. En effet, cette préférence pour le pauvre explique d'ailleurs en partie le type représentatif du pèlerin itinérant que Weber associe au christianisme naissant⁸³⁹. Seuls les pauvres, les ignorants et les réprouvés qui ne sont retenus par aucune chaîne risquent d'avoir le pied évangélique, pour reprendre l'expression de France Quéré, « curieusement, dit-elle, la femme évangélique est une itinérante ; on la surprend rarement chez elle, maîtresse de maison, plus souvent elles sont sur les routes, surgissant brusquement et vite disparues »⁸⁴⁰. Dans son combat contre l'inégalité et sa préférence pour les pauvres, Jésus allait nécessairement s'allier la femme dont le sort s'identifiait à celui des pauvres et des exclus. C'est d'ailleurs en ce sens que certains psychologues de la religion auront pu parler de Jésus comme d'un dieu maternel. Toujours à la défense du petit, du très-bas, voire du marginal auquel s'identifie le sort de la femme, ce radicalisme évangélique invitait à

⁸³⁸ Max Weber, *op. cit.*, p. 529.

⁸³⁹ Dans sa typologie des religions, Max Weber qui s'est amusé à caractériser d'un seul mot les « types représentatifs des couches de population qui ont porté et partagé ce que l'on appelle les religions universelles » fait l'équation suivante : « on pourrait dire que dans le confucianisme c'est le bureaucrate qui organise le monde, dans l'hindouisme le mage qui ordonne le monde, dans le bouddhisme le moine mendiant qui erre à travers le monde, dans l'islamisme le guerrier qui subjugué le monde, dans le judaïsme le marchand ambulancier, dans le christianisme le compagnon itinérant (Max Weber, *op. cit.*, p. 530).

⁸⁴⁰ France Quéré, *op. cit.*, p. 176.

cette spiritualité du Très-Bas que l'on retrouve à l'intérieur de la démarche pèlerine, marginalisée par les définisseurs de la *recta ratio* théologique.

Longtemps considéré comme un résidu de rituels païens, l'aller pèlerin ne possède pas moins de profondes racines chrétiennes. Jésus, considéré comme un marginal en son temps, a vraiment été un prédicateur itinérant « toujours anxieux d'apporter la Bonne Nouvelle à l'autre village »; les évangiles eux-mêmes, note France Quéré, se présentent comme des récits de vagabondage :

Routes, étapes, villes, rencontres, Jésus est un voyageur. Dès sa naissance, il court. Il vient au monde au hasard d'un déplacement, et il n'est pas né que déjà en fuite. Sa vie n'est qu'une tournée de prédication [...] Pas de sol, pas de patrie, et de famille il n'abuse pas. Jésus a rompu les attaches. Plus de repères fixes, plus de doctrines. Il est le fils d'un Dieu qui est partout. Voyageur sans bagage et sans précaution, il va, à pied, en barque, sur le dos d'un ânon⁸⁴¹.

Loin de proposer une vision territoriale de la divinité, le juif Jésus s'est opposé à cette politique religieuse; « sa hargne envers les notables de la synagogue exclut qu'il ait envisagé de restaurer autour de son nom une semblable organisation »⁸⁴². Jésus, faut-il le rappeler, ne livre pas son sermon dans un temple⁸⁴³.

Ce sont là autant d'éléments qui auront fait dire à Jaspers que « Jésus reste la puissance qui s'oppose au christianisme issu de lui, qu'il reste la dynamite qui tant de fois déjà faillit faire sauter les formes mondaines et pétrifiées du christianisme

⁸⁴¹ *Ibid.*

⁸⁴² *Ibid.* Dans le même ordre d'idées, Gerd Theissen affirme à la suite d'A. Loisy, que « Jésus a annoncé le Royaume et c'est l'Église qui est venue [...] si nous entendons par "Église" les communautés locales et leurs institutions, cela signifie qu'il n'y a pas de continuité sociologique entre Jésus et le christianisme primitif [...] les paroles de Jésus défendent un *ethos* qui veut que l'on ait pas de foyer; l'appel à la suivance signifie l'abandon de la *stabilitas loci*. Ceux qui sont appelés quittent bateaux, champs, maison ... ». C'est d'ailleurs dans ce contexte de suivance que nous rencontrons les propos de Jésus en regard de ceux qui sont morts : « Selon Mc 10, 29, ceux qui suivent Jésus ont quitté des maisons, des champs et des familles. Ils manquent même aux exigences minimales de la piété filiale. Un homme suivant Jésus veut enterrer son père qui vient de mourir. Mais il lui dit : " Laisse les morts enterrer les morts! " (Mt 8, 22) » (Gerd Theissen, *Histoire sociale du christianisme primitif*, Paris, Labor et Fides, no 33, 1996, p. 22-25).

⁸⁴³ Jean-Paul Guetny nous rappelle que l'étymologie du mot fanatique vient de *fanum* : temple (Jean-Paul Guetny, « Dieu est si puissant », *Actualité religieuse dans le monde, La violence et le sacré*, février, 1997.

ecclésiastique »⁸⁴⁴. Véritable menace pour l'orthodoxie, cette spiritualité du Très-Bas dont est porteur le juif Jésus n'est pas étrangère à ce que la psychologie religieuse qualifie de religion au féminin. Par ailleurs, cette modalité d'entrée en contact avec le divin qui est connue au sein de l'historiographie religieuse sous l'appellation de religion populaire sera associée dans la pensée weberienne à cette « détresse extérieure » qu'il oppose à la « détresse intérieure » des classes favorisées intellectuellement. Aussi, lorsque l'on s'arrête quelque peu sur sa prédication, la manière dont Jésus constitue son premier groupe de disciples est digne d'attention.

S'adressant à des modestes pêcheurs, Simon, Pierre et André, Jacques et Jean, il se contenta de leur dire impérativement : « Suivez-moi ! »; et aussitôt ces pêcheurs abandonnèrent leurs filets et leurs familles⁸⁴⁵.

C'est effectivement à partir du métier de pêcheur exercé par les premiers disciples que Jésus va donner un sens à la mission de « pêcheurs d'hommes » suite à la pêche miraculeuse⁸⁴⁶.

Les pêcheurs, les pauvres, les déclassés, les malades, les femmes sont autant d'éléments marginaux auxquels Jésus sera associé pendant sa mission. Ce sont là les principaux éléments qui caractérisent également la mission de sainte Anne dans l'histoire de l'Église. Tout comme pour Jésus, la grande popularité de sainte Anne est indissociable de son efficacité thaumaturgique, plus particulièrement ses miracles de guérisons. Certes, nous avons affirmé en première partie que, bien que Jésus ne se définisse pas lui-même par cet objectif de guérison, qui n'est qu'un effet de sa

⁸⁴⁴ Jaspers, *op. cit.*, p. 291

⁸⁴⁵ A. Neyton, *op. cit.*, p. 40.

⁸⁴⁶ Quand on lit les évangiles, on a l'impression, souligne Jacques Potin « de humer les effluves d'un port actif : pêcheurs, barques, poissons : tel est le cadre dont Jésus fera le cœur du rayonnement de sa vie publique (Mt 4, 13-16) » (Jacques Potin, « Jésus en son pays », *Le Monde de la Bible*, Paris, Bayard, 1996, p. 52).

personne et non le motif de sa venue, il n'en demeure pas moins que son activité guérisseuse est à l'origine de son succès auprès des gens d'en-bas⁸⁴⁷, autant que de son discrédit auprès des doctes juifs qui l'auront accusé de magicien. On se rappellera, en effet, que ce qui a valu au juif Jésus d'être rejeté par les docteurs de la loi c'est son incarnation, et ses miracles de guérison associés à de la magie. Assez curieusement, pérégrinations et miracles de guérison forment un couple au sein des évangiles se rapportant au Jésus guérisseur. Véritable menace pour l'orthodoxie, Jésus se sera présenté d'abord et avant tout comme un sauveur religieux qui, loin de témoigner d'une vision territoriale du religieux, se concentre sur le salut de la personne. Sainte Anne, à la manière de Jésus, sera également reconnue pour ses miracles de guérison à travers la démarche pèlerine vers ses sanctuaires. Or, ces miracles de guérison, qui se présentèrent comme un casse-tête pour saint Augustin, ne demandent pas tant à être observés sous la lorgnette du vrai et du faux, mais bien sous l'angle de la foi⁸⁴⁸. Qu'ils soient attribuables à Jésus ou à sainte Anne, les miracles de guérison sont indissociables de ce que l'on appelle la foi, c'est-à-dire ce lien de confiance entre le fidèle et la divinité. À ce chapitre, notre analyse du personnage de sainte Anne dans l'histoire de l'Église et sa réception en terre acadienne, en fait une sainte plus près de Jésus que Marie, dans la mesure où elle possède une vocation essentiellement religieuse qui passe par la confiance. À la manière de Jésus, sainte

⁸⁴⁷ Si l'on élimine de l'activité de Jésus la part faite aux miracles, on mutile gravement un aspect essentiel de son action et de son personnage. « Grâce aux miracles de Jésus, nous savons que le Règne de Dieu n'est pas quelque chose de théorique ni un simple rêve, mais une force présente parmi les hommes. Jésus ne s'est pas contenté de crier : "Heureux les pauvres, les persécutés..." », il a agi concrètement en leur faveur, car l'amour est actif. Il leur a apporté l'espérance. On pourrait dire que les miracles sont des "discours en actes" et ils ont été "parlants" pour les croyants » (Théophile Penndu, *Les miracles de Jésus*, Montréal, Ed. du Levain, 1985, p. 189).

⁸⁴⁸ Ainsi que le souligne Henri Dumery : « personne, ni savant, ni philosophe, ni mystique, personne ne peut dire de quoi la nature est capable (le médecin, qui assure que Dieu seul peut faire mieux que lui, a une moins haute idée de Dieu que de lui-même) » (Henry Dumery, *op. cit.*, p. 44).

Anne se présente en Acadie non pas comme un sauveur politique, mais comme une figure religieuse liée au salut de la personne. Est-il besoin de rappeler que le mot « salut » vient du latin « *salus-utis* », n.f. « santé » et par extension « action de souhaiter une bonne santé »⁸⁴⁹. Henri Maurier rappelle qu'en terrain païen « l'expérience religieuse consiste à organiser l'espérance de la favorabilité »⁸⁵⁰. Or, il semble bien que la démarche pèlerine, aussi ancienne que le monde, constitue le point de rencontre le plus significatif en regard de cette espérance de favorabilité tant en contexte païen qu'en contexte chrétien. C'est d'ailleurs ce qui fera soutenir à l'historien Alphonse Dupront que le pèlerinage appartient autant à la médecine populaire qu'à la religion populaire⁸⁵¹. Certes, la mission de Jésus guérisseur ne saurait être confondue avec quelques divinités guérisseuses païennes dans la mesure où il s'agissait pour lui non seulement de guérir, mais bien d'annoncer l'imminence et le surgissement du règne de Dieu, cependant, il n'en demeure pas moins que c'est en guérissant qu'il livre son message. Cette dimension thérapeutique de la mission de Jésus a d'ailleurs été mise en lumière par le théologien Achiel Peelman qui affirme que la « révélation » et la « guérison » sont deux dimensions inséparables de la mission de Jésus qui offre à ses contemporains une expérience concrète de l'humanité et de la tendresse de Dieu »⁸⁵². On ne saurait en effet trouver d'expérience plus

⁸⁴⁹ « Salut », *Dictionnaire Petit Robert*, 1990, p. 1758.

⁸⁵⁰ Henri Maurier, « Le paganisme », *op. cit.*, p. 123.

⁸⁵¹ La santé n'est-elle pas aujourd'hui le nouveau nom du salut? Ainsi que l'annonçait Jean Paul Guetny dans son éditorial d'un numéro spécial de *L'actualité religieuse dans le monde* ayant pour thème *Guérison, la voie des religions* : « La quête – immémoriale! – du bien-vivre corporel et psychique connaît un fantastique essor. Comme si la santé était le nom moderne du salut. Elle mobilise, certes, la science médicale, mais aussi tout un éventail de disciplines parallèles, sans compter sectes et religions. Il suffit à celles-ci de mettre de la thérapeutique dans leur moteur pour accomplir des performances en nombre d'adeptes. La théologie de la guérison est en train de grignoter le terrain naguère dévolu à celle de la libération » (Jean-Paul Guetny, « Le nouveau nom du salut », *Actualité religieuse dans le monde*, hors série, 1998, p. 1).

