

# L'Image des Micmacs en tant qu'étrangers et sorciers dans le légendaire acadien et terre-neuvien

## The Portrayal of Natives as Strangers and Sorcerers in Acadian and Newfoundland Folk Legends

Ronald Labelle

Volume 7, 2009

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/038337ar>  
DOI : <https://doi.org/10.7202/038337ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Société québécoise d'ethnologie

ISSN

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

[Découvrir la revue](#)

Citer cet article

Labelle, R. (2009). L'Image des Micmacs en tant qu'étrangers et sorciers dans le légendaire acadien et terre-neuvien. *Rabaska*, 7, 77-93.  
<https://doi.org/10.7202/038337ar>

Résumé de l'article

La sorcellerie est un phénomène à la fois méconnu et omniprésent chez les divers groupes culturels qui habitent les provinces de l'Atlantique. Les chercheurs qui ont examiné le phénomène ont constaté qu'ici, comme en Europe, dans les sociétés fermées, on accusait de sorcellerie les étrangers dont la présence était perçue comme menaçante. Les Amérindiens étaient très bien placés pour faire l'objet d'accusations de sorcellerie, autant en Acadie qu'à Terre-Neuve et chez les anglophones des Maritimes, à cause de la fréquence de leurs contacts avec les Blancs. Les témoignages sur ces contacts démontrent que les Micmacs faisaient partout l'objet d'une grande méfiance à caractère racial qui visait tant les hommes que les femmes.

# L'Image des Micmacs en tant qu'étrangers et sorciers dans le légendaire acadien et terre-neuvien

RONALD LABELLE  
Université de Moncton

La sorcellerie demeure un phénomène méconnu dans l'histoire culturelle de l'est du Canada, bien qu'elle ait été présente partout et ce, depuis les débuts de la colonisation au XVII<sup>e</sup> siècle. Dans l'introduction de son ouvrage sur la sorcellerie à Terre-Neuve, Barbara Rieti souligne qu'on pourrait visiter tous les sites patrimoniaux de cette province sans y trouver la moindre référence à l'existence de la sorcellerie<sup>1</sup>. Pourtant, les archives de folklore de l'Université Memorial (*Memorial University of Newfoundland Folklore and Language Archive*) abondent en récits de sorcellerie. De même, la folkloriste néo-écossaise Helen Creighton en a recueilli des centaines dans sa province natale<sup>2</sup>, alors que sœur Catherine Jolicœur en a fait autant lors de ses enquêtes auprès des Acadiens du Nouveau-Brunswick, province où l'on peut visiter au moins un site patrimonial qui documente les légendes de sorcellerie. L'exposition permanente au Musée acadien de l'Université de Moncton présente en effet un tableau illustrant la célèbre « Mariecomo » (voir plus bas).

Dans un article consacré à la vaste collection de légendes acadiennes recueillies par Catherine Jolicœur<sup>3</sup>, j'avais choisi d'illustrer la richesse de son fonds en examinant les récits surnaturels construits autour des relations entre Amérindiens et Blancs. La collection comprend environ 400 récits légendaires impliquant les Amérindiens. Sur ce nombre, il y en a 350 qui traitent du pouvoir des Autochtones d'ensorceler les humains ou les animaux, leur causant parfois de sérieux torts. Dans la plupart des cas, les contacts entre Blancs et Amérindiens ont lieu quand ces derniers s'arrêtent dans les communautés acadiennes, soit pour vendre des paniers ou autres objets de fabrication artisanale, ou encore pour demander la charité. Bien que certains

---

1. Barbara Rieti, *Making Witches*, Montréal & Kingston, McGill-Queen's University Press, 2008, p. xix.

2. Helen Creighton, *Bluenose Magic*, Toronto, McGraw-Hill Ryerson, 1968.

3. Ronald Labelle, « La Grande Œuvre inachevée de sœur Catherine Jolicœur », dans Pauline Greenhill and Diane Tye (dir.), *Undisciplined Women : Tradition and Culture in Canada*, Montréal & Kingston, McGill-Queen's University Press, 1997, p. 28-38.

récits racontent comment les Micmacs sont venus en aide aux Acadiens, par exemple en leur fournissant des remèdes à base d'herbages, les Autochtones sont généralement vus comme des agents de la sorcellerie. Une informatrice de Jolicœur a exprimé ainsi la méfiance ressentie envers les Micmacs : « Une taoueille, quand elle a un petit bébé, quand il commence à parler, la première prière qu'elle lui apprenait, c'était le secret du *sorcellage*<sup>4</sup> ».

Mary Douglas a défini la sorcellerie comme étant un pouvoir psychique antisocial exercé par des personnes qui se trouvent dans une situation sociale instable<sup>5</sup>. Comme l'explique Barbara Rieti, la projection joue un grand rôle dans le phénomène : un individu au comportement inquiétant provoque des sentiments négatifs chez les membres d'une communauté, qui projettent ensuite leur hostilité sur lui. La personne ciblée peut être identifiée comme un sorcier ou une sorcière avant même d'avoir agi de façon malicieuse. Les cas d'interactions entre Micmacs et Terre-Neuviens fournissent des exemples parfaits de ce phénomène<sup>6</sup>. Selon Douglas, la sorcellerie est la plus présente dans des petites communautés bien définies, dont les membres ont peu de mobilité et peu de liberté d'action<sup>7</sup>. Dans de telles sociétés, des tensions inévitables sont résolues par la projection sur des personnes perçues comme des étrangers ou des marginaux. C'est ce qui expliquerait l'abondance des légendes de sorcellerie sur les côtes de Terre-Neuve<sup>8</sup>. Les communautés acadiennes des Maritimes possèdent beaucoup des mêmes caractéristiques que celles de Terre-Neuve et il n'est donc pas surprenant de trouver là aussi une abondance de récits de sorcellerie.

