

Pour une approche transversale du savoir banal en Acadie : la taouelle, sainte Anne et la sorcière

Towards a New Approach to Folk Knowledge in Acadia: Saint Ann, the Aboriginal Woman and the Witch

Denise Lamontagne

Volume 3, 2005

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/201708ar>
DOI : <https://doi.org/10.7202/201708ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Société québécoise d'ethnologie

ISSN

1703-7433 (imprimé)
1916-7350 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer cet article

Lamontagne, D. (2005). Pour une approche transversale du savoir banal en Acadie : la taouelle, sainte Anne et la sorcière. *Rabaska*, 3, 31–48.
<https://doi.org/10.7202/201708ar>

Résumé de l'article

La consultation des ethnotextes permet d'effectuer une histoire renouvelée de la dévotion à sainte Anne en Acadie, cette histoire *vue d'en bas* qui substitue à la théorie, la vie, et à la norme, la réalité quotidienne. En Acadie, certains membres de l'élite clérico-nationaliste allaient choisir en 1881, pour l'ensemble du peuple acadien, Marie de l'Assomption, comme porte-étendard de la cause acadienne. L'Acadie participait ainsi au processus de rationalisation de la famille des saints issu du Concile de Trente au profit de l'unique figure de Marie afin de favoriser une certaine forme de christocentrisme, plus franchement monothéiste. Dans cette foulée, sainte Anne, la plus populaire des saintes, a été peu à peu marginalisée. Cette sainte est indissociable de l'histoire du difficile passage du paganisme au christianisme au sein de l'Acadie coloniale. Véritable symbole du catholicisme dans le Nouveau Monde, la figure de sainte Anne s'est imposée comme la patronne des Amérindiens. C'est elle qui a eu raison du culte des ancêtres et de la dévotion au soleil. Ce lien entre la grand-mère sainte Anne et les Amérindiens sera souligné à plusieurs reprises dans de nombreux récits témoignant de la complicité entre l'aïeule du Christ et les « Indiens ». Cette parenté est ressentie si fortement par les répondants que certains d'entre eux iront même jusqu'à suggérer que « sainte Anne serait une indienne ». Si les Micmacs de l'Acadie coloniale l'ont accueillie comme une reine, c'est à cause de la suprématie face au savoir qui confère aux vieux, voire aux vieilles, un rôle éducatif fondamental et impose d'emblée le respect au statut de grand-mère. La représentation la plus populaire de sainte Anne qui aura servi de support à la christianisation dans le Nouveau Monde, c'est bien cette *Sainte Anne au livre*, mieux connue au Canada français sous le vocable de *Sainte Anne éducatrice de Marie*, qui a réussi à s'imposer jusqu'à nos jours. Mais la plupart des représentations de sainte Anne insistent sur l'évocation de sa vieillesse et, parmi les curiosités iconographiques qui demandent une attention particulière, nous retrouvons une gravure datée du XV^e siècle intitulée : *Sainte Anne est une sorcière*. Or, c'est cette sorcière à la fois guérisseuse, sage-femme et jeteuse de sorts que nous retrouvons au sein du folklore acadien sous le nom de *Taouelle*. Véritable menace pour l'orthodoxie, sainte Anne, tout comme les récits apocryphes d'où elle est issue, appartient à ce savoir qui *résiste* aux discours dominants de la *recta ratio* théologique tout comme le folklore *résiste* à une certaine version *canonique* de l'histoire religieuse.

Pour une approche transversale du savoir banal en Acadie : la taouelle, sainte Anne et la sorcière

DENISE LAMONTAGNE

Université de Moncton

Cet article fait suite, en quelque sorte, à notre communication portant sur le culte à sainte Anne en Acadie que nous avons présentée dans le cadre du colloque « l'Acadie plurielle » qui s'est tenu à l'Université de Poitiers en mai 2000¹. L'approche historique, à partir de laquelle nous avons choisi d'étudier la figure de la sorcière en Acadie, n'est pas étrangère en effet à cette histoire *vue d'en bas* que nous avons opérée sur la figure de sainte Anne en Acadie. Cette approche « innovante », que nous proposons, s'inscrit dans une perspective révisionniste de l'histoire religieuse acadienne, qui demande à être inscrite dans le contexte beaucoup plus large de l'histoire du catholicisme pour peu que l'on veuille bien admettre que l'ethnologie, puisque c'est de cela qu'il s'agit, doit toujours considérer les deux espaces de son objet d'étude :

Celui du lieu qu'elle étudie [l'histoire religieuse de l'Acadie à partir de la figure de sainte Anne] 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 [les figures de sainte Anne dans l'histoire de l'Église]².

La consultation des 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 en Acadie ; cette histoire *vue d'en bas* qui substitue à la théorie, la vie, et à la norme, la réalité quotidienne³. En Acadie, la norme religieuse est historiquement indissociable de

1. Denise Lamontagne, « Sainte Anne et Marie en Acadie : une seule religion, deux lieux de mémoire », dans *L'Acadie plurielle. Dynamiques identitaires collectives et développement au sein des réalités acadiennes*, sous la direction d'André Magord, copublié par l'Institut d'études acadiennes et québécoises de l'Université de Poitiers et le Centre d'études acadiennes de l'Université de Moncton, 2003, pp. 144-161.