⁸⁵² Pour avoir tenté de cerner la sensibilité amérindienne, Peelman affirme également que c'est le

concrète de cette tendresse toute maternelle du juif Jésus qui, au hasard de ses pérégrinations opéra des guérisons qui passaient par un contact direct : un peu de salive (Mc 7, 33; 8, 23), un léger contact avec le malade (Mc 3, 41; 6, 56; 22, 25). Autant de gestes spontanés appartenant à cette spiritualité du très-bas que la démarche pèlerine vers sainte Anne illustre de manière exemplaire. C'est, en réalité, à une théologie de la guérison que nous convie la démarche pèlerine vers sainte Anne, tout autant que celle du prédicateur itinérant Jésus. Or, cette théologie de la guérison renvoie en dernière analyse à la restauration de la capacité relationnelle, qui est au centre de l'incarnation du juif Jésus : « Ta foi t'a sauvé ». Telle est, en effet, la nature du lien qui semble circuler entre sainte Anne et ces Acadiens que nous avons rencontrés au sein de la littérature orale. Véritable lieu de passage du paganisme au christianisme auprès des autochtones de l'Acadie coloniale, sainte Anne se présente comme une sainte frontalière. À la frontière du paganisme et du christianisme, elle permet d'effectuer une douce transition entre les deux religions à la manière de son petit-fils qui aura permis un adoucissement du monothéisme juif, en introduisant cette notion d'incarnation permettant ainsi une réhumanisation de la divinité. De la même manière, sainte Anne réhumanise la figure décorporisée de Marie, seule représentation féminine ayant droit de cité au sein de la littérature canonique.

Contrairement à la figure de Marie dont le modèle ascétique nous renvoie à l'autorité de la loi morale, qui est en langage psychologique, le lieu de la fonction paternelle, la figure de sainte Anne renvoie à la dimension maternelle liée à la disponibilité inconditionnelle de celle qui répond aux désirs de ses enfants. En psychologie, ces qualités de bienveillance et de disponibilité renvoient effectivement

Jésus guérisseur qui constitue l'image préférée des Amérindiens (Achiël Peelman, *op. cit.*, p. 252).

à la fonction maternelle qui s'allie difficilement à la fonction d'autorité dans la perception de l'enfant⁸⁵³. En histoire comparée des religions, ces deux dimensions nous renvoient à deux univers de sens appartenant respectivement au polythéisme et au monothéisme. Si le monothéisme pose comme exigence la loi morale, la loi du père, les dieux du polythéisme par contre ne se distinguent pas par leur moralité, mais bien par leur puissance et leur compétences spécifiques. Or, les religions de la déesse nous renvoient à cette toute puissance de la divinité et à sa disponibilité toute maternelle, voire inconditionnelle. De ce point de vue, la puissance de la figure de cette Bonne Sainte Anne apparaît comme un syncrétisme païen, épuré sans doute par la police ecclésiale, mais un syncrétisme tout de même. Ainsi que nous l'avions annoncé en première partie, l'historien des religions, dont la tâche est d'observer pour ainsi dire, à l'ombre de l'apologétisme, ne peut que constater l'enracinement profond du christianisme dans le paganisme. La phénoménologie des religions nous a certes révélé qu'aucune religion n'est entièrement « nouvelle »; qu'aucun message religieux n'abolit entièrement le passé et qu'il s'agit plutôt d'une refonte, dans le sens « d'un renouvellement, d'intégration des éléments – et des plus essentiels – d'une tradition religieuse immémoriale »⁸⁵⁴.

Cette tradition immémoriale dont parlait Mircea Eliade pourrait bien être celle que véhicule sainte Anne en terre chrétienne et bien avant elle l'ancienne déesse celtique Anna, dont la généalogie se perd dans la nuit des temps des premiers commencements. Encore faut-il rappeler qu'il s'est opéré au fil des siècles une scission à l'intérieur de laquelle le divin identifié au masculin s'est vu attribuer le

⁸⁵³ Antoine Vergote, *Religion, foi, incroyance*, Paris, Pierre Margada, 1983, p. 201.

⁸⁵⁴ Mircea Eliade, *Le chamanisme, op. cit.*, p. 24.

monde d'en haut, le domaine céleste, alors que le féminin exclu de la sphère divine s'est vu relégué dans les sphères dites inférieures de l'univers matériel⁸⁵⁵. C'est précisément cette spiritualité confinée dans la matière qui renvoie à un certain rapport au corps, à l'incarnation ici-bas, à hauteur d'enfant le nez dans l'herbe selon la belle expression du poète⁸⁵⁶.

À tout seigneur tout honneur, il nous faut bien admettre que le récit de cette longue migration des dieux vers le ciel est redevable à ces premiers théologiens de la culture occidentale que furent les poètes. Or, ces derniers ont puisé au sein de la culture orale l'inspiration qui aura présidé à la théogonie grecque qui illustre à merveille cette équation entre le masculin et la verticalité, en opposition à l'horizontalité du féminin. Le poète Hésiode est sans doute celui parmi les poètes grecs qui a le mieux illustré cette théogonie : « Au début était Gaïa, la terre-mère, en bas, qui enfanta le ciel étoilé, Ouranos »⁸⁵⁷. Première force primordiale, la terre-mère a vite été détrônée pour perdre sa souveraineté, sans pour autant disparaître. Ayant été tout au plus victime d'un certain refoulement dont le retour se manifeste sous de multiples formes, la résurgence de l'antique déesse prend autant de place qu'au premier temps de la mythologie sans toutefois bénéficier de la même légitimité.

⁸⁵⁵ Notre civilisation vit encore sur ce dualisme des deux sphères masculines et féminines respectivement associées à l'esprit et au monde de la matière. Ainsi que le souligne Robert Tessier, « quoiqu'on ne puisse projeter simplement notre représentation du dieu unique sur le passé, il semble que les religions les plus anciennes admettaient l'existence d'un « Être Suprême ». Au stade de la cueillette et de la chasse, cet être était céleste, alors que chez les premiers agriculteurs, la représentation était tellurique. La Terre-mère ou la Déesse-mère exprimait le sacré par le rapport humain de la fécondité. L'Être divin tellurique est de nature féminine et magique. L'Être divin céleste est éternel, omniscient, tout-puissant, créateur du monde et *juge du bien et du mal* » (Robert Tessier, *Le sacré, op. cit.*, p. 103). Ce sont ces deux modalités du sacré qui se présente dans la pensée weberienne sous le vocable de divinité magique et divinité éthique.

⁸⁵⁶ Cette expression désormais consacrée prend sa source dans l'essai portant sur la vie de François d'Assise auquel nous avons fait référence en tout début d'analyse, *Le très-bas*, de Christian Bobin, *op. cit.*

⁸⁵⁷ Jacques Desautels, *Dieux et mythes de la Grèce ancienne*, Québec, Les Presses de l'Université Laval, 1988, p. 78 à 88. .

C'est cette résurgence du féminin qui s'impose à travers la figure de sainte Anne et de ses pratiques rituelles. La démarche pèlerine qui est indissociable du culte à sainte Anne, c'est bien cette pratique cultuelle qui se fait selon un axe horizontal, lieu par excellence de la démocratisation du sacré. Ainsi que le souligne le psychologue du religieux, Réginald Richard, l'aller pèlerin, c'est la quête spirituelle qui s'inscrit physiquement dans « l'acte de marcher vers l'autre, comme semblable »; elle est une pratique qui s'oppose à la démarche religieuse séduite par « l'inaccessibilité de la verticalité »⁸⁵⁸.

Nous pourrions dès lors risquer l'hypothèse voulant qu'avec sainte Anne, le catholicisme réactualise en quelque sorte la religion de la Grande-Mère qui avait été détrônée par Yahvé et que, comme le dit si bien Weber, seul le protestantisme est resté fidèle à l'Unique Dieu père en refusant le culte des saints. Ceci étant dit, toutes les pratiques rituelles ayant pour support les éléments de la nature nous convient nécessairement à ces retrouvailles avec la sacralisation du cosmos propre au paganisme, qui magnifiait l'union physique de par sa croyance à l'existence éternelle du cosmos. Ainsi, quand le pape baise la terre du pays qui l'accueille, il célèbre d'une certaine façon cette sacralisation du cosmos. Aussi, la récente déclaration du Vatican (dans le cadre des célébrations entourant le millenium) proclamant l'an 2000, année des pèlerinages, appartient à cette adaptation du magistère aux goûts de ses fidèles en réhabilitant un certain rapport au sensible, tout comme l'avait fait le concile de Trente en reconnaissant un caractère légitime au culte des saints, des images et de

⁸⁵⁸ Voir à ce sujet l'analyse comparative de Réginald Richard portant sur la « montée » et le « pèlerinage » comme symbole de deux types de spiritualité (Réginald Richard, *Symbolique de la verticalité et de l'horizontalité dans la structure de la religion – La montée et le pèlerinage* dans Benoit Lacroix et Jean Simard : *Religion populaire, Religion de clercs?*, IQRC, Québec, 1979, p. 184).

leurs reliques, devant l'impossibilité de l'éliminer. Longtemps considéré comme une menace pour l'orthodoxie, le pèlerinage se présente dorénavant comme une chance pour le christianisme tout comme sainte Anne qui se sera révélée comme la sainte toute désignée pour faciliter le difficile passage du paganisme au christianisme dans le Nouveau Monde.

S'il est un lieu commun de l'historiographie religieuse que cette étude du culte à sainte Anne nous aura permis de relativiser, c'est bien cette idée toute chrétienne voulant que contrairement aux nouveaux convertis de l'ancien monde, les Chrétiens du Nouveau Monde nous confrontent à un christianisme renouvelé, dépouillé pour ainsi dire de ses racines païennes. Nous sommes tous, qu'on le veuille ou non, habitants du pays de Golan⁸⁵⁹, attachés aux besoins du vivant; la quête de guérison est aussi ancienne que le culte des eaux, dont la ritualisation, aussi savante soit-elle, ne témoigne pas moins de ce dur désir de durée ici-bas. Incontournables lieux de retour du refoulé, les rites entourant le culte à sainte Anne témoignent d'une structure archétypale qui traverse le temps et l'espace. De l'ancienne Arcadie, des divinités grecques à l'Acadie d'aujourd'hui, une même idée-force se manifeste à travers les pratiques cultuelles de l'*homo religiosus*, qui aspire au bonheur et à la « longue vie » selon la belle expression de Weber. Loin d'être le lot exclusif aux classes défavorisées intellectuellement, il apparaît que cette quête de longue vie, voire de santé et de fécondité constitue le cœur même de l'expérience religieuse. En Acadie, comme dans l'histoire de l'Église, sainte Anne se présente à ce titre comme une

⁸⁵⁹ Du temps de Jésus, le plateau du Golan, c'est le « pays païen », celui des goyim, où prospèrent dix villes – la décapole – dont les habitants vivent à la mode grecque, consommant notamment de la viande de porc, aliment abominable pour un juif (Jacques Potin, *Jésus en son pays*, Paris, Bayard Centurion, 1996, p. 58).

grande figure religieuse liée à cette expérience première de l'*homo religiosus*, en quête de lien, qui s'incarne dans l'espérance de favorabilité ici-bas. Cette référence constante à l'incarnation ici-bas qui se manifeste à travers la dévotion à sainte Anne ne saurait être étrangère à cette résistance de l'aïeule du Christ au processus de rationalisation effectué autour de Marie. Le secret de cette résistance de la toute puissance de sainte Anne demandait à être étudié sur une longue durée. Tout comme nous devons remonter aux racines de l'histoire d'une personne pour la connaître en profondeur et comprendre ses mécanismes de survie, il nous fallait d'abord faire cette anamnèse de la vieille sainte Anne à l'intérieur du système familial sanctoral où elle a pris racine en terre chrétienne. L'étude du cas acadien nous aura permis, en dernière analyse, de mettre en évidence la nécessité d'étudier un culte en particulier certes, mais surtout de l'insérer à l'intérieur d'une longue chaîne historique afin de révéler la profondeur symbolique à l'origine de sa pérennité⁸⁶⁰.