Dans une étude de la sorcellerie amérindienne à Terre-Neuve, Peggy Martin suggère que les préjugés qui existaient en Angleterre vis-à-vis les Gitans nomades ont peut-être été transférés au peuple micmac à Terre-Neuve<sup>9</sup>. Là encore, le même parallèle pourrait être fait avec les Acadiens dont les ancêtres auraient amené avec eux des préjugés sur les Gitans et autres groupes nomades avec lesquels ils avaient été en contact en France. Peu importe l'origine de la croyance, il est certain que les Micmacs étaient d'excellents boucs-émissaires pour ceux qui cherchaient les responsables des torts qu'ils subissaient. Les Autochtones étaient simplement de passage et ne pouvaient pas répondre aux accusations portées à leur égard.

4. Centre d'études acadiennes Anselme-Chiasson de l'Université de Moncton [désormais CÉACC], archives d'ethnologie et de folklore, collection Donat Arsenault, n° 12 (1976). Le mot « taoueille » désigne une Amérindienne chez les Acadiens du sud-est du Nouveau-Brunswick.

5. Mary Douglas, *Purity and Danger : An Analysis of Concepts of Pollution and Taboo*, Londres, Routledge & Kegan Paul, 1966, p. 102.

6. Barbara Rieti, *op. cit.*, p. 43-44.

7. Mary Douglas, *op. cit.*, p. 37.

8. Peggy Martin, « Drop Dead : Witchcraft Images and Ambiguities in Newfoundland Society », *Culture & Tradition*, vol. 2, 1977, p. 37-38.

9. Peggy Martin, citée dans Barbara Rieti, *op. cit.*, p. 52.

Afin de mieux comprendre le phénomène des pouvoirs occultes attribués aux Amérindiens, il s'avère utile de mener une comparaison entre les récits recueillis chez les Acadiens, les anglophones des provinces Maritimes et ceux de Terre-Neuve. La première question à considérer est celle de la terminologie. Alors qu'en français, le terme « sorcellerie » désigne en général tout ce qui a trait aux pouvoirs occultes maléfiques, en anglais on fait une distinction entre *sorcery*, soit l'action de jeter des sorts ou de mener des rituels magiques, et *witchcraft*, le pouvoir inné appartenant aux sorciers et sorcières<sup>10</sup>. Le folklore acadien fait quand même une distinction entre les deux concepts, car on se réfère en général aux « jeteurs de sorts » comme étant les individus capables d'exercer des sortilèges (*sorcery*), alors qu'un individu considéré comme véritable sorcier, ou sorcière, serait l'équivalent de *witch* dans le folklore anglophone. Le jeteur de sorts possède des pouvoirs magiques lui permettant d'ensorceler les humains ou les bêtes, mais peut quand même mener une vie normale en tant que membre d'une communauté. Il peut être le marchand général, le forgeron du village ou encore un travailleur domestique. On s'en méfie, mais sans nécessairement l'exclure complètement de la société locale. Il arrive parfois qu'un jeteur de sorts décide de rejeter les forces maléfiques pour ensuite vivre conformément à la moralité chrétienne.

Le sorcier ou la sorcière, par contraste, est considéré comme le représentant ou la représentante du diable sur la terre. C'est un individu qui a vendu son âme au diable et qui est donc damné. On tente d'éviter tout contact avec lui. Les sorciers ou sorcières sont relativement rares dans le folklore acadien, bien qu'ils soient restés très présents dans la tradition orale à certains endroits. Les jeteurs de sorts, quant à eux, sont attestés partout. Pour prendre l'exemple des Micmacs, étant donné que l'on croyait tous les Autochtones capables d'exercer des pouvoirs magiques grâce à leurs connaissances occultes, ils pouvaient tous, en principe, être jeteurs de sorts. Parmi les Micmacs eux-mêmes, le *buoin* était un individu aux pouvoirs surnaturels parfois maléfiques qui se rapprochait du concept du sorcier dans les cultures d'origine européenne<sup>11</sup>. Le *buoin* était généralement méconnu des Blancs, étant donné la nature superficielle des relations que ceux-ci entretenaient avec les Amérindiens. Les Acadiens ne reconnaissaient donc pas que certains individus membres des communautés micmaques puissent posséder des pouvoirs surnaturels de façon exclusive.

Depuis le début de la période des contacts entre les deux groupes, on a toujours eu tendance à associer les Amérindiens au pouvoir démoniaque,

---

10. Voir Richard P. Jenkins, « Witches and Fairies : Supernatural Aggression and Deviance Among the Irish Peasantry », dans Peter Narvaez (dir.), *The Good People : New Fairylore Essays*, London & New York, Garland Publishing, 1991, p. 302-335.

11. Peggy Martin, *op. cit.*, p. 40-41.

puisque dans la conception européenne du monde, toutes les forces qui s'exerçaient sur la terre provenaient nécessairement soit de Dieu ou du diable<sup>12</sup>. Dans les communautés anglophones de l'Amérique coloniale, les pratiques chamaniques observées chez les groupes autochtones étaient donc vite associées à l'action du diable<sup>13</sup>. La situation n'était guère meilleure en Nouvelle-France, où en 1632 le supérieur des jésuites, le père Le Jeune, décrivait son territoire de mission comme étant « l'empire de Satan<sup>14</sup> ».

Les historiens ont récemment découvert que la perception des Amérindiens en tant qu'alliés du diable a joué un rôle dans les procès de sorcellerie au Massachusetts en 1692. Les habitants de cette colonie vivaient dans la peur du peuple Wabanaki qui occupait la partie nord de leur territoire. Ils croyaient que les sorcières de la colonie se rendaient dans la forêt, l'habitat des Autochtones, afin d'y rencontrer Satan. Un des personnages dominants dans la chasse aux sorcières, Cotton Mather, considérait tous les Wabanakis comme des diables<sup>15</sup>. Les Micmacs, comme les Wabanakis, font partie de la grande famille algonquienne et ils ont entretenu des relations ambivalentes avec les Acadiens, caractérisées par un mélange de méfiance et de cordialité. Contrairement aux habitants de la Nouvelle-Angleterre, les Acadiens n'ont jamais été très alarmés par la présence autochtone près de chez eux, mais la crainte qu'ils éprouvaient envers leurs voisins micmacs est illustrée par le fait que suite à la prise de la colonie par l'Angleterre, ils ont plus d'une fois évoqué le danger d'attaques de la part des « Sauvages » comme motif pour leur refus de signer un serment d'allégeance envers la couronne britannique<sup>16</sup>.