2. Nous devons à Marc Augé cette référence aux deux espaces associés à la pratique de l'ethnologie : Marc Augé, *Non-lieux, introduction à une anthropologie de la surmodernité*, Paris, Seuil, 1992, p. 46.

3. Voir la conclusion de notre article ci-haut mentionné, à propos de l'importance d'une histoire « *vue d'en bas* ».

l'histoire politique, et ce, depuis 1881, alors que certains membres de l'élite clérico-nationaliste allaient choisir, pour l'ensemble du peuple acadien, Marie de l'Assomption, comme porte-étendard de la cause acadienne. Écoutons de nouveau Monseigneur Richard, nommé pour la suite de l'histoire le Père de l'Acadie, qui rappelle le lien privilégié qui existe entre sainte Anne et les Amérindiens, tout en faisant valoir la légitimité d'un choix pour une fête spécifique pour les Acadiens.

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 peuples⁴ ?

À partir de cette première convention nationale, l'Acadie allait devenir le lieu de promotion politique et religieuse de la figure de Marie dans sa représentation de l'Assomption, participant ainsi au processus de rationalisation de la famille des saints issu du Concile de Trente. Ce processus de purification doctrinale visait, entre autres, l'élimination progressive des saints au profit de l'unique figure de Marie afin de favoriser une certaine forme de christocentrisme, disons-le, plus franchement monothéiste. C'est dans cette foulée que sainte Anne, la plus populaire des saintes, s'est vue peu à peu marginalisée par les défenseurs de la *recta-ratio* théologique qui ont fait de l'aïeule du Christ une simple médiatrice et modèle de mère de Marie. Sainte Anne, faut-il le rappeler, est connue dans l'histoire de l'Église comme la grand-mère de Jésus et la mère de Marie. Si l'on retrouve Marie dans les évangiles, sa mère par contre, ne possède aucune base scripturaire puisqu'elle appartient aux évangiles apocryphes⁵. Dans l'histoire de l'Église, la

4. Recueil des travaux et de délibérations des six premières conventions, compilé par Ferdinand J. Robidoux, volume I (1881-1884-1890), Shédiac (Nouveau-Brunswick), Imprimerie du Moniteur Acadien, 1907, pp. 58-59.

5. 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 des récits de vie des saints, ce cheval de bataille de la Contre-réforme. Ainsi que le soulignent les auteurs Pierre Berthiaume et Émile Lizé : « 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

marginalisation de sainte Anne est liée à son absence de canonicité, alors qu'en Acadie, elle sera plus spécifiquement liée à son autochtonie. Sainte Anne, en effet, est indissociable de l'histoire du difficile passage du paganisme au christianisme au sein de l'Acadie coloniale. Véritable symbole du catholicisme dans le Nouveau-Monde, la figure de sainte Anne s'est imposée comme la patronne des Amérindiens. C'est elle qui a eu raison du culte des ancêtres et de la dévotion au soleil de ces habitants de la sylvie maladroitement qualifiés de « sauvages » par les uns et d'« indiens » par les autres.

Au sein des archives de folklore, ce lien entre la grand-mère sainte Anne et les Amérindiens sera souligné à plusieurs reprises dans de nombreux récits témoignant de la complicité entre l'aïeule du Christ et les « indiens »⁶. Cette parenté est ressentie si fortement par les répondants que certains d'entre eux iront même jusqu'à suggérer que « sainte Anne serait une indienne ».

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 cette heure je ne sais pas. Mais c'était leur patronne, leur sainte patronne⁷.

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 l'église « *des sauvages* », rend compte de l'importance de l'ancienneté de la sainte en Acadie et elle illustre de manière exemplaire un lieu commun du

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) » (*Foi et légendes : la peinture votive au Québec (1666-1945)*, Montréal, VLB, 1991, p. 18).

6. 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 ne fût pas en vigueur, nous employons ici indifféremment autochtones, amérindiens, sauvages, naturels, sans religion, voire « indiens » restant fidèle en cela à la multiplicité des sources qui appuient notre argumentation. On pourrait ajouter ici que le mot « indiens » 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 ». . . (*Histoire de Cap Sable de l'an mil au traité de Paris*, tome I, Eunice, Louisiane, Hébert Publication, 1981, p. 35).

7. Archives de folklore conservées au Centre d'études acadiennes de l'Université de Moncton, Moncton, Nouveau-Brunswick, Canada, collection Tess LeBlanc, Pomquet, Antigonish, N.-É., 13 février 1982, bobine 13b n° 234.

discours clérical associant sainte Anne à son ancienneté en terre d'Amérique. Cette ancienneté du culte à sainte Anne se présente, en quelque sorte, comme le principe régulateur de la narrativité entourant l'histoire du culte à sainte Anne en Nouvelle-France⁸.