Or, seul un recours aux matériaux ethnographiques était en mesure de dévoiler cette profondeur symbolique dont est porteuse la figure de sainte Anne. Ainsi que le souligne Nicole Belmont :

Alors que le folklore ne relève ni de l'ethnologie, ni de l'histoire, ni de la mythologie, sa description la plus satisfaisante le place, on l'a dit, au point de jonction de ces trois domaines. En tant que discipline, il faut le distinguer de l'ethnologie et de l'histoire parce que sa problématique s'est inscrite par rapport à la première dans le temps et non dans l'espace et, par rapport à la première dans le mythe plus que dans le temps. Ce paradoxe apparent se dissipe si l'on admet que le temps puisse être à la fois la durée historique permettant le passage de génération à génération, et un espace imaginaire suscitant la nostalgie d'un passé mythique qu'on désire répéter. Et c'est là que se trouve le moteur de la tradition qui s'inscrit bien cependant dans la durée historique⁸⁶¹.

⁸⁶⁰ Encore faut-il rappeler à la suite de Gilbert Durand que « c'est l'étude de l'univers symbolique qui a mené aux sciences religieuses et non l'inverse » (Gilbert Durand, *L'imaginaire*, Paris, Hatier, 1994, p. 36).

⁸⁶¹ Nicole Belmont, *Paroles païennes, mythe et folklore*, Paris, Imago, 1986, p. 167.

Cette analyse de la dévotion à sainte Anne en Acadie aura été en quelque sorte un pari méthodologique au sens où l'entendaient non pas les Pères de l'Église, mais bien les pères des *Annales* qui s'étaient donné comme objectif méthodologique de détrôner l'histoire politique. Celle-ci, nous avons pu le constater, est en Acadie, indissociable de la promotion de la figure de Marie qui, tout comme dans l'histoire de l'Église catholique, a fait l'objet d'une mobilisation sans précédent de la part des définisseurs de la *recta ratio* théologique. La figure de sainte Anne, au contraire, s'oppose aux critères dogmatiques ou rationnels prétendant cerner une vérité objective; plus près de la poésie que de la dogmatique, elle n'est pas moins apte à exprimer une certaine vérité, celle du mythe des origines. De la protectrice des hommes de la mer au modèle de mère, la figure de sainte Anne s'immisce dans un espace autre.

Vingt ans plus tard, nous pourrions reprendre la thèse défendue par l'Acadien Michel Roy, l'auteur de *L'Acadie perdue*, admirablement illustrée par l'analyste littéraire Anne Marie Robichaud dans cette opposition entre « l'horizon fermé de la tradition nationaliste » et « l'espace ouvert que la mer concrétise ⁸⁶² ». Nous nous permettrons de paraphraser ici Anne Marie Robichaud pour affirmer haut et fort que le culte à sainte Anne en Acadie n'en est pas un qui s'oppose à l'idéologie étouffante et dogmatique représentée par *l'Assomption*; il s'impose dans un espace autre : celui

⁸⁶² Anne Marie Robichaud, dans son analyse du livre de Michel Roy *L'Acadie perdue* parue en 1978, nous rappelle qu'il s'agit « d'un essai pour le moins subversif [...] qui passe au crible les valeurs les plus caractéristiques de la tradition nationaliste et les rejette avec force: « Notre conception de l'histoire est fausse, notre conception de nous-mêmes comme collectivité à travers l'histoire est fausse » (cité par Anne Marie Robichaud dans « La mer ou le système mouvant des régularités textuelles dans *L'Acadie perdue* », dans Melvin Gallant (dir.), *Mer et littérature*, Moncton, Éditions d'Acadie, 1991, p. 37).

de la faiblesse et de la force de la poésie pour peu que l'on reconnaisse que la *recta ratio* théologique est au politique ce que la poésie est à l'Autre univers...celui de la reliance à l'origine du sentiment religieux⁸⁶³.

Cette « autre » Acadie identifiée à « l'Acadie de la mer »⁸⁶⁴, célébrée par Michel Roy, donne à penser qu'à sa manière, sainte Anne aura également joué ce rôle d'antidote (antidote!) face à la toute puissance d'un clergé qui n'avait peut-être pas le choix d'imposer une vision territoriale du religieux⁸⁶⁵. Certes, cette vision politique de l'univers religieux peut sembler inévitable dans un pays aux frontières floues qui cherche à se nommer; elle ne doit cependant pas éblouir l'historien. La question du culte à sainte Anne en Acadie se pose non pas comme une question politique, comme c'est le cas pour la figure imposée de l'Assomption, mais bien comme une question essentiellement religieuse avec tout ce que cela implique de fidélité à une tradition ancienne qui prend ses racines dans l'ancienne France, celle du Moyen Âge. Benoît Lacroix a raison d'affirmer que nos enfances sont médiévales, nous Canadiens- français en terre d'Amérique, orphelins peut-être, mais à coup sûr

⁸⁶³ Robichaud, dans sa tentative réussie de cerner la spécificité du discours de l'auteur acadien poursuit en affirmant que : « Le couple mal apparié (mais fertile) que forment la mer et le clergé nous a appris en outre quelque chose d'essentiel : à l'idéologie étouffante de la tradition, Michel Roy [...] n'oppose pas une autre idéologie; face aux barrières morales et intellectuelles, il ne propose que les splendeurs et les rêves d'un espace démesuré, la faiblesse et la force de la poésie » (Anne Marie Robichaud, *op. cit.*, p. 44).

⁸⁶⁴ Le thème de la mer occupe une place très importante tant dans la vie que dans les écrits des Acadiens, même s'il n'a pas fait l'objet d'autant d'attention que les discours patriotiques des élites politiques qui ont pris d'assaut les journaux, ces principaux véhicules de diffusion de l'idéologie nationaliste.

⁸⁶⁵ Ainsi que le note Max Weber, le fait que la formation d'une association politique détermine la subordination de cette association à un dieu est un phénomène universel [...] en général, toute association politique permanente possède son dieu spécial qui garantit le succès politique de l'association » (Max Weber, *op. cit.*, p. 441).

porteurs, sinon de la nostalgie des origines, à tout le moins d'une mémoire toujours vivante. À la manière de Nicole Belmont, nous laisserons au poète le soin de conclure : « Je comprends, et ne sachant m'expliquer sans paroles païennes, je voudrais me taire »⁸⁶⁶.

⁸⁶⁶ Nicole Belmont, *op. cit.*, p. 167.

BIBLIOGRAPHIE

- Agulhon, Maurice, « Une référence, non un modèle », dans *Jules Michelet, Revue Littéraire mensuelle*, mai 1998, pp. 42-58.
- Albert, G., A. Guillemette et J. M. Parent, *La légende des trois mariages de Sainte Anne*, Études d'histoire littéraire et doctrinale du XIII^e siècle, Institut d'études médiévales d'Ottawa, Paris, Vrin, 1932.
- Allard, Guy-H. (dir.), *Aspects de la marginalité au Moyen Âge*, Montréal, Éd. de l'Aurore, 1972, pp. 15-23.
- Arnold, Joan, « Marie Mère de Dieu et des femmes; étude d'une suite d'images », *Concilium III*, 1976, pp. 51 à 62.
- Asselin, Jean-Pierre, *Sainte Anne dans l'Église, Notre Famille*, Sainte Anne de Beaupré, Québec, juillet, 1966.
- Augé, Marc, *Non-lieux, introduction à une anthropologie de la surmodernité*, Paris, Seuil, 1992.
- Augé, Marc, « Le paganisme aujourd'hui », entretien avec Michel Crepu et Richard Figuec, *Autrement, Hauts lieux, une quête de racines, de sacré, de symbole*, série Mutations, no 115, Paris, mai 1990, pp. 30-38.
- Augé, Marc, *Le génie du paganisme*, Paris, NRF Gallimard, 1982.
- Bachelard, Gaston, *L'eau et les rêves*, Paris, Librairie José Corti, 1947.
- Basque, M., N. Barrieau et S. Côté, *L'Acadie de l'Atlantique*, Moncton SNA-CEA-CIDEF, 1999.
- Bastide, Roger, *Le sacré sauvage et autres essais*, Paris, Payot, 1975.
- Bayard, Jean-Pierre, *Le monde souterrain*, Paris, Flammarion, 1961.
- Beauvoir, Simone de, *Le deuxième sexe*, Paris, Gallimard, 1968.
- Beguerie, Pantxika, « Sainte Anne trinitaire, une œuvre de l'atelier du Maître Rabenden », dans *Catalogue d'exposition du Musée d'Unterlinden*, Colmar, du 20 octobre 1990 au 20 janvier 1991, pp. 51-53.
- Bélanger, Georges, *La Bonne Sainte Anne au Canada et à Beaupré*, Québec, Imprimerie l'Action sociale Ltée, 1923.
- Belmont, Nicole, « Folklore », *Encyclopaedia Universalis*, vol. XI, pp. 601-608.

- Belmont, Nicole, *Mythes et croyances de l'ancienne France*, Paris, Flammarion, 1973.
- Belmont, Nicole, *Arnold Van Gennep, le créateur de l'ethnographie française*, Paris, Payot, 1974.
- Nicole Belmont, *Paroles païennes, mythe et folklore*, Paris, Imago, 1986.
- Bernardi, Ermanno, « L'apport de V. W. Turner à une anthropologie du pèlerinage », *La Maison-Dieu*, no 170, 1987, pp. 79-90.
- Berthiaume, Pierre et Émile Lizé, *Foi et légendes, La peinture votive au Québec (1666-1945)*, Québec, VLB, 1981.
- Bessière, Gérard, « Les Saints du Nouveau testament », dans Francesco Chiovaro (dir.), *Histoire des Saints et de la sainteté chrétienne*, tome I, *La nuée des témoins*, Paris, Hachette, 1990, pp. 195-311.
- Billault, A., « La vieille femme incarnation du mal : sortilèges macabres chez Horace, (Satires I, 8), Héliodore (Ethiopiennes VI, XII et XV) et Ronsard (Odes II, XXII) », dans Jacqueline Duchemin, *Mythe et personnification; travaux et mémoires*, Actes du colloque du grand Palais, Paris, Les Belles Lettres, 1980, pp. 31-38.
- Blingemen, Maria Clara Lucchetti, « La femme : temporalité et éternité », *Concilium*, no 238, 1991, pp. 133-144.
- Bloch, Marc, *Les rois thaumaturges; études sur le caractère surnaturel attribué à la puissance royale particulièrement en France et en Angleterre*, Paris, Armand Colin, 1961.
- Bobin, Christian, *Le Très-Bas*, Paris, Gallimard, 1992.
- Bock, Philip K., *The Micmac Indians of Restigouche : History and contemporary Description*, National Museum of Canada, Bulletin no 213, Anthropological Series, no 77, Ottawa, 1966.
- Boespflug, François et al., « Introduction à l'ouvrage de Molanus », *Traité des saintes images*, Paris, Cerf, 1996, pp. 9-79.
- Boespflug, François, « postface à l'ouvrage de Molanus », *Traité des saintes images*, Paris, Cerf, 1996.
- Boglioni, Pierre, « Pèlerinages et religion populaire; notes d'anthropologie et d'histoire », dans Pierre Boglioni (dir.), *Les pèlerinages au Québec*, Sainte-Foy, Presses de l'Université Laval, 1981, pp. 5-27.