Malgré leur méfiance à l'égard des Micmacs, les Acadiens n'allaient pas jusqu'à les associer aux forces démoniaques parce que la plupart d'entre eux s'étaient très tôt convertis au catholicisme. Cela expliquerait peut-être pourquoi il n'y a jamais existé un climat de panique entourant la sorcellerie dans l'Acadie coloniale. Le seul procès de sorcellerie dans la colonie a eu lieu en 1685 et s'est terminé par un non-lieu. Dans son étude de ce procès, Myriam Marsaud explique que l'accusé, un dénommé Jean Campagna, était originaire du sud de la France et s'était d'abord établi à Port-Royal, pour ensuite se rendre à Beaubassin, une communauté relativement fermée, où il n'avait pas de liens de parenté et où des rumeurs malicieuses à son égard ont

12. Robin Briggs, *Witches and Neighbours : The Social and Cultural Context of European Witchcraft*, Oxford, Blackwell, 2002 (seconde édition), p. 2.

13. Mary Beth Norton, *In the Devil's Snare : The Salem Witchcraft Crisis of 1692*, New York, Alfred A. Knopf, p. 59.

14. Maxwell-Stuart, P. G., *Witchcraft in Europe and the New World, 1400-1800*, Basingstoke (Grande-Bretagne), Palgrave, 2001, p. 96.

15. Mary Beth Norton, *op. cit.*, p. 81-136.

16. N. E. S. Griffiths, *From Migrant to Acadian*, Montréal & Kingston, McGill-Queen's University Press, 2005, p. 272, 413.

vite mené à des accusations diverses<sup>17</sup>. Le procès de Campagna a eu lieu à Québec en raison des procédures légales complexes qui régissaient les accusations de sorcellerie à l'époque, lesquelles auraient été instituées par les autorités françaises en vue de mettre fin aux chasses aux sorciers et sorcières qui avaient été si nombreuses pendant la première moitié du XVII<sup>e</sup> siècle<sup>18</sup>. Les premiers colons acadiens avaient quitté la France à l'époque où la chasse aux sorcières battait son plein et ils auraient amené avec eux les préjugés et superstitions qui avaient mené à de nombreux désordres dans la mère patrie. Jean Campagna, en tant qu'étranger au comportement douteux, menaçait la stabilité de la communauté acadienne de Beaubassin, d'où le titre de l'étude de Marsaud, « L'Étranger qui dérange ».

Les récits oraux relatant des faits survenus en Acadie au XIX<sup>e</sup> et au début du XX<sup>e</sup> siècle démontrent que le même climat de méfiance envers l'étranger continuait à exister. Un exemple bien connu datant d'environ cent ans est celui de Lazare Lizotte, de Chéticamp au Cap-Breton. Ce dernier était surnommé « le Canadien » puisqu'il était Québécois d'origine – dans les provinces maritimes, on désignait autrefois les Québécois comme « Canadiens » par opposition aux Acadiens –. Dans sa monographie de Chéticamp, le père Anselme Chiasson cite plusieurs récits oraux où Lizotte jette des sorts ou encore apparaît sous la forme d'un grand chien<sup>19</sup>. Bien des sorciers masculins attestés dans le folklore acadien étaient d'origine soit française ou québécoise. Leur statut d'étranger les rendait donc suspects.

Dans son étude de la sorcellerie amérindienne telle que reflétée dans le folklore anglo-terreneuvien, Barbara Rieti conclut que les stéréotypes raciaux mènent à une perception des « autres » comme étant des étrangers dangereux<sup>20</sup>. Elle inclut dans cette catégorie tous ceux qui avaient un statut social inférieur à celui des hommes blancs, y compris les femmes en général et les Micmacs dans leur ensemble. On peut facilement comprendre la perception du Micmac en tant qu'étranger qui menace la stabilité de la société locale, mais il est plus difficile d'attribuer ce rôle aux femmes. Richard P. Jenkins l'explique en partie par le fait que, dans la société irlandaise, la femme changeait souvent de communauté au moment du mariage et qu'elle demeurait donc longtemps une étrangère dans son village d'adoption<sup>21</sup>. Dans une étude des traditions religieuses en Acadie, Denise Lamontagne fait aussi le lien entre la femme et

17. Myriam Marsaud, « L'Étranger qui dérange : le procès de sorcellerie de Jean Campagna », mémoire (M.A.), Université de Moncton, 1993.

18. Robin Briggs, *op. cit.*, p. 290-291.

19. Anselme Chiasson, *Chéticamp – Histoire et traditions acadiennes*, Moncton, Éditions des aboiteaux, 1961, p. 260-261.

20. Barbara Rieti, « Aboriginal/Anglo Relations as Portrayed in the Folklore of Micmac "Witching" in Newfoundland », *Canadian Folklore Canadien*, vol. 17, n° 1, 1995 p. 29.

21. Richard P. Jenkins, *op. cit.*, p. 326.

la sorcellerie<sup>22</sup>. Après avoir expliqué comment les Acadiens et les Micmacs partagent une dévotion à sainte Anne en tant que grand-mère protectrice, elle écrit :

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*<sup>23</sup>.