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 que l'expression d'une forme de syncrétisme dont ils se sont accommodés⁹. En effet, s'il est un aspect de la mythologie micmaque qui préfigurerait en quelque sorte l'accueil extraordinaire de l'aïeule du Christ au sein de l'imaginaire de ces « sauvages », c'est, entre autres, ce récit de leur cosmogonie recueilli par le père Pacifique de Valigny qui en parle comme de la plus ancienne des histoires du peuple micmac¹⁰. Écoutons cette histoire des origines de la 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 »¹¹.

Elle est apparue, comme le dit la légende, au soleil de midi : « C'était 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 aux belles plantes de la terre. C'est ainsi que 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

8. Marie-Aimée Cliche, *Les Pratiques de dévotion en Nouvelle-France*, Québec, Presses de l'Université Laval, 1988.

9. Ce genre de syncrétisme constitue, du reste, l'une des caractéristiques propres au paganisme. Ainsi que l'exprime Marc Augé dans son *Génie du paganisme* (Paris, NRF Gallimard, p. 70), « 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 ». 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.

10. 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 indienne de Sainte-Anne-de-Restigouche. Sa connaissance de la culture et de la langue micmaques a fait l'objet de plusieurs publications tant en français qu'en micmac.

11. 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 : *Souvenir d'un troisième centenaire en pays micmac 1610-1910*, Frères mineurs capucins, Sainte Anne de Restigouche, Rimouski, 1910, p. 50.

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 vieillesse¹². 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 posséder¹³ ». 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-mère¹⁴. La spiritualité liée à l'univers chthonien (c'est-à-dire à la terre-mère) est indissociable de cette *sophia* féminine d'avant les religions de la Révélation monothéiste patriarcale. Or, la figure de l'aïeule *sainte Anne éducatrice et modèle de mère* ne pouvait que séduire les autochtones en se représentant sous les traits de l'ancêtre plus que jamais porteuse de savoir sapientiel. Il est d'ailleurs intéressant 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 familles [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.

La culture autochtone, celle des Premières Nations, culture matriarcale, aime toujours d'un attachement particulier la bonne sainte Anne, la grand-maman du

12. 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.

13. Bernadette Puijalon et Jacqueline Trincaz, « Le Sage et le fardeau », *Le Courrier de l'Unesco*, janvier 1999, p. 28.

14. 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 survient l'arrêt des menstruations, elles accèdent à un autre statut.

Christ, notre grand-maman spirituelle. Les autochtones viennent toujours, comme leurs ancêtres, prier grand-maman sainte Anne. Ils le font depuis plus de 300 ans¹⁵.

Encore faut-il rappeler que grand-maman sainte Anne s'est imposée dès les premiers temps de la colonie précisément grâce à un procédé de conversion par l'image. Pour ces « païens » qui ne savaient ni lire, ni écrire, les images saintes se présentaient comme un véritable lieu théologique leur permettant pour ainsi dire, *de lire en regardant sur les murs*, selon la belle expression de Grégoire le Grand.

La représentation la plus populaire de sainte Anne qui aura servi de support à la christianisation dans le *Nouveau monde*, c'est bien cette *Sainte Anne au livre*. Mieux connue au Canada français sous le vocable de *Sainte Anne éducatrice de Marie*, il s'agit d'une représentation de sainte Anne qui correspond à la transformation de la figure de l'ancienne matronne en aïeule fragilisée, voire domestiquée par la censure ecclésiastique.

Il importe de souligner, au passage, que l'histoire de l'iconographie liée à la légende de sainte Anne nous la présente tour à tour comme une femme avancée en âge, graciée par la maternité, ayant vécu de surcroît un triple mariage¹⁶. Les représentations picturales qui ont précédé celle de *sainte Anne éducatrice de Marie*, ont fait l'objet des controverses les plus virulentes parmi des défenseurs de la pureté doctrinale. Ainsi en était-il de la célèbre *sainte Anne trinitaire* qui inscrivait l'aïeule du Christ au premier rang d'une généalogie féminine, renversant l'image classique de la Trinité Père / Fils / Saint-Esprit pour lui substituer sainte Anne grand-mère / Marie / Jésus, affichant ainsi une préséance des femmes sur les hommes¹⁷.

Certes, le modèle iconographique de sainte Anne éducatrice de Marie est celui qui a réussi à s'imposer jusqu'à nos jours. Cependant, il n'est pas sans intérêt de rappeler que sainte Anne est la sainte qui s'est illustrée plus

15. *Revue Sainte Anne*, rédigée par les pères Rédemptoristes du sanctuaire de Sainte-Anne de Beaupré, Québec, mars 1981, p. 112.

16. Certains médiévistes prétendent que « La Légende des trois mariages » s'enracine dans l'*Évangile du Pseudo-Mathieu* et que sa trace peut être suivie à travers tout le Moyen Âge, à partir d'Haymon d'Aberstadt (+853) et de toute une série d'auteurs par ailleurs hautement crédibles, tels Hughes de Saint-Victor et Albert le Grand. On estime par ailleurs que cette légende fut d'abord « inspirée par le naïf désir de regrouper « 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 » (G. Albert, A. Guillemette et S.M. Parent, *La Légende des trois mariages de sainte Anne, Études d'histoire littéraire et doctrinales du XIII^e siècle*, Paris, Vrin, Institut d'études médiévales d'Ottawa, 1932, p. 168).