- Boglionni, Pierre, « Peut-on parler de religion populaire au Québec? », dans Benoît Lacroix et Pierre Boglionni (dir.), *Les Religions populaires*, Québec, Presses de l'Université Laval, no 3, 1972, VII et VIII (avant-propos) et « Éléments d'un bilan » (de 51 à 63).
- Bologne, Jean-Claude, *Le mysticisme athée*, Paris, du Rocher, 1995.
- Boudreau, Raoul et Jean Morency, *Le postmoderne acadien*, *Tangence*, no 58, 1998.
- Bourgeois, P., « Discours du révd. Ph. Bourgeois », dans *Conventions nationales des Acadiens, recueil des travaux et délibérations des six premières conventions*, vol. I, Shediac, N.-B., Imprimerie du *Moniteur acadien*, 1907.
- Boyer, Régis, *La grande Déesse du Nord*, Paris, Berg International, 1995.
- Broglie, Abbé de, *Monothéisme, hénouthéisme, polythéisme; leçons faites à l'Institut catholique de Paris*, Paris, Bloud et cie., 1904.
- Brossier, François, « Asklepios et les dieux guérisseurs de l'hellénisme. Éditorial », *Le Monde de la Bible, Archéologie et histoire*, mai-juin 1992, no 76, pp. 2.
- Brown, Raymond E., *101 questions sur la bible*, Paris/Montréal, Fides/Cerf, 1993.
- Buléon, J. et E. Le Garrec, *Yves Nicolazic, le paysan, le bâtisseur*, Sainte-Anne-d'Auray, Lyon, Imprimerie Lescuyer, 1987.
- Burguière, André, « L'anthropologie historique », dans Jacques Le Goff (dir.), *La nouvelle histoire*, Paris, RETZ-CEPL, 1978, pp. 37-62.
- Campeau, Lucien, « Biard, Pierre », *Dictionnaire biographique du Canada*, Vol. I, Québec, Presses de l'Université Laval, 1966, pp. 97-99.
- Carrol, Lewis, *De l'autre côté du miroir*, Paris, Flammarion, 1979.
- Caulier, Brigitte, *L'eau et le sacré; les cultes thérapeutiques autour des fontaines en France du Moyen Âge à nos jours*, Paris, Beauchesne, 1990.
- Cazenave, Michel, « Préface », dans Gilbert Durand, *Introduction à la mythologie, mythes et sociétés*, Paris, Albin Michel, 1996.
- Champion, Françoise et Danielle Hervieu-Léger (dir.), *De l'émotion en religion*, Paris, Centurion, 1990.
- Charland, Paul-victor, *La Bonne Sainte ou l'histoire de la dévotion à la Bonne Sainte Anne*, Québec, Librairie Mercier et Cie., 1904,

- Charland, Paul-Victor, *Le patronage de sainte Anne dans les Beaux-arts*, Québec, Librairie A. O. Pruneau, 1923.
- Chiasson, Anselme et Albert Landry, *Restigouche, Centenaire des Capucins 1894-1994*, Paroisse Sainte-Anne, Bonaventure, 1992.
- Chiovaro, Francesco, « Les saints dans l'histoire du christianisme », dans *Histoire des saints et de la sainteté chrétienne*, tome I, Paris, Hachette, 1990, pp. 11-104.
- Cliche, Marie-Aimée, *Les pratiques de dévotion en Nouvelle France*, Québec, Presses de l'Université Laval, 1988.
- Comte, Fernand, *Les grandes figures des mythologies*, Paris, Bordas, 1988.
- [Collectif], *Almanach Breton*, [s.l.n.d.].
- [Collectif], *Dictionnaire encyclopédique de la Bible*, Paris, Brepols, 1960.
- Cormier, Rosemonde, *Histoire religieuse de Caraquet au XIX^{ème} siècle*, mémoire présenté au Département des Ressources historiques du Nouveau-Brunswick et à l'administration du Village historique acadien, le 15 septembre 1976.
- Cormier, Yves, *Dictionnaire du français acadien*, Québec, Fides, 1999.
- Costa, Dominique, *Sainte Anne*, Catalogue d'une exposition qui se tenait du 15 octobre au 15 décembre, Nantes, Musée Dobrée, 1966.
- Daigle, Jean, « L'Acadie 1604-1763 », dans Jean Daigle (dir.), *Les Acadiens des Maritimes*, Moncton, Centre d'Études acadiennes, 1980, pp. 17-48.
- Davidson, N. S., *La Contre-réforme*, Paris, Cerf, 1989.
- Delaruelle, Étienne, *La piété populaire au Moyen Âge*, Turin, Bottega d'Érasme, 1975.
- Delooz, Pierre, « Pour une étude sociologique de la sainteté canonisée dans l'Église catholique », *Archives sociologiques des religions*, no 13, 1962, pp. 17-45.
- Delumeau, Jean, « Préface », dans Jean Delumeau (dir.), *La religion de ma mère, le rôle des femmes dans la transmission de la foi*, Paris, Cerf, 1992, pp. 11-14.
- Delumeau, Jean, « Les saintetés chrétiennes 1546-1714 », *Histoire des saints et de la sainteté chrétienne*, tome VIII, Paris, Hachette, 1990, pp. 23-44.
- Delumeau, Jean, *La peur en Occident*, Paris, Fayard, 1978.

- Desautels, Jacques, *Dieux et mythes de la Grèce ancienne*, Québec, Les Presses de l'Université Laval, 1988.
- Desjardins, Georges, *Le dogme de l'Assomption*, radio-sermon no 33-34, novembre-décembre 1952, Nicolet, Centre Marial Canadien.
- Despland, Michel, *Christianisme; dossier corps*, Paris, Cerf, 1987.
- Deveau, Arthur, « préface », dans Anselme Chiasson et Albert Landry, *Restigouche, centenaire des capucins 1894-1994*, Bonaventure, Paroisse Sainte-Anne, 1992.
- Devost, Godefroy-C., *Les Capucins francophones du Canada*, Montréal, Ed. de l'Echo, 1993.
- Dickason, Olive Patricia, *Louisbourg et les Indiens, une étude des relations raciales de la France 1713-1760*, Ottawa, Histoire et archéologie, no 6, Direction des lieux et parcs historiques nationaux, 1979.
- Dieguez, Manuel de, *Et l'homme créa son Dieu*, Paris, Librairie Arthème Fayard, 1984.
- Dontenville, Henri (dir.), *La France mythologique, Travaux de la société de mythologie française*, Paris, Henri-Veyès Tchou, 1980.
- Doran-Jacques, Anne, *Le pèlerinage à Sainte-Anne de Beaupré, L'actuel 1958-1973*, tome II, thèse, École des hautes études en sciences sociales, Paris, juin 1979.
- Doucet, Philippe, « La politique et les Acadiens », dans Jean Daigle (dir.), *Les Acadiens des Maritimes*, Moncton, Centre d'Études acadiennes, 1990, pp. 235-242.
- Dubost, Michel (dir.), *Théo, Nouvelle encyclopédie catholique*, Paris, Droguet-Ardant/Fayard, 1989.
- Duby, Georges, *Le chevalier, la femme et le prêtre, Le mariage dans la France féodale*, Paris, Hachette, 1981.
- Dugas, Albert J., *La bombe acadienne; de l'inconscient au conscient, Un essai de psychanalyse acadienne*, Wolfville, Éditions du Grand Pré, 1995.
- Dumais, Monique et Roy, Marie-Andrée, *Souffles de femmes, lectures féministes de la religion*, Montréal, Paulines, 1989.

- Dumas, G. M., « Chrestien Le Clerq », *Dictionnaire biographique du Canada*, vol. I, De l'an 1000 à 1700, Québec, Presses de l'Université Laval, 1966, pp. 449-452.
- Dumery, Henry, « Miracle », *Encyclopedia Universalis*, tome XI, 1980, pp. 442-445.
- Dumont, Fernand, « À propos du concept de « religion populaire », dans Benoît Lacroix et Pierre Boglioni (dir.), *Les religions populaires*, colloque international de 1970, Québec, PUL, 1972, pp. 25-31.
- Dupont, Jean-Claude, *Histoire populaire de l'Acadie*, Montréal, Leméac, 1979.
- Dupont, Jean-Claude, *Héritage d'Acadie*, Montréal, Leméac, 1997.
- Duprez, A., *Jésus et les dieux guérisseurs; à propos de Jean V*, Paris, Cahiers de la revue Biblique, 1970.
- Dupront, Alphonse, *Du sacré, croisades et pèlerinage, Images et Langages*, Paris, NRF Gallimard, 1987.
- Dupront, Alphonse, « Pèlerinage et lieux sacrés », *Encyclopedia Universalis*, 1980, vol. XII, pp. 729-734.
- Durand, Gilbert, *Introduction à la mythologie, mythes et sociétés*, Paris, Albin Michel, 1996.
- Durand, Gilbert, *L'imaginaire*, Paris, Hatier, 1994.
- Ehrenreich, Barbara et Deirdre English, *Sorcières, sages-femmes et infirmières; une histoire des femmes et de la médecine*, Montréal, Éd. Remue-ménage, 1978.
- Eliade, Mircea, *Chamanisme et techniques archaïques de l'extase*, Paris, Payot, 1968.
- Eliade, Mircea, *Mephistophélès et l'androgynie*, Paris, Gallimard NRF, Les essais CIII, 1962.
- Entremont, Clarence d', *Histoire de Cap Sable; de l'an mil au traité de Paris*, tome I, Hébert Publication Eunice, Louisiane, 1981.
- Felice, Philippe de, *Poisons sacrés, ivresses divines, essai sur quelques formes inférieures de la mystique*, Paris, Albin Michel, 1970.
- Ferenczi, Sandor, *Thalassa ou Psychanalyse des origines de la vie sexuelle*, Paris, Payot, 1992.

- Fernandez, José Antonio, « La religion populaire », dans Frédéric Lenoir et Ysé Tardan-Masquillier (dir.), *Encyclopédie des religions*, tome II, Paris, Bayard, 1997, pp. 2034-2045.
- Finn, Gérard, « Le Loutre », *Dictionnaire biographique du Canada*, vol. IV, de 1771 à 1800, Québec, Presses de l'Université Laval, 1979, pp. 489-495.
- Frain, Irène, *Quand les Bretons peuplaient la mer*, Paris, Fayard, 1988.
- Gabory, Emile, *Sainte Anne d'Auray*, Paris, Mercure de France, 1934.
- Gagné, Lucien et Jean-Pierre Asselin, *Sainte-Anne-de-Beaupré, 300 ans de pèlerinage*, Québec, Sainte-Anne-de-Beaupré, 1984.
- Girard, René, *Le bouc émissaire*, Paris, Grasset, 1982.
- Goulet, Jacques, *Construire une science de la religion*, Montréal, Fides, 1987.
- Goulet, Jean, « Un portrait des sorcières au XV^e siècle », dans Guy-H. Allard et al. (dir.), *Aspects de la marginalité au Moyen Âge*, Montréal, Éd. de l'Aurore, 1972.
- Guetny, Jean-Paul, « Dieu est si puissant », *Actualité religieuse dans le monde, La violence et le sacré*, février, 1997, pp. 38-39.
- Guetny, Jean-Paul, « Le nouveau nom du salut », *Actualité religieuse dans le monde*, hors série, 1998, pp. 30-32.
- Guillemette Lamirande, Claire, « Femme et ex-voto de la Nouvelle-France », dans Elizabeth Lacelle (dir.), *La femme, son corps et la religion; approches interdisciplinaires*, Montréal, Bellarmin, 1983.
- Hachet, Pascal, *Le mensonge indispensable, du trauma social au mythe*, Paris, Les Belles Lettres, 1997.
- Hameline, Jean-Yves, « L'espace du sanctuaire », *La Maison-Dieu*, no 136, 1978.
- Hautecoeur, Jean-Paul, *L'Acadie du discours*, Québec, Les Presses de l'Université Laval, 1975.
- Hervieu-Léger, Danièle *La religion, pour mémoire*, Paris, Cerf, 1993.
- Hillman, James, *Pan ou le cauchemar*, Paris, Imago, 1972.
- Houde, R., dans Guy-H. Allard et al. (dir.), *Aspects de la marginalité au Moyen Âge*, Montréal, Éd. de l'Aurore, 1972.