Si l'on associe le plus souvent le phénomène de la sorcellerie aux femmes, c'est peut-être parce que l'image de la sorcière penchée sur sa marmite ou enfourchant son balai est profondément ancrée dans la mentalité occidentale. Les enquêtes orales sur la sorcellerie indiquent pourtant que les femmes ne jouaient pas toujours un rôle dominant dans ce domaine. Par exemple, dans l'ouvrage de Catherine Jolicœur intitulé *Les plus belles légendes acadiennes*, le chapitre consacré à la sorcellerie dans le sud-est du Nouveau-Brunswick contient onze récits, dont huit impliquent des hommes et seulement trois des femmes. L'auteur fournit peu d'information additionnelle à propos de l'origine des sorciers et sorcières, à part de mentionner dans quelques cas qu'il s'agissait d'étrangers. Un autre exemple qui nous fait contester l'association entre la femme et la sorcellerie provient du corpus analysé par Peggy Martin à Terre-Neuve, où dix hommes et neuf femmes ont été identifiés comme pratiquants de la sorcellerie amérindienne. Martin signale toutefois que dans les récits portant sur la sorcellerie parmi les Anglo-Terreneuviens, ce sont les femmes qui prédominent<sup>24</sup>.

Si l'on fait abstraction des groupes autochtones des provinces de l'Atlantique, les recherches sur le terrain indiquent qu'un plus grand nombre de femmes que d'hommes anglophones ont été associées à la sorcellerie, contrairement à ce qui était le cas chez les francophones. On peut se demander si la connotation anglaise du terme *witch* n'y est pas pour quelque chose. Alors qu'en français le terme sorcier/sorcière s'applique également aux deux sexes, on songe immédiatement aux femmes lorsqu'on aborde le thème de *witchcraft* et des *witches*. Par contre, Helen Creighton a écrit que le terme *witch* s'appliquait sans distinction autant aux hommes qu'aux femmes dans le folklore néo-écossais<sup>25</sup>. Elle a quand même recueilli beaucoup plus de

22. Denise Lamontagne, « Pour une approche transversale du savoir banal en Acadie : la taouelle, sainte Anne et la sorcière », *Rabaska*, vol. 3, 2005, p. 31-48.

23. *Ibid.*, p. 38.

24. Peggy Martin, *op. cit.*, p. 41.

25. Helen Creighton, *op. cit.*, p. 18.

récits portant sur les femmes, si l'on en juge d'après ses publications. Dans *Folklore of Lunenburg County, Nova Scotia* par exemple, le chapitre qui porte sur la sorcellerie et le surnaturel contient vingt et un récits à propos de sorcières et seulement cinq sur des sorciers masculins<sup>26</sup>. L'ouvrage le plus important de Creighton portant sur le surnaturel, *Bluenose Magic*, contient environ quatre-vingts récits de sorcellerie associés à des femmes et seulement vingt où des hommes sont mis en cause. Jenkins constate qu'une situation semblable existe dans le folklore irlandais et il explique ce phénomène par le fait que les sorts jetés provoquaient le plus souvent une carence de lait ou un mauvais fonctionnement d'une baratte à beurre. Les sorts étaient donc associés de près aux sphères d'activités traditionnelles des femmes<sup>27</sup>.

Dans un article sur le recours à la violence pour combattre les sorcières à Terre-Neuve, Rieti remarque que ce sont presque toujours des hommes qui se servent de magie pour causer du mal à des femmes considérées comme sorcières<sup>28</sup>. Selon elle, les sorciers, par contraste, ne semblent pas faire l'objet d'agressions physiques. Rieti a trouvé un seul cas où une femme blanche agresse une Micmaque réputée pour être sorcière. Dans ce cas particulier, le statut social inférieur de la femme micmaque la rendrait vulnérable aux actions des Blancs en général, peu importe leur sexe<sup>29</sup>.

La thèse de Barbara Rieti associant la sorcellerie et le fait de posséder un statut social inférieur est difficile à accepter. On n'a qu'à consulter son ouvrage sur la sorcellerie à Terre-Neuve où un chapitre entier est consacré aux récits impliquant les marchands jersiais qui occupaient jadis un rôle économique important dans plusieurs régions de l'île<sup>30</sup>. De même, le folklore acadien au Cap-Breton abonde en histoires à propos des marchands jersiais qui s'envolaient de façon magique pour les îles anglo-normandes<sup>31</sup>. On raconte aussi à l'île Madame qu'un capitaine de navire nommé Pierre Forest avait fait un pacte avec le diable lui permettant de bénéficier de vents favorables lors de ses voyages commerciaux entre le Cap-Breton et la Nouvelle-Angleterre<sup>32</sup>. Les marchands et capitaines de bateaux pouvaient donc pratiquer la sorcellerie au même titre que les mendiants et autres marginaux.

Rieti n'est pas seule à croire que le statut social fait partie des facteurs menant à la perception d'un individu comme étant sorcier. Dans *Witches and*

26. Helen Creighton, *Folklore of Lunenburg County, Nova Scotia*, Ottawa, Musée national du Canada, Bulletin n° 117, 1950, p. 46-57.

27. Richard P. Jenkins, *op. cit.*, p. 326.

28. Barbara Rieti, « Riddling the Witch :Violence against Women in Newfoundland Witch Tradition », dans Pauline Greenhill and Diane Tye (dir.), *Undisciplined Women – Tradition and Culture in Canada*, Montreal & Kingston, McGill-Queen's University Press, 1997, p. 28-38.

29. *Ibid.*, p. 80-83.

30. Barbara Rieti, *op. cit.*, p. 54-62.

31. Anselme Chiasson, *op. cit.*, p. 258-260.

32. CÉAAC, archives d'ethnologie et de folklore, collection Ronald Labelle, n° 1594 (1983).

*Neighbours*, Robin Briggs conclut que les personnes soupçonnées d'être des sorciers sont réduites à la mendicité et dépendent donc de la charité de leurs voisins. Ceux qui refusent de les aider se sentent coupables et projettent leurs sentiments sur les personnes nécessiteuses, ce qui mène à des soupçons de sortilèges dès que survient un malheur<sup>33</sup>. Le sorcier peut donc être un résident de la communauté, connu de tous. Il occupe par contre une situation d'infériorité à cause de sa pauvreté matérielle.