17. 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 » (Louis Réau, *Iconographie de l'art chrétien, Tome II, Iconographie des saints*, Paris, Presses universitaires de France, 1958, p.146.).

que toute autre, par l'image. Or, la plupart des représentations de sainte Anne insistent sur l'évocation de sa vieillesse¹⁸. Lorsque l'on examine l'évolution de l'iconographie se rapportant à sainte Anne sur une longue durée, nous sommes confrontés à des représentations pour le moins étonnantes. Parmi les curiosités iconographiques qui demandent une attention particulière, nous retrouvons une gravure datée du XV^e siècle intitulée : *Sainte Anne est une sorcière*. 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 inédit :

Anne et Marie sont assises devant un mur au crépi ruiné, auquel s'accoude saint Joseph, assoupi près d'un livre délaissé. 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 cheveux. Mais sa grand-mère commet un acte si déplacé, si inattendu dans ce contexte banal, elle touche de l'index et du majeur de la main gauche écartée les parties génitales de Jésus¹⁹.

J. Wirth qui a analysé les conditions d'apparition de ce type de gravure estime que le geste de la « vieille » 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 forcée, à l'insu du père endormi ; point de doute sur le message véhiculé par Baldung, dit-il, il a fait de sainte Anne une sorcière²⁰. Wirth en veut pour preuve qu'Anne était protectrice des vieilles femmes, et donc virtuellement de bien des sorcières. 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 ²¹ ». Telle est l'une des

18. Ainsi que le souligne Dominique Costa (*Sainte Anne, Catalogue d'une exposition qui se tenait du 15 octobre au 15 décembre*, Musée Dobrée, Nantes, 1966, p. 34) : « 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 ».

19. J. Wirth, *Sainte Anne est une sorcière*, Bibliothèque d'humanisme et renaissance, n° 40, 1978, p. 449.

20. J. Wirth soutient que la promotion fracassante du culte à sainte Anne, orchestrée par l'abbé Trithème en 1494, pourrait être, cinq ans après la publication du *Malleus maleficarum*, une « contre-attaque destinée à prévenir la démonomanie des inquisiteurs ». (J. Wirth, *op. cit.*, p. 449).

21. Jean Delumeau, dans son étude sur *La Peur en Occident* (Paris, Fayard, 1978, p. 402), analyse la peur de la castration qui s'exprime tout au long d'un chapitre du *Malleus malificarum* : « 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 ».

nombreuses accusations que l'on retrouve dans le manuel servant à condamner les sorcières dont les pouvoirs, disait-on, « venaient de leur sexualité ».

Il faut bien admettre, en effet, 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. 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 croire²².

Or, c'est cette sorcière à la fois guérisseuse, sage-femme et jeteuse de sorts que nous retrouvons au sein du folklore acadien sous le nom de *Taouaille*. La *Taouaille* toutefois se présente sous plusieurs formes syntaxiques telles *Taweye*, *Tawaille*, *Tawouaille* ; elle fait référence à cette Amérindienne qui, dans la croyance populaire, possède certains pouvoirs magiques²³.

Il s'agit d'un terme plutôt péjoratif qui nous renvoie à ce que les Acadiens qualifient de techniques d'ensorcelage effectuées par « l'indienne jeteuse de sorts ». La *taouaille* constitue en quelque sorte la face négative du pouvoir féminin, assimilée à l'étrangère, à *l'autre* représentée par l'autochtone au sein de l'imaginaire appartenant à la culture orale. Les archives de folklore se rapportant à cette « étrangère » nous présentent, par ailleurs, une face plus positive de l'Amérindienne personnifiée par la « guérisseuse dotée de pouvoirs bénéfiques » liés à la guérison des corps. À l'instar de l'imaginaire occidental lié au pouvoir féminin qui est symbolisé par la double image de la *sorcière jeteuse de sorts* et de la *sage-femme guérisseuse*, la figure de l'Amérindienne, telle que décrite dans la littérature orale acadienne, illustre de manière exemplaire cette ambivalence de sentiments exprimés à l'endroit du pouvoir féminin, à la fois attirant et inquiétant, bref à cette *inquiétante étrangeté* qui s'incarne dans un *sacré féminin*. Le sacré, faut-il le rappeler, à la suite de Rudolph Otto, étant bien ce mélange de mystère fascinant (*mysterium fascinante*) et inquiétant (*mysterium tremendum*).