- Isambert, François, *Le sens du sacré*, Paris, Minuit, 1982.
- Isambert, François, « Religion populaire, sociologie, histoire et folklore », « De saint Besse à saint Rouin », tome II, *Archives des sciences sociales des religions*, vol. 46, no 1, juillet-septembre, 1978, pp. 111-133.
- Karl Jaspers, *Les grands philosophes*, Paris, Union générale d'édition, 1966.
- Johson, Alice M., « Maillard », *Dictionnaire biographique du Canada*, vol. III, Presses de l'Université Laval, 1974, pp. 448-452.
- Jounel, Pierre, « Le culte des reliques et son influence sur l'art chrétien, *La Maison Dieu, Liturgie et pèlerinage*, no 170, pp. 29-59.
- Jolicoeur, Catherine, *Les plus belles légendes acadiennes*, Montréal/Paris, Stanké, 1981.
- Kleinschmidt, Beda O.F.M., *Die Heilige Anna. Ihre Verehrung in Geschichte, Kunts und Volkstum*, Dusseldorf, L. Schwan, XXXII, 1930, (traduction française pour usage réservé à la bibliothèque des rédemptoristes de Sainte Anne de Beaupré, Québec, Canada, recension NRT, no 58, 1931).
- Lacelle, Elizabeth J. (dir.), *La femme, son corps et la religion; approches pluridisciplinaires*, Montréal, Bellarmin, 1983.
- Lacroix, Benoît, « La tradition orale chez les théologiens du Moyen Âge », dans Jean-Claude Dupont (dir.), *Mélanges en l'honneur de Luc Lacoursière*, Montréal, Leméac, 1978, pp. 271-281.
- Lagger, Louis de, « Les facteurs psychologiques du culte populaire des saints; à propos de saint Vincent de Saragosse », *Revue Apologétique*, tome LXVII, décembre 1928, pp. 654-682.
- Lambert, Yves, *Dieu change en Bretagne, La religion à Limerzel de 1900 à nos jours*, Paris, Éd. Du Cerf, 1985.
- Laperrière, Guy, « Pèlerinages en terre québécoise », *Cap-aux-Diamants*, no 37, Printemps 1994, pp. 40-46.
- Lapointe, Roger, *Socio-anthropologie du religieux; la religion populaire au péril de la modernité*, tome I, Genève, Librairie Droz, 1988.
- Laronde, André, « Asklépios et les dieux guérisseurs de l'hellénisme », *Le Monde de a Bible, Archéologie et histoire*, mai-juin 1992, no 76, pp. 3-7.
- Le Clerq, Chrestien *De la Religion des Gaspésiens, Nouvelles relations de la Gaspésie*, Québec, Presses de l'Université Laval, 1999.

- Léger, Lauraine, *Les sanctions populaires en Acadie*, Montréal, Leméac, 1978.
- Lemieux, Raymond, « Le dynamisme religieux des cultures francophones : ouverture ou repli? », dans Brigitte Caulier et al. (dir.), *Religion, sécularisation, modernité; les expériences francophones en Amérique du Nord*, Sainte Foy, Presses de l'Université Laval, 1996, pp. 1-33.
- Loux, Françoise, « Médecins et guérisseurs : deux rapports au corps », dans *Panseurs de secrets et de douleurs, Autrement*, Paris, no 15, 1978, pp. 190-193.
- Loux, Françoise, « Pratique médicale préventive et recours religieux; les soins aux enfants en Haute-Normandie », *Archives des sciences sociales des religions*, vol. 44, no 1, juillet-septembre 1977, pp. 45-58.
- Loux, Françoise « Médecins et guérisseurs: deux rapports au corps », dans *Panseurs de secrets et de douleurs*. Paris, Revue Autrement, no 15, 1978.
- Maffesoli, Michel, *L'ombre de Dionysos, contribution à une sociologie de l'orgie*, Paris, Librairie des Méridiens, 1985.
- Maffesoli, Michel, *La connaissance ordinaire, précis de sociologie compréhensive*, Paris, Librairie des Méridiens, 1985.
- Maffesoli, Michel, « Le paradigme esthétique, la sociologie comme art », *Sociologie et sociétés*, vol. 17, no 2, 1985, pp. 33-40.
- Maillet, Marguerite, « Littérature d'Acadie, bibliographie », dans Jean Daigle (dir.) *Les Acadiens des Maritimes*, Moncton, Centre d'Études acadiennes, 1990, pp. 557-594.
- Maître, Jacques, « Vers un Dieu féminin », *Actualité religieuse dans le monde*, no 161, 15 décembre, 1997, pp. 31-34.
- Maraval, Pierre, « Liturgie et pèlerinage durant les premiers siècles du christianisme », *La Maison-Dieu*, no 170, 1987, pp. 7-28.
- Marchadour, Alain, « Les évangiles apocryphes », *Les dossiers de la bible*, septembre 1990, no 34, pp. 1-30.
- Markale, Jean, « Postface », dans Brian Leight Molyneaux, *La terre et le sacré*, Paris, Albin Michel, 1995.
- Markale, Jean, *Le christianisme celtique et ses survivances populaires*, Paris, Imago, 1983.

- Markale, Jean, *La grande déesse, mythes et sanctuaires*, Paris, Albin Michel, 1997.
- Markale, Jean *Histoire secrète de la Bretagne*, Paris, Albin Michel, 1977.
- Markarian, Christian, « L'énigme mariale », *Actualités religieuses dans le monde*, 15 décembre 1996, pp. 26-28.
- Maurier, Henri, *Le paganisme*, Paris/Ottawa, Desclée de Brouwer/Novalis, 1988.
- Mauss, Marcel, *Sociologie et anthropologie*, Paris, PUF, 1950.
- McPherson, « Allocution », dans *Souvenir d'un troisième centenaire en pays micmac 1610-1910*, Rimouski, 1910, Frères mineurs capucins, Sainte Anne de Restigouche.
- Meyer-Wilmes, Hedwig, « La chasse aux sorcières, analyse de la rationalité occidentale », *Concilium*, no 274, 1998, pp. 19-27.
- Milot, Jocelyne, *Ethnographie de la dévotion à sainte Anne*, thèse de maîtrise, Université Laval (ethnographie traditionnelle), Faculté des lettres, 1979.
- Molanus, *Traité des saintes images*, tome I, Paris, Cerf, 1996.
- Montignac, Père Justin de, « Présentation », dans Pacifique de Valigny, *Chroniques des plus anciennes églises de l'Acadie*, l'Écho de St-François, La Réparation, Montréal, 1944, pp. V-XX.
- Neyton, A., *Les clefs païennes du christianisme*, Paris, Les Belles Lettres, 1979.
- Oury, Guy-Marie, « Pèlerinage et dévotions populaires, un remodelage des mentalités », dans Dom. Guy-Marie Oury (dir.), *La croix et le Nouveau monde, histoire religieuse des francophones d'Amérique du Nord*, Montréal, C.L.D./C.M.D., 1987, pp. 100-109.
- Panaccio, Claude et al., *Aspects de la marginalité au Moyen Âge*, Guy H. Allard (dir.), Montréal, l'Aurore, 1975, pp. 157-169.
- Parat, Catherine, *Dynamique du sacré*, Lyon, Cesura, 1988.
- Peelman, Achiel, *Le Christ est amérindien*, Ottawa, Novalis, 1992.
- Penndu, Théophile, *Les miracles de Jésus*, Montréal, Ed. du Levain, 1990.
- Petit, Madeleine, *Le phénomène religieux; introduction à l'histoire des religions*, Paris, Bloud et Gay, 1966.

- Philippart de Foy, Guy, « L'hagiographie comme littérature : concept récent et nouveau programme », *Revue des sciences humaines, Hagiographie*, no 251, juillet-septembre, 1998, pp. 1-29.
- Pinkola Estès, Clarissa, *Femmes qui courent avec les loups*, Paris, Grasset, 1996.
- Plongeron, Bernard, « Double fidélité? Thèse et métathèse théologique de l'autorité dans l'Église au Canada (XVIII^e-XIX^e siècle) », dans Gérald C. Boudreau, *Une dialectique du pouvoir en Acadie*, Québec, Fides, 1991, pp. 13-43.
- Poirier, Pascal, « Discours de Pascal Poirier, partisans de l'Assomption et maître de poste à la chambre des communes », *Conventions nationales des Acadiens, recueil des travaux et délibérations des six premières conventions*, vol. I, Imprimerie du Moniteur acadien, Shediac, N.-B., 1907.
- Pontalis, J. B., *Perdre de vue*, Paris, NRF Gallimard, 1988.
- Potin, Jacques, *Jésus en son pays*, Paris, Bayard, 1996.
- Puijalon, Bernadette et Jacqueline Trincaz, « Le sage et le fardeau », *Le courrier de l'Unesco*, janvier 1999, pp. 28-29.
- Quéré, France, *Les femmes de l'Évangile*, Paris, Seuil, 1982.
- Quéré, France, *Évangiles apocryphes*, Paris, Seuil, 1983.
- Reau, Louis, *Iconographie de l'Art chrétien*, tome II, *Iconographie des saints*, Paris, Presses Universitaires de France, 1958.
- Rémy, Jean, « Pèlerinage et modernité », *Social Compass*, vol. 36, no 2, 1989, pp. 139-145.
- Richard, Camille-Antoine, *L'idéologie de la première convention nationale acadienne*, thèse, Université Laval, Québec, 1960.
- Richard, Marcel-François, « Discours du Révd. Marcel-François Richard lors de la première convention nationale des Acadiens », *Conventions nationales des Acadiens, recueil des travaux et délibérations des six premières conventions*, vol. I, Imprimerie du *Moniteur acadien*, Shediac, N.-B., 1907.
- Richard, Réginald, « Femme, féminité et religion », dans Élisabeth J. Lacelle (dir.), *La femme et la religion au Canada français, un fait socio-culturel*, Montréal, Bellarmin, 1983, pp. 137-147.

- Richard, Réginald, « Symbolique de la verticalité et de l'horizontalité dans la structure de la religion – La montée et le pèlerinage », dans Benoît Lacroix et Jean Simard (dir.), *Religion populaire Religion de clercs*, Québec, IQRC, 1979, pp. 181-193.
- Riché, Pierre, « Croyances populaires pendant le haut Moyen Âge », dans Bernard Plongeron et Robert Pannet (dir.), *Le Christianisme populaire*, Paris, Le Centurion, 1976, pp. 79-105.
- Rigaux, Dominique, « Dire la foi avec des images : une affaire de femmes? », dans Jean Delumeau (dir.), *La religion de ma mère; le rôle des femmes dans la transmission de la foi*, Paris, Cerf, 1992.
- Robichaud, Anne-Marie, « La mer ou le système mouvant des régularités textuelles dans *L'Acadie perdue* », dans Melvin Gallant (dir.), *Mer et littérature*, Moncton, Éditions d'Acadie, 1991, pp. 37-44.
- Robichaud, Deborah, « Les Conventions nationales (1890-1913) », *La société historique acadienne*, Les cahiers, vol. 12, no 1, mars 1981, pp. 36-50.
- Rose-Marie, Sœur des Filles Marie de l'Assomption (FMA), *Marie dans l'éducation nationale en Acadie*, Montréal, Fides, 1944.
- Rousselle, Aline, « La sage-femme et le thaumaturge dans la Gaule tardive », dans André Pelletier (dir.), *La médecine en Gaule, Ville d'eaux, sanctuaires des eaux*, *Revue archéologique du Centre de la France*, tome XXI et XXII, Paris, Picard, 1985.
- Rousselle, Aline, *Croire et guérir; la foi en Gaule dans l'Antiquité tardive*, Paris, Fayard, 1990.
- Rousselle, Aline, « Foi et guérison en Gaule au IV^e siècle, *Annales, Économies, Sociétés, Civilisations*, 1976, pp. 1085 à 1107.
- Ruiz-Calvez, Estrella, « Religion de la mère, religion des mères », dans Jean Delumeau (dir.) *La religion de ma mère; le rôle des femmes dans la transmission de la foi*, Paris, Cerf, 1992, pp. 123-157.
- Saintyves, P. *Les saints successeurs des dieux, essai de mythologie chrétienne*, Paris, Librairie Critique, Émile Nourry, 1907.
- Sallman, Jean-Michel, *Les sorcières fiancées de Satan*, Paris, Gallimard, 1987.
- Schmitt, Jean-Claude (dir.), *Les saints et les stars; le texte hagiographique dans la culture populaire*, Paris, Beauchesne, 1983.