Les généralisations exprimées par les chercheurs à propos du statut social des sorciers et sorcières s'expliquent par le fait que la majorité des récits de sorcellerie présentent des indigents qui sollicitent de l'aide matérielle. Il est possible qu'à certains endroits les femmes fussent plus nombreuses à être réduites à la misère, d'où leur présence plus grande dans les légendes de sorcellerie. À l'inverse, nous avons cité des cas de sorciers masculins faisant partie de l'élite locale, mais aucun exemple d'une sorcière au statut social élevé n'a été relevé dans les provinces de l'Atlantique. Cela expliquerait peut-être pourquoi, du moins dans les régions anglophones, les sorcières sont plus vulnérables aux agressions que ne le sont les sorciers masculins en général.

Les résultats d'enquêtes d'Helen Creighton font écho à ceux de Barbara Rieti, en présentant les présumées sorcières comme étant vulnérables aux agressions des hommes. Dans *Bluenose Magic*, on trouve deux mentions d'un homme décrit comme étant un *witchmaster*. Selon un informateur, on l'appelait *Father of Witches* (père des sorcières) car il pouvait exercer un contrôle sur les sorcières qui abusaient de leur pouvoir<sup>34</sup>. Il existait donc en Nouvelle-Écosse une hiérarchie traditionnelle où un maître de sorcellerie pouvait exercer son autorité sur des femmes. Dans les cas où l'intervention du *witchmaster* provoquait la mort d'une sorcière, les informateurs de Creighton à Lunenburg citaient le passage biblique tiré de l'Exode, 22, 18 : « *Thou shalt not suffer a witch to live*<sup>35</sup> ». De même, certains informateurs terre-neuviens de Rieti se référaient à l'Ancien Testament afin de justifier les décès de sorcières victimes de pratiques de magie destinées à contrer leurs sortilèges<sup>36</sup>.

Il se peut que l'importance accordée à la Bible chez les groupes protestants des Maritimes et de Terre-Neuve explique l'image traditionnelle qu'on y trouve de la sorcière comme femme méchante. Dans les communautés acadiennes, les soupçons de sorcellerie n'étaient pas dirigés davantage vers les femmes que vers les hommes. Les catholiques n'ont pas traditionnellement

33. Robin Briggs, *op. cit.*, p. 240.

34. Helen Creighton, *Bluenose Magic*, *op.cit.*, p. 21, 34-35.

35. *Ibid.*, p. 25.

36. Barbara Rieti, « Riddling the Witch », *op. cit.*, p. 78.

basé leurs actions sur une interprétation littérale de la Bible. Dans la *Bible de Jérusalem*, la version française la plus répandue, le passage de l'Exode cité plus haut se lit ainsi : « Tu ne laisseras pas en vie la magicienne ». Pourtant, aucun des informateurs de Catherine Jolicœur n'a cité la Bible en commentant les faits de sorcellerie. Il est frappant de constater que dans l'ensemble de la collection Jolicœur, la sorcellerie n'apparaît pas comme un phénomène lié à la féminité, contrairement à ce qu'ont constaté des chercheurs anglophones. On trouve là une divergence entre la sorcellerie telle que perçue en Acadie et dans les communautés anglophones des provinces de l'Atlantique.

La croyance aux moyens magiques de contrer les sorts existe à Terre-Neuve, comme aux Maritimes, mais il est difficile de déterminer si ces actions sont menées plus souvent contre les femmes. Le concept du *witchmaster* ne semble pas exister dans le folklore terre-neuvien, mais on y trouve des croyances magiques d'origine européenne, comme celle de faire saigner un sorcier ou une sorcière pour l'empêcher d'exercer ses pouvoirs ou encore la pratique qui consiste à contrer un sort en perçant une image représentant la personne responsable<sup>37</sup>. Un cas assez inhabituel concerne un acte de bonté en réparation d'un tort commis. Ainsi, un marchand subit un accident après avoir refusé de transiger avec un Micmac. Plutôt que de chercher à se venger, il suit le conseil qui lui est donné, soit de préparer un grand repas et d'y inviter les Amérindiens du voisinage. Sa blessure est ensuite guérie<sup>38</sup>. On peut mettre cela en parallèle avec la croyance selon laquelle l'incendie qui ravagea la ville de Campbellton au Nouveau-Brunswick en 1910 épargna une seule maison, soit celle d'un marchand écossais qui avait agi avec bonté envers les Micmacs<sup>39</sup>.

Les recherches en milieu anglophone suggèrent que les hommes peuvent exercer une magie positive visant à contrer les effets des sortilèges, alors que les femmes ne pratiquent que la magie noire. Dans le folklore acadien, par contre, le portrait n'est pas aussi clair. Les archives d'ethnologie et de folklore du CÉAAC contiennent huit exemples de désensorcellement suite à des sorts jetés par des Amérindiens. Dans seulement quatre cas, un sort jeté par une femme est contré par les actions d'un homme. Il y a aussi deux cas où deux hommes s'affrontent, un autre où ce sont deux femmes et un dernier récit raconte comment une femme réussit à contrer un sort jeté par un homme. Dans cet exemple provenant du nord-est du Nouveau-Brunswick, un Amérindien se venge contre un meunier qui l'a contrarié, lui disant : « Tu ne

---

37. Memorial University of Newfoundland Folklore and Language Archive [désormais MUNFLA], Folklore Survey Cards, 6-6I, 122 ; MS68-10F/2-3.

38. MUNFLA, Folklore Survey Cards, 68-7J, 156.

39. Barbara Rieti, *op. cit.*, p. 49.

veux pas moudre mon blé, tu ne moudras pas celui des autres<sup>40</sup> ». Une femme blanche se présente au moulin et dit au meunier : « Je sais qu'il t'a donné un sort. Moi je la sais, la *trick* du Sauvage. Moi, je vais le faire revenir ». La femme se rend chez elle où elle confectionne une figure humaine en pâte, pour y insérer des aiguilles. L'Amérindien, qui subit alors des douleurs aiguës, soupçonne une action magique à son intention et se rend vite au moulin, où il dit au meunier : « Il y a quelque chose que tu ne comprends pas dans ton moulin. Je vais faire une ronde tout le tour ». Dès qu'il marche autour du moulin, le problème disparaît. On remarque ici que le sorcier est amérindien, alors que la femme qui s'y oppose est blanche. Elle posséderait donc un statut plus élevé que lui dans la société locale.