Il faut bien le dire au moins une fois, cette croyance à l'ensorcelage fait référence à ce que l'on appelle en psychologie analytique « la toute puissance de la pensée » c'est-à-dire la croyance inconsciente selon laquelle les pensées,

22. Jean-Michel Sallman, *Les Sorcières fiancées de Satan*, Paris, Gallimard, 1987, p. 55.

23. Yves Cormier, dans son *Dictionnaire du français acadien* (Montréal, Fides, 1999, p. 359), note que ce mot serait « peut-être d'origine amérindienne ; à comparer avec la forme micmaque *épitewit* au sens de « devenir femme » relevé[e] à la fin du XX^e siècle ».

ou plutôt les souhaits de la personne considérée, possèdent le pouvoir magique de se réaliser dans le monde extérieur.

Taouelle, ça veut dire méchante femme. C'est pour ça que les femmes sauvages n'aimaient pas se faire appeler *taouelles*. Quand quelqu'un les appelait ainsi, 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 peur²⁴.

Le plus souvent, cette référence à l'*ensorcelage* sera décrite par le terme *wish* lié à la puissance agissante des vœux effectués par ces « taouelles ».

Puis il y 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 eu des *wish* qui viennent d'eux autres. Moi, je sais pas, puis c'est peut-être pas le cas non plus²⁵.

On rencontre également à quelques reprises le mot anglais *witchcraft* que l'on peut traduire littéralement par *sorcellerie*.

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 witchcraft 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 secrets²⁶.

24. Archives de folklore conservées au Centre d'études acadiennes de l'Université de Moncton, Nouveau-Brunswick, collection Catherine Jolicœur, bobine 322, enreg. 13 232, 1977.

25. Collection Catherine Jolicœur, Lorne (Restigouche), N.-B., bobine 436, enreg. 17685, 1978.

26. Collection Catherine Jolicœur, Lorne (Restigouche), N.-B., bobine 433, enreg. 17590, 1978.

Le côté menaçant de la *taouelle* est certes plus évident lorsqu'on fait référence à sa toute puissance de *jeteuse de sorts*. 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 diable²⁷. 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.

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 chemin²⁸.

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 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 alliées 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 sorts*, 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. Ainsi que nous l'avons souligné précédemment, la toute puissance de ces *jeteuses de sorts* n'était

27. 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.

28. Collection Catherine Jolicœur, bobine 186, enreg. 7829, 1976.

toutefois pas de nature essentiellement maléfique, car 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* :

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 toute 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 une 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 une orange, je lui ai amenée. Elle, elle pensait que c'était comme un remède pour supposer que l'orange l'a sauvée. 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 ç'a de l'air que ça l'avait soulagé toujours²⁹.

Ce type de médecine sera qualifiée de « médecine d'herbages » par les Acadiens qui reconnaissent les vertus de cette médecine naturelle au point de la mettre en balance avec la médecine officielle, parfois qualifiée de « drogue fabriquée par notre gouvernement » par certains répondants.

... 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...³⁰

- 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 croyaient 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 avioient. I faisoient des remèdes pour vous. C'était du remède, aie pas peur, tu prenais ça, t'étais guéri³¹.

29. Collection Rock Ringuette, bobine 24, enreg. 1139, 1979.

30. Collection Jean Beaulieu, bobine 46, n° 856, 17 février 1982.

31. Collection Babette McGinnies, bobine 2b, n° 65, 1981.

La croyance en cette « médecine d'indiennes » tire sa légitimité de son ancienneté. Elle est liée à des pratiques qui se sont imposées dans un contexte où les médecins étaient rares, comme à l'époque de la chasse aux sorcières que la représentation de sainte Anne en sorcière vient illustrer de manière exemplaire. Encore faut-il spécifier que c'est sa réputation de *guérisseuse* (thaumaturge) qui a valu à sainte Anne d'être reconnue comme la « Sainte aux miracles ». Nombreux sont les témoignages de guérisons définitives qui prennent des allures de « miracles païens » d'autant que les procédés de type magique 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 menteries ça. *That's the truth I'm telling you*. Je compte pas de menteries. Pis y a une femme qu'est venue, une sauvagesse que c'était. Pis elle a demandé à la femme quoi c'était que son homme avait [...]. I tombe d'un mal, pis i saute les bouchures elle dit à moitié *out of the way*. Bien elle a dit : « Avez-vous un chat noir ? » Elle dit : « Non pas moi », Bien elle a dit « je crois je pourrais n-en trouver un ». Bien la maison voisine avait un chat noir. Tout noir, pas de blanc. Elle a pris la queue du chat pis elle l'a coupée en morceaux pis elle lui a fait saigner six gouttes. Pis elle a dit : « donnez-i ça ». I le prit *allright*, il but. 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 oui³².

Bien qu'étant consultés pour à peu près tous les genres de maladies, les « Indiens », et surtout les « Indiennes », seront reconnus 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 ?

- Bien ça pour la picote, 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 cette 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 guéri à manger des *golden roots*. Vous savez quoi c'est que c'est que c'est des *golden roots* ? Une petite racine jaune, oui³³.