- Schmitt, Jean-Claude, « Religion populaire et culture folklorique », *Annales, Économies, sociétés, civilisations*, no 31, 1976, pp. 941-953.
- Schmidt, Francis, « Les polythéismes, dégénérescence ou progrès », dans Francis Schmidt (dir.), *L'impensable polythéisme : études d'historiographie religieuse*, Paris, Archives contemporaines, 1988, pp. 13-94.
- Schmith, Irving, « entrevue », *Le temps des bûchers*, (réal.) Donna Read, Office National du Film, 1990.
- Sesboüé, Bernard, *Jésus-Christ l'unique médiateur; essai sur la rédemption et le salut*, tome II, Les récits du salut : propositions de sotériologie narrative, Paris, Desclée de Brouwer, no 51, 1991.
- Sibony, Daniel, « entrevue », *Actualité religieuse dans le monde*, no 15, décembre 1996, p. 33.
- Sigal, Pierre-André, *Les marcheurs de Dieu*, Paris, Armand-Collin, 1974.
- Simard, Jean, « Le modèle breton », *Les cahiers des dix*, no 50, 1995, pp. 55-71.
- Sioui, Georges, *Pour une autohistoire amérindienne*, Québec, Presses de l'Université Laval, 1989.
- Tessier, Robert, *Le sacré*, Paris, Fides, 1991.
- Theissen, Gerd, *Histoire sociale du christianisme primitif, Jésus, Paul, Jean*, Genève, Labor et Fides, 1996.
- Thériault, Fidèle, « document inédit », *Cahiers de la société historique*, Nicolas Denys, vol. 4, avril 1976, pp. 42 à 62.
- Thériault, Léon, « L'acadianisation de l'Église catholique en Acadie, 1763-1953 », dans Jean Daigle (dir.), *Les Acadiens des Maritimes*, Moncton, Centre d'Études acadiennes, 1980, pp. 293 à 371.
- Thériault, Léon, « La première Convention nationale des Acadiens, Saint-Joseph-de-Memramcook, le 20 et 21 juillet 1881 », *La Société historique acadienne*, Cahiers vol. 12, no 1, mars 1981, pp. 5 à 12.
- Thévenot, Émile, *Divinités et sanctuaires de la Gaule*, Paris, Fayard, 1968.
- Tournier, Paul, *L'homme et son lieu; psychologie et foi*, Paris, Delachaux et Niestlé, 1966.
- Trépanier, Pierre, « Relations Canado-acadienne », dans Pierre-Maurice Hébert, *Les Acadiens du Québec*, Montréal, Éd. de l'Écho, 1994, pp. 431-461.

- Valier, Mgr de S., *Estat présent de l'Église et de la colonie française dans la Nouvelle-France par M. L'Évêque de Québec*, ré-imprimé par Augustin Côté et cie., 1856.
- Valigny, Pacifique de, *La tribu des Micmacs*, Études historiques et géographiques, Restigouche, co. Bonaventure, Québec, 1935.
- Valigny, Pacifique de, *Sainte Anne au Cap-Breton*, Études historiques et géographiques, Restigouche, co. Bonaventure, Québec, 1935.
- Valigny, Pacifique de, « Une tribu privilégiée », *Souvenir d'un IIIème centenaire en pays micmac 1610-1910 par les frères mineurs capucins de Sainte Anne de Restigouche*, Rimouski, 1910.
- Vallet, Odon, *Culture religieuse/Patrimoines spirituels, Fonctions des croyances*, Paris, Masson, 1990.
- Vallet, Odon, « La femme, déesse déchue », *Actualités religieuses dans le monde*, no 15, juillet-août 1994, pp. 25-26.
- Van Gennep, Arnold, *Religions, mœurs et légendes; essai d'ethnographie et de linguistique*, Paris, Mercure de France, 1906.
- Vergote, Antoine, *Religion, foi, incroyance*, Paris, Pierre Margada, 1983.
- Vigne, Jacques, *Éléments de psychologie spirituelle*, Paris, Albin Michel, 1993.
- Villichange, Maguy, *Anne, un prénom à découvrir*, Paris, Christine Borneton, 1985.
- Vogel, Cyrille, « Le Banquet funéraire paléochrétien », dans Bernard Plongeron et Robert Pannet (dir.), *Le christianisme populaire*, Paris, Le Centurion, 1976, pp. 61-79.
- Voisine, Nive, « Histoire religieuse et folklore; quelques réflexions », dans Jean-Claude Dupont (dir.), *Mélanges en l'honneur de Luc Lacoursière*, Montréal, Leméac, 1978, pp. 431-437.
- Warner, Marina, *Seule entre toutes les femmes, mythe et culte de la Vierge Marie*, Paris, Rivages, 1989.
- Weber, Max, *Économie et société*, volume I, Paris, Plon, 1971.
- Wilmart, André, *Sur les fêtes de la conception de Sainte Anne*, Ephemerides Liturgica, 1928.

Wirth, J., « Sainte Anne est une sorcière », *Bibliothèque d'humanisme et renaissance*, no 40, 1978.

Zapperi, Roberto, *L'homme enceint, L'homme, la femme et le pouvoir*, Paris, P.U.F., 1983.

ARCHIVES

I JOURNAUX.

Les journaux sont conservés sur microfilm au Centre d'études acadiennes de l'Université de Moncton au Nouveau-Brunswick

- a) *Le Moniteur acadien* est le premier journal acadien. Le premier numéro est paru le 8 juillet 1867 et sa parution s'est terminée en 1926. Publié à Shediac au Nouveau-Brunswick
- b) *Le Courrier des provinces maritimes* a été publié à Bathurst au Nouveau-Brunswick du 25 août 1885 au 24 décembre 1903.
- c) *L'Évangéline* est le troisième des grands journaux acadiens fondés au XIX^e siècle. Il a été publié à Weymouth en Nouvelle-Écosse de 1887 à 1889 et enfin à Moncton au Nouveau-Brunswick de 1905 à 1982. Cet hebdomadaire grand format a joué un rôle très important dans la vie du peuple acadien pour devenir pendant longtemps son unique quotidien. C'est lui qui possède la plus longue histoire. Hebdomadaire à ses débuts, *l'Évangéline* devient quotidien à partir de 1949. À son apogée, le journal tirait au-delà de 18 000 exemplaires.
- d) *L'Acadie nouvelle* est publiée à Caraquet au Nouveau-Brunswick depuis 1984. Toujours publié aujourd'hui, notre dépouillement s'est arrêté en 1994.

II ARCHIVES

- a) Les cahiers de prônes de la paroisse de Caraquet conservés au presbytère de l'Église Saint-Pierre-aux-Liens de Caraquet au Nouveau-Brunswick. Dépouillement sur la période s'étendant de 1886 à 1963.
- b) Archives du diocèse de Bathurst conservées au Centre d'archives provinciales de Fredericton. Dossiers consultés :

Dossier 17 : Caraquet, 17-1; divers documents, 17-2; notes historiques, 17-3; articles de journaux, 17-4; Sainte-Anne-du-Bocage, 17-5;

Annexe V : Communautés religieuses d'hommes; dossier 1 : Pères capucins, correspondance de 1867 à 1907; dossier 2 : Pères Eudistes, correspondance de 1893 à 1906; dossier

13 : Oblats de Marie-Immaculée, correspondance de 1950 à 1975; dossier 14 : Passionnistes, correspondance de 1954 à 1962; dossier 15 : Pères Blancs, correspondance de 1967 à 1976; dossier 17 : Pères du Saint-Sacrement, correspondance de 1953 à 1965; dossier 18 : Rédemptoristes, correspondance de 1885 à 1966; dossier 19 : Salésiens, correspondance de 1947 à 1973.

- c) Archives des Rédemptoristes : conservées à Sainte-Anne de Beupré. Consultation de divers documents, tels que la correspondance des prêtres et des monographies.
- d) Archives de folklore : conservées au Centre d'études acadiennes de l'Université de Moncton.

III REVUES

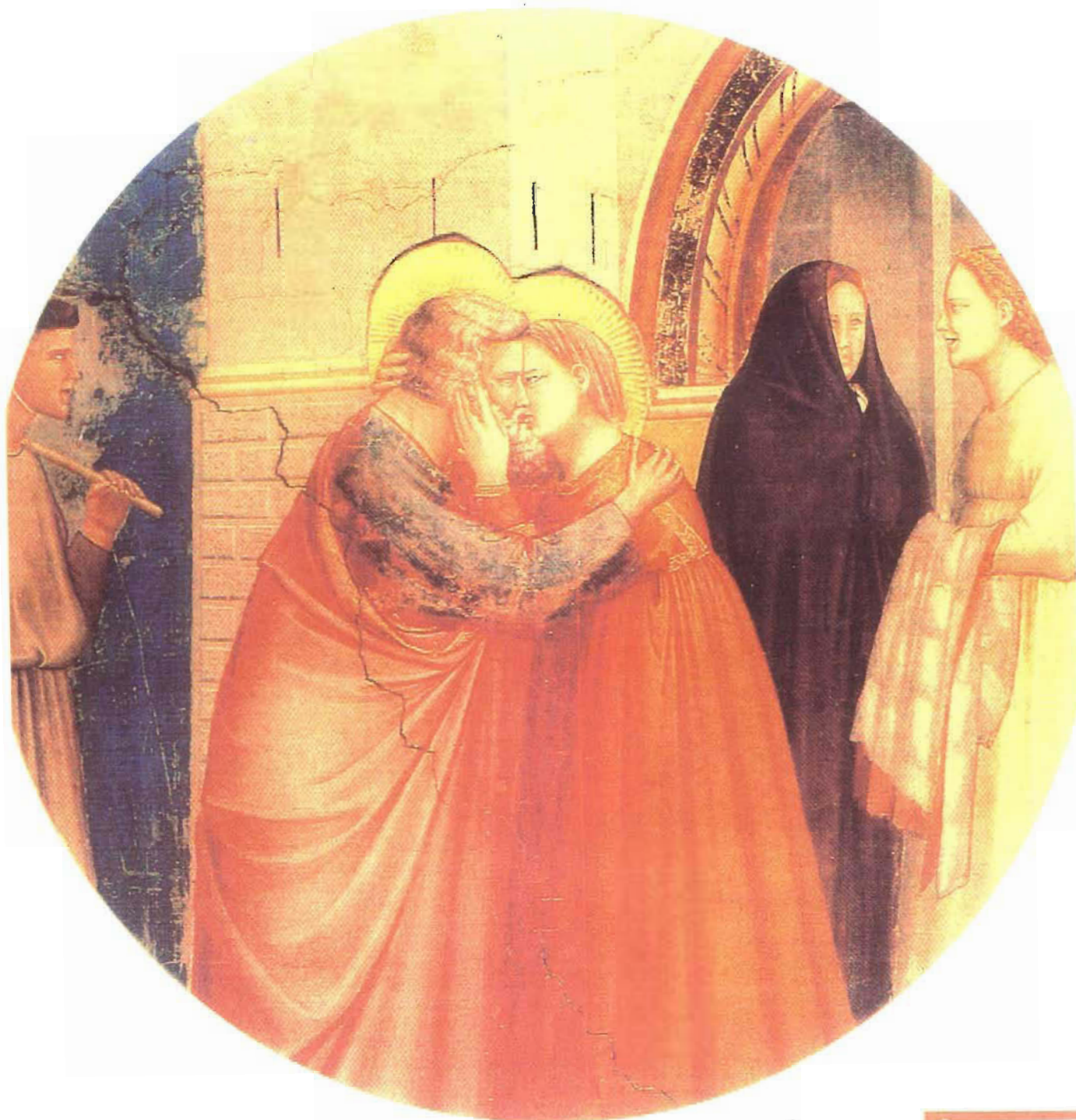
- a) Les Annales de Sainte-Anne de Beupré et la revue Sainte-Anne, rédigées par les Pères Rédemptoristes de Sainte-Anne de Beupré.
- b) Les Annales de Notre-Dame de l'Assomption, rédigées par les Filles de Marie de l'Assomption, communauté religieuse féminine de Campbellton au Nouveau-Brunswick fondée en 1928.
- c) Les Cahiers de la Société historique acadienne.
- d) Les Cahiers de la Société historique Nicolas Denys.
- e) La documentation produite par la Société historique de Restigouche.

ANNEXES



Évangiles apocryphes

Réunis et présentés par
France Quéré



ANNEXE 2



Fig. 1

Dans une gravure sur bois datée de 1511, Hans Baldung Grien ajouta au thème de la Trinité de sainte Anne un détail inédit (fig. 1).