Dans un rare exemple tiré du folklore acadien, un sort jeté par une Amérindienne est contré de façon magique par un prêtre. Une fille qui s'était moqué de trois Amérindiennes perd l'usage de ses jambes et est guérie après que le curé a demandé à ses parents de faire chauffer des aiguilles sur le poêle<sup>41</sup>. Dans ce cas-ci, le prêtre recommande le recours à une pratique magique traditionnelle qui n'a aucun rapport avec la religion catholique. On avait l'habitude de recourir à l'intervention du curé pour secourir les personnes que l'on croyait possédées ou qui étaient sous l'influence du diable, mais on le consultait rarement dans des cas de sorcellerie amérindienne.

Un autre témoignage acadien, celui-ci provenant de l'Île-du-Prince-Édouard, démontre que l'intervention du prêtre ne suffisait pas nécessairement pour contrer un sortilège<sup>42</sup>. Vers le début du xx<sup>e</sup> siècle, un couple s'était servi de ses chiens pour chasser un groupe de Micmacs itinérants. En quittant les lieux, les Micmacs se sont retournés et l'un d'eux leur a dit : « Vous japperez, vous autres aussi ». Peu de temps après, la femme a donné naissance à une fille qui ne faisait que japper comme un chien. Une fois devenue grande, on l'a amenée voir un vieux prêtre que l'on considérait comme un saint. Ce dernier a apposé ses mains sur la tête de la fille en lisant des prières, après quoi il dit aux parents : « Je peux vous assurer qu'elle jappera jamais dans l'église ». Dans ce récit, le prêtre ne réussit pas à débarrasser complètement la fille du sort qui l'afflige, ce qui démontre à quel point les Acadiens accordaient foi à la sorcellerie amérindienne.

Un récit recueilli au Nouveau-Brunswick par Catherine Jolicœur présente un affrontement direct entre la sorcellerie amérindienne et la puissance divine<sup>43</sup>. On raconte qu'un Acadien avait été visité par un Amérindien qui lui a appris un mot micmac magique, lui disant : « Si tu dis ce mot-là, tu peux

40. CÉAAC, archives d'ethnologie et de folklore, collection Berthe Ferron, n° 82 (1980).

41. CÉAAC, archives d'ethnologie et de folklore, collection Catherine Jolicœur, n° 13 364 (1977).

42. CÉAAC, archives d'ethnologie et de folklore, collection Eileen Pendergast, n° 7 (1989).

43. CÉAAC, archives d'ethnologie et de folklore, collection Catherine Jolicœur, n° 8521 (1976).

faire mourir un *animau* ou n'importe quoi ». Plus tard, il a tenté l'expérience à trois reprises, provoquant la mort de trois poules simplement en les pointant du doigt tout en murmurant le mot magique. Il s'est donc rendu chez le curé qui lui a fait réciter des prières à genoux et qui a placé une Bible sur sa tête. Le prêtre lui dit ensuite : « Va-t-en ; tu t'en souviendras plus ». Quelques jours plus tard, l'homme se rendit compte qu'il avait complètement oublié le mot magique.

Les Micmacs itinérants étaient considérés comme des étrangers autant chez les Acadiens que chez les Anglo-protestants et faisaient l'objet de tabous. Malgré le fait qu'Acadiens et Micmacs pratiquaient la même foi, les prêtres catholiques s'efforçaient de maintenir une séparation entre les deux groupes. À Chezzetcook, Nouvelle-Écosse, par exemple, où une communauté micmaque existait tout près d'un village acadien, les prêtres qui desservait les deux groupes ne permettaient pas aux Acadiens d'assister aux noces des Amérindiens, ni à leurs autres fêtes. On évitait ainsi que les deux communautés se rapprochent.

L'image folklorique du Micmac contraste avec le portrait idéalisé qu'ont dépeint les écrivains de l'Amérindien en tant qu'allié des Acadiens. Dans son essai intitulé *Le Pays appelé Acadie*, Robert Pichette consacre un chapitre entier au « mythe du bon sauvage<sup>44</sup> ». Il explique que les Acadiens ont manifesté le plus profond mépris envers les Amérindiens pendant la plus grande partie de leur histoire, bien que ces derniers aient combattu à leurs côtés contre les Britanniques. L'image romantique d'une amitié durable entre les deux groupes aurait été créée par les auteurs acadiens du passé. Denis Bourque affirme qu'à partir du xvii<sup>e</sup> siècle jusqu'au milieu du xx<sup>e</sup>, les auteurs ont constamment exprimé leur admiration envers les Autochtones, croyant que ces derniers méritaient d'être reconnus non seulement comme des alliés et amis, mais aussi comme les sauveurs du peuple acadien pendant la période post-déportation<sup>45</sup>. Bourque signale toutefois que les auteurs préféraient quand même maintenir une distance entre les deux peuples, précisant que deux des plus importants écrivains de la fin xix<sup>e</sup> et du début du xx<sup>e</sup> siècle, Pascal Poirier et André-Thaddée Bourque, insistaient tous les deux sur le fait qu'aucun « sang indien » ne coulait dans les veines du peuple acadien. André-Thaddée Bourque a même été jusqu'à déclarer que « parmi les Acadiens des provinces maritimes, il s'en trouve très peu [...] s'il y en a du tout, qui aient dans leurs veines un sang autre que celui que leurs ancêtres leur apportèrent de la vieille France<sup>46</sup> ».

44. Robert Pichette, *Le Pays appelé Acadie*, Moncton, Éditions d'Acadie, 2006, p. 215-240.

45. Denis Bourque, « Images de l'Amérindien dans la littérature acadienne (1609-1956) », *Port Acadie*, nos 6-7, 2004-2005, p. 216-217.

46. *Ibid.*, p. 209.