En réalité, tous ces témoignages qui décrivent la compétence des Amérindiennes en matière de guérison des corps rendent compte de la grande proximité entre Acadiens et Amérindiens d'une part et de l'ambivalence de

32. Collection Jocelyne Marchand, bobine 22b, n° 491, enreg. non numéroté, 9 septembre 1982.

33. Collection Labelle-McClure, Gayton, Westmorland, N.-B., bobine 23b, n° 496-497, 25 février 1981.

sentiments que cette « étrangère » provoque au sein de l'inconscient collectif acadien. Ces sentiments contradictoires 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 sorts n'était que la face ombragée de la guérisseuse. En réalité, si plusieurs historiens ont encore tendance à banaliser les enjeux entourant la figure de la sorcière, cela pourrait bien tenir au fait que la seule chose dont on puisse être assuré à son sujet, c'est qu'elle est une marginale, elle est l'*autre* de la scène, l'*ob-scène*.

Or, lorsque nous mettons à jour le processus par lequel s'est opérée la résistance de la figure de sainte Anne en Acadie, c'est précisément un certain rapport à l'altérité, voire à la marginalité, qui semble résider 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 (auto-chtone = littéralement, *né de la terre*) qui se distingue du *colonus* ou colon. Ainsi que le souligne Henri Maurier, ce *colonus* :

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 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 de profane par rapport au sacré officiel³⁴.

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 ou micmacs, les dévots de sainte Anne partagent en commun le fait d'appartenir à une certaine marginalité

34. Henri Maurier, *Le Paganisme*, Paris / Ottawa, Desclée / Novalis, 1988, p. 16.

structurelle³⁵. Encore faut-il ajouter que cette marginalité structurelle n'a rien à voir avec une marginalité statistique, puisque sainte Anne est considérée dans l'histoire du catholicisme français comme la plus populaire des saintes en sa qualité de grande thaumaturge.

Véritable menace pour l'orthodoxie, à la limite du tolérable, l'ambivalence dont est porteuse la figure de sainte Anne, patronne des « sauvages », dans l'imaginaire de certains Acadiens nous ramène au cœur des controverses que l'aïeule du Christ avait suscitées lors de son premier procès dans l'histoire de l'Église. Son récit de vie appartenant aux évangiles apocryphes était au cœur des enjeux débattus au sein du Concile de Trente qui, tout en veillant à conserver le culte des saints, avait effectué une épuration du panthéon en procédant à une marginalisation de ces récits étrangers à l'orthodoxie. Récits folkloriques pour les uns et diaboliques pour les autres, les évangiles apocryphes sont, par définition, une *autre* parole, *étrangère* à la doctrine, aux *canons*; d'ailleurs, le premier nom donné à ces évangiles n'était pas *apocryphes* mais bien *évangiles étrangers*³⁶.

Sainte Anne, tout comme les récits apocryphes d'où elle est issue, appartient à ce savoir qui *résiste* aux discours dominants de la *recta ratio theologique* tout comme le folklore *résiste* à une certaine version *canonique* de l'histoire religieuse.

Loin d'appartenir à ce que certains doctes savants pouvaient qualifier de *faklore*³⁷, les apocryphes sont d'abord et avant tout l'expression d'un retour du refoulé de la culture savante, pour peu que l'on admette qu'il existe un catholicisme savant³⁸. Il faut bien le dire, la folklorisation du personnage de sainte Anne en Acadie s'est opérée dans la plus pure orthodoxie issue du Concile de Trente. Ce qui lui vaut d'appartenir désormais au folklore religieux

35. Tout se joue, en effet, comme si les peuples qui ont choisi sainte Anne comme sainte tutélaire possédaient en commun le fait d'être considérés comme marginaux de par leur attachement à leur autochtonie. Ainsi, les Bretons dont la situation culturelle est unique au sein de l'hexagone ont choisi sainte Anne comme porte-étendard de la cause bretonne à l'encontre du reste de la France qui s'était identifiée à la norme mariocentrique en adoptant Marie comme protectrice. Le folklore breton véhicule l'idée voulant que sainte Anne soit une *bretonne*. Or, le catholicisme breton possède ceci de particulier qu'il a donné naissance à de nombreux saints *bretons* qualifiés de « *saints de la place* » !

36. « 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, dès le second siècle » (France Quéré, *Évangiles apocryphes*, Paris, Seuil, 1983, pp. 8-10).

37. « Le folkloriste américain R. Dorson a proposé, pour désigner les productions d'authenticité douteuse, un terme qui est un jeu de mots intraduisible en français : *Faklore* (*fake* signifie objet « truqué », « maquillé », « forgé ») » (Nicole Belmont, *Paroles païennes, mythes et folklore*, Paris, Imago, 1986, p. 163.)

38. En acceptant le culte des saints, le Concile de Trente fragilisait le monothéisme chrétien, c'est d'ailleurs ce qui permettra à certains théologiens d'affirmer que seul le protestantisme est résolument monothéiste pour avoir refusé le culte des saints et le culte à Marie réservant ainsi à Jésus le rôle d'Unique médiateur.

tout comme la *taouelle* appartient au folklore acadien. Aussi faut-il rappeler, à la suite de Nicole Belmont que le « folklore comme discipline est né d'une projection dans l'histoire, et même la préhistoire, d'une culture contemporaine jusque-là inacceptable sur le plan de la raison et de l'orthodoxie religieuse... » ; il y a folklore, dit-elle, dès qu'un groupe social – quelle que soit sa taille – ne partage pas entièrement la culture dominante³⁹.