ANNEXE 3



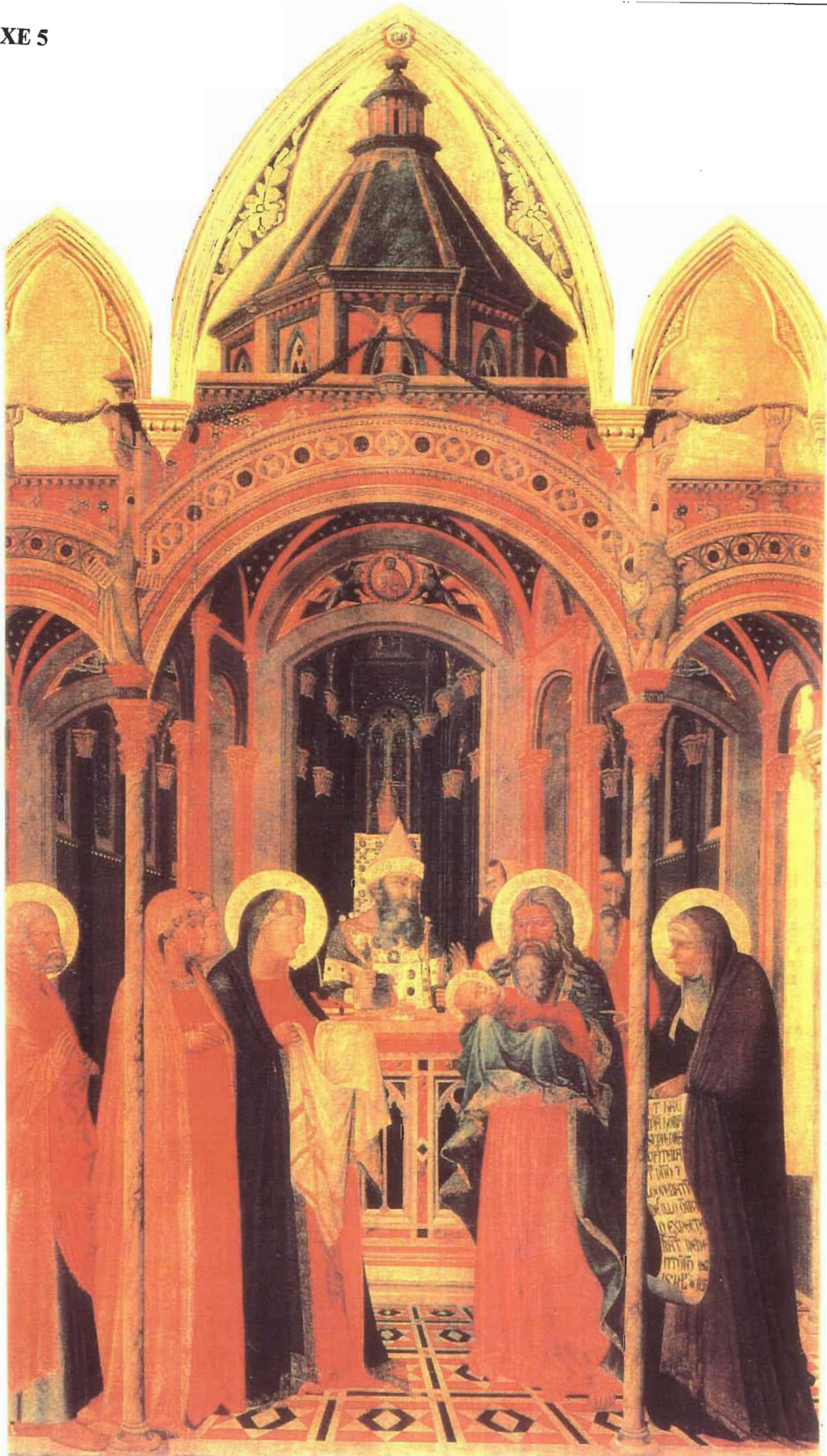
ANNEXE 4

26

PATROIAGE DE SAINTE ANNE EN ART

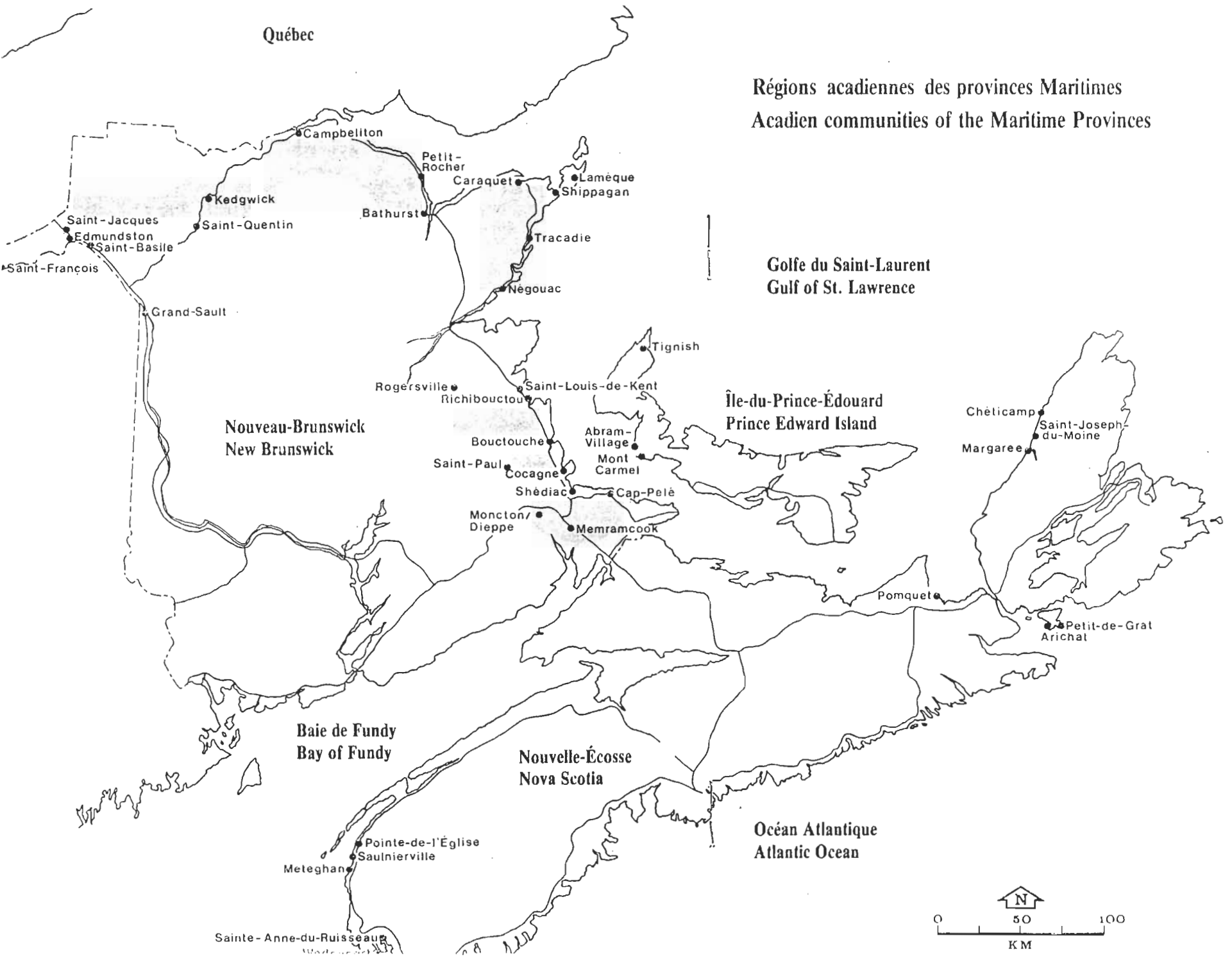


6.—L'éducation de la Vierge
d'après une miniature du *Livre d'heures* d'Anne de Bretagne

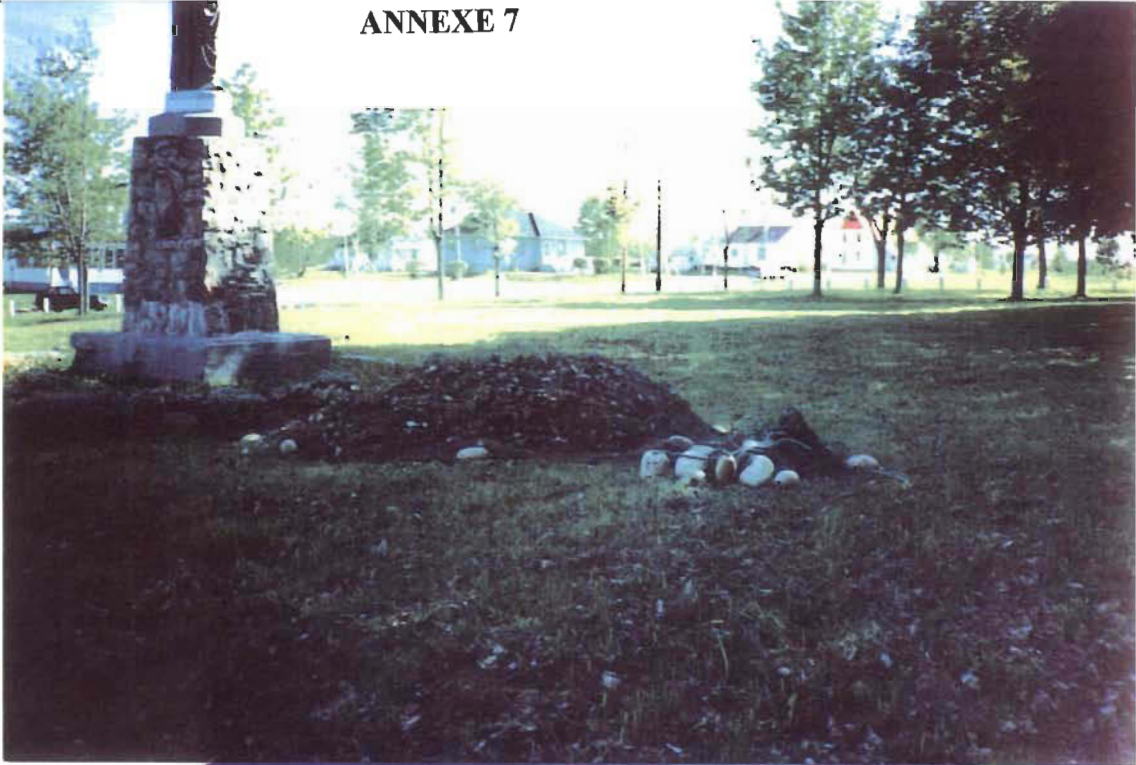


Scala

Régions acadiennes des provinces Maritimes
Acadian communities of the Maritime Provinces



ANNEXE 7



1628 Neuvaine faite par Madame la Présidente
Demesne envoyée extraordinaire d'Anne d'AUTRICHE,
REINE DE FRANCE, pour demander un Dauphin.

Demande exaucée, qui donne à la France
son grand Roi Louis XIV.

En remerciement de sa naissance il fait construire
à Paris l'Hôpital Sainte-Anne et Anne d'Autriche
donne la relique de Sainte-Anne qui est placée
sur le mur à gauche de l'Autel privilégié
dans un reliquaire entouré d'une couronne d'or.

LE MESSAGER MICMAC

Petit Journal Mensuel publié par le R. P. Pacifique, Missionnaire, à Sainte Anne de Ristigouche, P. Q. Paraît le 1^{er} du mois. Abonnement, 50 sous Europe 3 frs. Prendre un ou plusieurs abonnements en faveur des sauvages pauvres.



THE MICMAC MESSENGER

A Monthly Newspaper for the Indians. Yearly Subscription 50 cts. Address all communications to the Micmac Messenger, Ristigouche, P. Q. Write for free Sample Copies to the Manager S. Vachon, Rimouski, P. Q.

PILEI LNO SAGMAO

GAPLIEL SILLIPAI

OGOGMAG ILEI

POTLOTEG onamagig 8 tes agest 1918. Nôgomatot, agnotemolôg tan teli oli setaneoimges teta: pantasigep maioimi ola tepgenoset neogtogoniteg; totjio patlias maioimieipegisigep, ag eip na pa golpio pôgtji petjitapenig mimatjoinog tanig natji alasotmatitjiga, teloemg, soel etog gagi petjitatitj tan tesititj mimatjoinog onamagig na asogôm tesegel

From the front cover of *Sentanewey*, September 1918.

kaqimawipejita'titek mimajuinu'k.