Dans la société acadienne du passé, les mariages mixtes avec les Amérindiens étaient très mal vus. Le cas de Marie Comeau, surnommée « La Mariecomo », en fournit un bon exemple. Bien qu'elle ait vécu de 1838 à 1910, sa légende est demeurée vivante. Dans la préface de son roman basé sur ce personnage controversé, Régis Brun écrit que la Mariecomo avait causé un grand malaise au sein de la population acadienne du sud-est du Nouveau-Brunswick parce qu'elle avait épousé un Micmac pour ensuite aller vivre parmi les siens<sup>47</sup>. On la craignait en général, mais certains ressentait aussi une admiration pour elle. Les témoignages recueillis à son sujet racontent souvent qu'elle avait été séduite par un sorcier micmac et qu'elle est devenue elle-même sorcière, mais il y en a qui croyaient qu'elle s'était simplement mariée par amour : « Elle avait tombé en amour avec ce sauvage-là, puis elle l'avait marié. Bien, ils ont tout le temps dit – ses parents, là – qu'il l'avait ensorcelée<sup>48</sup> ».

Plusieurs récits oraux transmettent la croyance que les Acadiennes qui s'amourachaient d'un Micmac étaient nécessairement victimes de sortilèges. Une version raconte comment le frère et la sœur d'une fille qui était follement amoureuse d'un jeune Micmac en ont parlé à un autre Amérindien, qui leur a expliqué comment vérifier si elle était victime d'un sort. Il leur dit de regarder à l'intérieur des chaussures de leur sœur pour voir s'il n'y aurait pas une feuille d'arbre cachée dans une semelle et de retirer ensuite cette feuille, ce qu'ils firent le soir même. La fille aurait ensuite cessé d'être attirée par le Micmac<sup>49</sup>.

D'autres récits racontent comment un amant micmac offusqué se serait vengé en jetant un sort sur la fille qu'il courtisait. Dans un cas, une jeune Acadienne souffre de crises après avoir été ensorcelée par un Micmac que sa mère a banni de leur demeure. Après quelques jours, un vieillard se rend sur place et s'informe de l'apparence physique du responsable. Il dessine ensuite le visage du Micmac sur une feuille qu'il pique avec une fourchette. L'amant rejeté se présente ensuite avec des plaies au visage et crie « Arrêtez ! », après quoi il enlève le sortilège<sup>50</sup>. De tels récits auraient sans doute servi d'avertissements aux jeunes filles qui auraient pu être attirées par des Micmacs.

Un des plus anciens récits traitant de sorcellerie amérindienne en Acadie concerne justement les relations amoureuses interraciales. Ce récit est centré sur Joseph Gueguen (1741-1825), une figure importante dans la période post-déportation au sud-est du Nouveau-Brunswick, où ses nombreux descendants

47. Régis Brun, *La Mariecomo*, Moncton, Éd. Perce-Neige, 2006 (nouvelle édition revue et corrigée), p. 3-4.

48. CÉAAC, archives d'ethnologie et de folklore, collection Lauraine Léger, n° 463 (1969) et n° 1240 (1977) ; collection Catherine Jolicœur, n° 10 034 (1976).

49. CÉAAC, archives d'ethnologie et de folklore, collection Catherine Jolicœur, n° 6 260 (1976).

50. CÉAAC, archives d'ethnologie et de folklore, collection Catherine Jolicœur, n° 7 863 (1976).

portent le nom de famille « Goguen ». En 1771, Gueguen, un veuf père de quatre jeunes enfants, épousa une veuve nommée Marie Quessy. Le couple se sépara sept ans plus tard, après avoir longtemps été en conflit. Selon la tradition orale, Marie Quessy avait été ensorcelée par une femme micmaque qu'elle avait chassée abruptement puisqu'elle ne supportait plus d'être approchée par des mendiants amérindiens, tant à la maison que dans le commerce qu'elle gérait avec son mari<sup>51</sup>. La tradition raconte qu'elle avait été victime d'un sort caractérisé par une jalousie extrême ressentie à l'égard de son mari, qu'elle accusait d'infidélité avec des femmes micmaques.

Cette histoire a fait partie de la mémoire collective des Acadiens du Nouveau-Brunswick pendant plus de cent ans, jusqu'à ce que Placide Gaudet la soumette à l'écrit à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle<sup>52</sup>. Pour comprendre le fait, il faut savoir que la séparation du couple Gueguen/Quessy avait provoqué un véritable scandale à l'époque, d'autant plus que Joseph Gueguen avait plus d'une fois tenté d'obtenir le divorce. Mais pour comprendre comment est née la légende de l'ensorcellement de Marie Quessy, il est utile d'examiner la situation dans laquelle vivait ce couple. Joseph Gueguen avait étudié au Séminaire de Québec pendant sa jeunesse, pour ensuite remplir la fonction de secrétaire personnel d'un missionnaire qui œuvrait parmi les Micmacs de la région de la Miramichi. Gueguen parlait couramment le micmac et a même produit des écrits dans cette langue<sup>53</sup>. Les Amérindiens de passage à Cocagne auraient pu facilement choisir de s'arrêter chez lui, sûrs d'y rencontrer un ami. Marie Quessy, par contre, n'était certainement pas en de si bons termes avec les Micmacs, ce qui aurait causé un conflit avec son mari. Étant donné les préjugés que les Acadiens ressentaient envers les Micmacs en général, les accusations d'infidélité que lançait Marie envers son mari ont dû causer un malaise dans la population, vu le statut de Joseph Gueguen en tant que principal membre de l'élite locale. Dans un tel cas, il serait naturel que l'on cherche une explication surnaturelle à une situation angoissante.