Or ce *savoir banal* risque de devenir un *savoir fatal* pour peu que l'on veuille bien l'approcher de manière *transversale*, c'est-à-dire en se sensibilisant à la posture de l'*autre*, non pas comme *étranger*, mais comme *sujet sensible*. Toute attitude visant à nier la légitimité de l'expérience de l'*autre* en est une qui manque à l'éthique la plus élémentaire dans la vie, comme en recherche, religieuse ou autre... Ce serait faire preuve de *frigidité religieuse* que d'étudier la religion populaire en ne participant pas, quelques instants, à ce champ de force auquel fait référence la croyance étudiée. L'étude des phénomènes religieux impose une *écoute sensible* sans quoi le chercheur s'isole de son objet d'étude. C'est ce que nous apprend l'*approche transversale* qui se veut d'abord et avant tout une *écoute sensible* de ce qui se présente comme *autre, différent, étranger, marginal*. Aussi, notre choix d'étudier la religion populaire à partir du folklore, ou plutôt de ce qui est considéré comme tel (témoignages oraux, récits apocryphes, iconographie populaire et hagiographie de la sainteté non canonique), est lié à cette intuition si chère à la *nouvelle histoire* voulant que cette marginalité soit porteuse de sens. Comment ne pas reprendre ici cette lecture *sensible* du mot « folklore » que propose l'auteur de *Paroles païennes* :

On dit que le mot a été proposé en 1846 par l'Anglais W.-J. Thoms pour remplacer le terme de *popular antiquities*, utilisé jusqu'à cette date en Angleterre. Conformément à l'étymologie, Thoms considérait le folklore comme the *learning of the people*. L'Anglais *lore*, qui provient d'une racine germanique, signifie en effet « *savoir, connaissance* », et *folklore* « *savoir populaire* » et non « *science qu'on a du peuple* » suivant un contresens parfois intentionnel⁴⁰.

Telle est, en effet, la valeur heuristique du folklore, qu'il soit chrétien ou acadien, qu'il appartienne à la littérature orale ou à l'imagerie populaire, ce lieu du folklore est d'abord et avant tout lieu d'expression du refoulé par la culture dominante. Au fait, il importe de rappeler quelle est véritablement la nature de ce refoulé.

Rappelons qu'une bonne méthodologie du folklore doit toujours tenir compte de sa double nature, historique et mythique. Or, qu'elle se présente sous les traits de sainte Anne, de Nogami ou de la « *taouelle* », l'histoire de

39. Nicole Belmont, *op. cit.*, p. 160.

40. *Ibid.*, p. 156.

la pensée mythique nous dévoile que cette vieille femme savante est la plus ancienne figure archétypale de la force du féminin et qu'elle occupe une place centrale dans l'imaginaire occidental autant que dans les mythes orientaux. Aussi, ces figures féminines portent en elles le double aspect de l'archétype de la mère : une face lumineuse et une face obscure, à la manière de Médée, mère de Circé, cette première sorcière grecque versée dans l'art d'utiliser les plantes et de jeter des sorts. De toute évidence, il en est de Médée comme de Gaïa (première force primordiale) et de la *taouelle*. Toutes les trois représentent la nature même, c'est-à-dire cette puissance qui n'est pas en soi « mauvaise », mais bien une puissance qui est « bienfaisante », pour peu que l'on veuille bien reconnaître son altérité. Cette prise de conscience de l'altérité, n'est-ce pas précisément cela l'expérience du sacré féminin dont la reconnaissance nous invite à repoétiser *consciemment* l'existence, le temps d'un Salut au Soleil juste pour le plaisir de s'inscrire comme vivant dans « Un seul monde »⁴¹, à l'abri des regards inquisiteurs (*le mauvais œil !*), au risque de se faire accuser de superstition par les défenseurs de la pureté doctrinale qui s'appliquent depuis trop longtemps à faire savamment la preuve que la superstition porte malheur !

Il faut bien l'admettre, en effet, c'est ainsi que les missionnaires colonisateurs de l'Acadie coloniale avaient habilement converti les habitants de la sylve en substituant la croix à l'aigle, sainte Anne à Nogami et l'ostensoir au soleil. D'ailleurs « la dévotion au soleil » sera décrite à maintes reprises par les missionnaires colonisateurs de l'Acadie coloniale comme la pratique cultuelle qui semble avoir offert le plus de résistance à la conversion. Ainsi, la mise en place des stratégies d'évangélisation allait devoir se faire selon un mode additif et non soustractif. Autrement dit, les missionnaires ont dû s'accommoder de cette toute puissance du Soleil comme principe suprême sur lequel ils ont ajouté un aliment chrétien.