Na pa nankmiw ji'nmuk mawipiskweta'pnik ta'n etli aknutmamk kjikuo'mka, mawa'tu'tip newkte'jk mawi wlite'taqn, aqq elp kisitu'tip mawi klusuaqn wsaqmawin Paksima Teni, l'nuisaqmawaq wkwisl nutqwe'ka. Katu na ji'nm nutqwe'k moqwej kisiwksua'tuk nekm saqmawina, tela'lij wujja elmikaqielitek teplemkwi'tisna mu saqmawuti nekmow wsua'tunewa. Katu me' kwejikikajitipnik kisiku'ka amuj wsaqmawilina. Katu pa'tlia's pipanimutek ta'n telimtue'k wen sekwiska'toq kespagnutmamkewey wjit wunki'kwil teluet

dear
the
chie
par
ers
Cap
No
Isac
and
all
at l
Th
sur
ter
and
vo
ele
sha
Sy
wa
eli
lot
tha
ac
the
en
lar
H
C
he

O
da
m
a
l
p
fi
k

Decret pontifical proclamant Notre-Dame de l'Assomption
patronne de "tous les Acadiens"

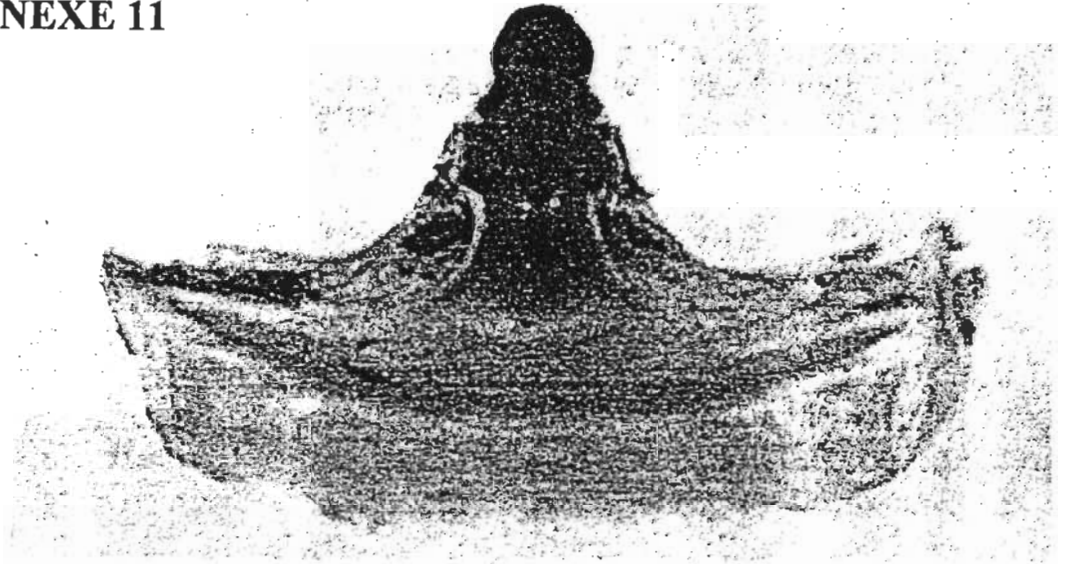
« Le peuple qu'on nomme acadien, parti autrefois de France, et ayant atterri en pays acadien, se glorifie à juste titre, d'avoir courageusement et fidèlement conservé intact l'héritage très précieux de la foi catholique des ancêtres, au milieu des adversités et parmi tant d'âpres sollicitudes des temps passés. Et ce bienfait divin, ce peuple l'attribue à bon droit, à la protection de la bienheureuse Vierge Marie, qu'il a toujours honorée d'un culte particulier. Pour affermir et accroître ce culte tout le peuple acadien des trois Provinces Maritimes du Dominion du Canada, c'est-à-dire du Nouveau-Brunswick, de la Nouvelle-Écosse et de l'Île du Prince-Édouard, avec l'approbation des évêques, a choisi et proclamé, dans une cérémonie solennelle le 15 août 1881, l'Assomption de la bienheureuse Vierge Marie pour sa Patronne céleste. Depuis ce temps, tous les Acadiens ont l'habitude de célébrer chaque année cette même fête de l'Assomption de la bienheureuse Vierge Marie avec des sentiments d'une singulière piété et dévotion. Or, maintenant, l'Archevêque de Moncton et l'Évêque de Chatham sous la juridiction desquels se trouve la plus grande partie du peuple acadien, dans le but de développer de plus en plus cette piété du très fidèle peuple acadien envers la bienheureuse Vierge Marie, ont présenté une requête à Notre Très Saint Seigneur le Pape Pie XI, Lui demandant de bien vouloir ratifier de Son autorité apostolique les vœux de ce même peuple, et d'établir et de déclarer l'Assomption de la bienheureuse Vierge Marie, Patronne céleste des deux diocèses déjà mentionnés, et d'approuver en outre que les Acadiens, en quelque lieu qu'ils se trouvent, puissent garder et honorer la bienheureuse Vierge Marie sous ce même titre comme leur Patronne propre auprès de Dieu.

Cette requête ayant été soumise à Notre Saint Seigneur le Pape Pie XI par le Cardinal soussigné, Préfet de la Sacrée Congrégation des Rites, dans l'audience du 19 janvier 1938, Sa Sainteté a daigné accorder Son entier consentement, et par Son autorité apostolique a établi l'Assomption de la bienheureuse Vierge Marie, Patronne céleste de l'Archidiocèse de Moncton et du Diocèse de Chatham avec tous les privilèges liturgiques qui s'y rapportent, et a de plus approuvé volontiers que tous les Acadiens, en quelque lieu qu'ils habitent, honorent et vénèrent la même bienheureuse Vierge Marie dans son Assomption au ciel comme leur Patronne particulière, les confiant tous à la garde et à la protection d'une si grande Mère afin qu'ils conservent fidèlement la foi catholique et la fassent voir dans leurs mœurs. À cet effet, Sa Sainteté a ordonné d'émettre le présent Décret. Nonobstant toutes choses contraires. Le 19 janvier 1938.

C. Cardinal LAURENTI,
Préfet de la S.C.R.

A. CARINCI,
Secrétaire de la S.C.R.

ANNEXE 11



« Dans la tête du homard on voit la Sainte Vierge ». D'après la tradition orale, cette Vierge constituée par une partie du cartilage de la tête du homard serait la « petite Notre-Dame du Rosaire ». Deux formes minuscules la voisinent (elles n'apparaissent pas ici) et il s'agirait de deux anges. D'ailleurs, une informatrice révèle qu'on « voyait la Sainte Vierge partout, même dans la fleur des violettes ». (Coll. Jean-Claude Dupont, doc. ms. 732-V 5 (306); 1117-B 13 (209). (Photo des A.F.U.L., topo. Jean-Claude Dupont — 2489).

P=89

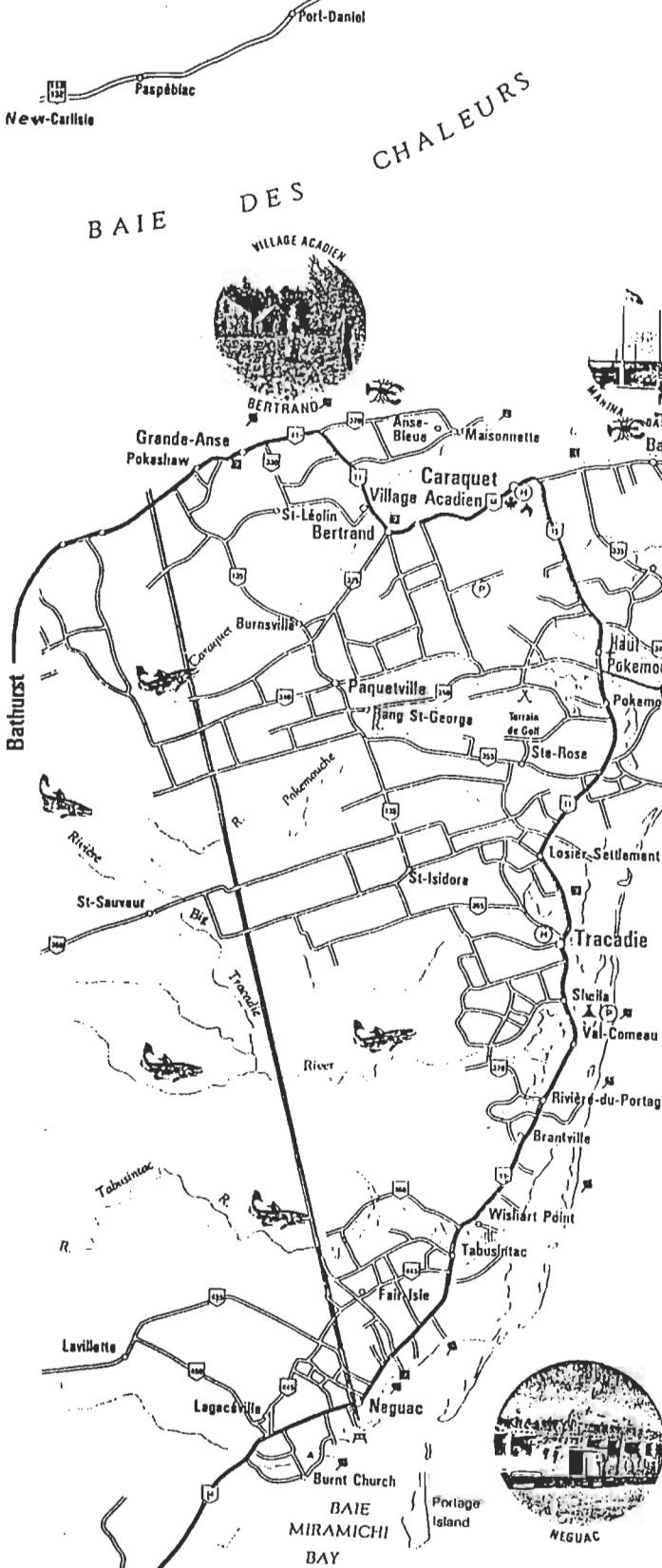


Détail de la statue miraculeuse



PÉNINSULE ACADIENNE ACADIAN PENINSULA N. B.

PÉNINSULE GASPÉSIENNE
PROVINCE DE QUÉBEC



PHARE ILE MISCOU



GOLFE DU ST-LAURENT

BAIE DES CHALEURS

VILLAGE ACADIEN

BERTRAND

Grande-Anse

Pokeshaw

Si-Léolin

Burnsville

Paquetville

St-Isidore

St-Sauveur

Tabusintac

Lavillette

Lagacaville

Neguac

Burnt Church

BAIE MIRAMICHI BAY

Portage Island

NEGUAC

ANSE-BLEUE

Maisonnette

CARAQUET

Village Acadien

St-Simon

Bas Caraquet

Lamèque

Le Goulet

Shippagan

Le Goulet

Centre Marin

SHIPPAGAN

PHARE ILE MISCOU

PHARE ILE MISCOU

PHARE ILE MISCOU

PHARE ILE MISCOU

PHARE ILE MISCOU

ANNEXE

Lexique iconographique de sainte Anne

Sainte Parenté : les conjoints et descendants de sainte Anne. La *Sainte Parenté* large regroupe autour de saint Anne dix-sept personnages : ses trois maris, ses trois filles, ses gendres et ses sept petits-fils. La *Sainte Parenté* réduite représente habituellement sainte Anne, ses trois maris, la Vierge, saint Joseph et l'Enfant. Ce groupe peut varier mais n'est jamais composé de plus de dix-sept figurants.

La Rencontre à la Porte Dorée ou Porte d'Or : rencontre de sainte Anne et saint Joachim. La conception de la Vierge Immaculée trouve son iconographie dans le chaste baiser de ses parents au moment de leurs retrouvailles à la Porte de Jérusalem.

Sainte Anne, la Vierge et l'Enfant : le plus souvent, sainte Anne et la Vierge, sur un même plan, entourent l'Enfant. Celui-ci occupe une position centrale ou se tient sur les genoux de l'une ou de l'autre.

Sainte Anne trinitaire : ce groupe réunit la Vierge et l'Enfant autour de sainte Anne occupant une position centrale. La Vierge est représentée sous les traits d'une petite fille ou d'une adolescente excepté lorsqu'elle est assise aux pieds de sa mère.

Sainte Famille : il s'agit de la famille, au sens strict, de l'Enfant Jésus: autour de lui sont représentés sa mère, la Vierge, et son père nourricier, saint Joseph.

L'Éducation de la Vierge : sainte Anne, suivant les cas, apprend à lire ou commente un texte à sa fille. Marie suit généralement de son doigt les lignes d'écriture du livre posé sur ses genoux ou sur ceux de sa mère.