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 Père Gaulin, missionnaire des sauvages au Cap Sable, à la Hève et à Shubénacadie, une chapelle complète, simple et portative, avec sa cassette, un ciboire, *un soleil* pour exposer le Saint-Sacrement...⁴²

41. Cette expression nous renvoie à ce que le psychologue des profondeurs Carl Gustav Jung appelle *l'Unus Mundus*, (à la suite de G. Dorn) en référence à ce monde potentiel du premier jour de la création où rien n'existait encore *in actu*, c'est-à-dire dans le Deux et la pluralité, mais seulement dans le Un, ce qui nous renvoie à l'Unité de l'homme avec la nature comme seule condition présidant à la possible *Unité du monde* (Pierre Solié, « Synchronicité et unité du monde », dans Hubert Reeves, M. Cazenave et al., *La Synchronicité, l'âme et la science*, Paris, Albin Michel, 1995, p. 69).

42. Pacifique de Valigny, *La Tribu des Micmacs, Études historiques et géographiques*, Restigouche, 1935, p. 108.

Bien avant le Père Pacifique de Valigny, le récollet Chrestien Leclercq, acteur et témoin de la colonisation française des années 1675-1690 est sans doute le commentateur qui a le plus éloquemment décrit l'importance du culte rendu au Soleil par les premiers habitants de l'Acadie coloniale dont le territoire contenait à l'époque une partie de la Gaspésie, d'où son appellation de « Gaspésiens » lorsqu'il décrit le comportement religieux des Indiens micmacs de l'Acadie coloniale.⁴³

Les Gaspésiens, si on en excepte ceux qui ont reçu la foi de Jésus-Christ avec le Baptême, n'ont jamais bien connu aucune Divinité, [...] 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 étoit aussi le premier auteur; & que par consequent ils étoient obligez, par reconnoissance, de conserver tous les sentimens de respect dont ils étoient capables, pour un astre qui leur faisoit tant de bien par sa presence, & dont l'éloignement pendant les obscuritez de la nuit, causoit le deuil à toute la Nature.

Le culte qu'ils rendoient au Soleil n'étoit pas le sacrifice des Mexicains, qui offroient tous les ans à leurs Idoles plus de vingt mille cœurs de leurs petits enfants; ni celuy des Ethiopiens, qui benissoient le Soleil à son Levant, & qui le maudissoient avec mille imprecations dans son Couchant.

Plus religieux cent fois que ces Peuples extravagans & cruels, nos Gaspésiens sortoient regulierement de leur Cabanne pour le salûer, lorsqu'il commençoit à darder ses premiers raïons, ce qu'ils observoient aussi inviolablement à son Couchant; ce tems, dans leur opinion, étant le plus favorable où ces Courtisans du Soleil esperoient de le rendre propice à leurs vœux, après luy avoir exposé leurs necessitez & leurs besoins.

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.⁴⁴

43. En effet, sous le régime français, les premiers missionnaires colonisateurs 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 l'Île-du-Prince-Édouard, soit un ensemble de terres qu'ils appelaient *Megumaaye* (Pacifique de Valigny, *La Tribu des Micmacs. Études historiques et géographiques*, Restigouche, 1935, p. 67.)

44. Chrestien Leclercq, *Nouvelle relation de la Gaspésie*, édition critique par Réal Ouellet, Montréal, Les Presses de l'Université de Montréal, 1999, pp. 338-339.

Afin de rappeler l'aspect dynamique de la dimension mythique en histoire⁴⁵, il n'est pas sans intérêt de souligner en terminant que le grand-père de Médée n'était nul autre que le Soleil. Aussi, nous reconnaissons à l'historien des religions, Mircea Eliade, le mérite d'avoir soulevé le voile sur le concept de *Soleil-géniteur* (en tant que semence primordiale) dans les mythes et récits populaires américains; ce concept qui donne tout son sens à la notion de virginité que l'on peut traduire par ce qui est « non frappée d'insolation⁴⁶ » ! On ne saurait dès lors s'étonner du fait que la recherche entourant « l'énigme des vierges noires » demeure l'apanage de la littérature dite « ésotérique » marginalisée par l'interprétation canonique de l'histoire religieuse en terre occidentale. Et pourtant, l'iconographie chrétienne est envahie par ces images affichant un rayon de lumière qui s'étend directement du soleil à la Vierge immaculée pour annoncer le thème de la nativité.

45. Le soleil, comme élément de résistance au processus de conversion sera souvent au cœur de la narrativité concernant l'aménagement des fêtes chrétiennes tout autant que des diverses manifestations des théophanies. En effet, il ne faut pas oublier que, au cours des grandes théophanies, c'est précisément, « 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, *Les Clefs païennes du christianisme*, Paris, Les Belles Lettres, 1979, p. 28). Par ailleurs, Max Weber estime que le choix des chrétiens du jour du soleil (*sun-day*) comme jour de repos hebdomadaire aurait peut-être été déterminé par « un emprunt au mythe sotériologique des doctrines mystagogiques de rédemption de la religion solaire au Moyen-Orient » (Max Weber, *Économie et société*, volume I, Paris, Plon, 1971, p. 484).

46. Mircea Eliade, *Occultisme, sorcellerie et modes culturelles*, Paris, Gallimard, 1976, p. 129.