Dans le folklore terre-neuvien, comme dans celui de l'Acadie, les légendes de sorcellerie centrées sur des Amérindiennes racontent le plus souvent l'histoire d'une Micmaque qui jette un sort sur les Blancs qui n'acceptent pas d'acheter ses produits ou qui lui refusent de la nourriture. Il existe, par contre, une légende particulière qui se rapporte à la migration annuelle des Micmacs entre le Cap-Breton et le sud de Terre-Neuve. La version la plus répandue décrit comment des paniers appartenant à une femme micmaque avaient été endommagés pendant la traversée du *William Carson* entre la Nouvelle-Écosse et Terre-Neuve vers le début des années 1960. Malgré les

51. Régis Brun, *Pionnier de la nouvelle Acadie*, Moncton, Éditions d'Acadie, 1984, p. 52-53.

52. CÉAAC, archives privées, fonds Placide-Gaudet, 1.100.7, « À propos de Joseph Gueguen ».

53. Régis Brun, *Pionnier de la nouvelle Acadie*, op. cit., p. 66-67.

réclamations de la femme, la compagnie Canadien National aurait refusé de la compenser pour ses pertes. Elle aurait donc informé les responsables des services de traversier qu'ils allaient subir des pertes avant la fin de l'année et, peu de temps après, plusieurs navires appartenant au Canadien National se seraient échoués sur les côtes<sup>54</sup>. Quant au *William Carson* lui-même, ce grand traversier a coulé mystérieusement au large de Terre-Neuve en 1977<sup>55</sup>.

Les récits de sorcellerie mettant en cause des hommes micmacs à Terre-Neuve varient considérablement, mais ils racontent le plus souvent des affrontements entre des chasseurs et des marchands blancs. Les chasseurs micmacs jettent des sorts contre les marchands qui refusent d'acheter leurs peaux, ou encore qui leur offrent des prix inacceptables. Dans un exemple provenant du village de Gaultois, un marchand offre des bas prix à deux chasseurs, leur expliquant que leurs peaux valent peu cher à cause de leur couleur de qualité inférieure. Les Micmacs lui jettent donc un sort le rendant daltonien<sup>56</sup>. Rieti a identifié plusieurs versions de ce récit sur la côte sud de Terre-Neuve<sup>57</sup>. La situation vulnérable dans laquelle se trouvaient les chasseurs micmacs auprès des marchands est semblable à celle des pêcheurs et chasseurs terre-neuviens en général, ce qui pourrait expliquer pourquoi la légende est si répandue dans le folklore régional : les Blancs qui ont eux aussi été victimes d'injustices de la part des marchands aimaient sans doute écouter des récits racontant comment on s'était déjà vengé d'eux.

D'après les collections déposées dans les archives de folklore de l'Université Memorial, il est apparent que les habitants des communautés rurales terre-neuviennes se trouvaient en général dans une situation socio-économique semblable à celle des Micmacs et qu'il pouvait y exister une rivalité entre Blancs et Amérindiens dans le domaine du travail. On trouve, par exemple, des récits où un Micmac qui travaillait aux côtés des Blancs sur un bateau de pêche hauturier jette un sort contre le capitaine et son équipage suite à sa mise à pied<sup>58</sup>. Il existe au moins un récit à Terre-Neuve à propos d'un homme qui est victime d'un mauvais sort après avoir refusé le gîte à un couple micmac, mais la situation inverse se présente aussi, où un chasseur blanc est logé et nourri par une Amérindienne qui lui jette un sort après qu'il ait quitté son logis sans avoir partagé avec elle les perdrix qu'il rapportait chez lui<sup>59</sup>. Dans ce dernier cas, c'est le Blanc qui est l'objet de la générosité des Micmacs, autre indication que le statut social n'a pas nécessairement un rapport avec la perception qu'un individu est peut-être un sorcier.

54. MUNFLA, Folklore Survey Cards, 68-17K/84.

55. Barbara Rieti, *op. cit.*, p. 54.

56. MUNFLA, Folklore Survey Cards, 68-3K, 156 ; 69-6I, 117.

57. Barbara Rieti, *op. cit.*, p. 47.

58. MUNFLA, Folklore Survey Cards, 68-7J, 158.

59. MUNFLA, MB68-13D/8-11 ; MS68-10F.

À Terre-Neuve, comme en Acadie, il semble que la méfiance qui existait envers les étrangers était le principal catalyseur des récits de sorcellerie. Rieti remarque qu'au Labrador, on ne trouve pas de récits de sorcellerie portant sur les Autochtones, qu'il s'agisse des Innus ou des Inuits. Elle suggère que ces groupes ne connaissaient peut-être pas les mêmes tensions dans leurs relations avec les Blancs, étant donné la nature moins fréquente de leurs contacts avec ces derniers<sup>60</sup>. Au Labrador, les Blancs se seraient donc sentis moins menacés par la proximité des Autochtones.

Les sources archivistiques nous indiquent que l'on raconte un plus grand nombre de récits d'affrontements entre Blancs et Micmacs en Acadie qu'à Terre-Neuve, ce qui ne surprend pas, compte tenu du fait que les Autochtones étaient beaucoup plus nombreux dans les Maritimes. Bien que les Acadiens aient souvent vécu près des Micmacs, on avait recours à diverses stratégies pour empêcher tout rapprochement avec ces derniers au point de vue social et culturel. Dès la petite enfance, on enseignait aux jeunes Acadiens que les « Sauvages » étaient dangereux. Les parents répétaient à leurs enfants que ces derniers viendraient les chercher s'ils ne se comportaient pas bien<sup>61</sup>. Lors des accouchements, on envoyait les enfants chez les voisins en disant que les « Sauvages » venaient apporter un bébé. Quand les enfants voyaient leur mère alitée à leur retour, on expliquait que les « Sauvages » lui avaient cassé une jambe à leur départ<sup>62</sup>. Il arrivait toutefois que l'on franchisse la barrière érigée par les préjugés pour créer des liens amicaux avec les Amérindiens. Une femme de Moncton raconte, par exemple, qu'un jour une Micmaque s'arrêta chez elle pour lui demander du thé. Elle lui remit immédiatement un sac contenant toute sa provision de thé afin de l'éloigner, tellement elle avait peur que l'Amérindienne lui enlève ses enfants. Plusieurs années après l'incident, cette même Acadienne s'est liée d'amitié avec une Micmaque qui se rendait chaque samedi au marché à Moncton : « C'était pareil comme si ça aurait été ma sœur. Je l'aimais autant<sup>63</sup> ».

L'exemple qui suit démontre comment les Acadiens pouvaient être hantés par des sentiments combinant la peur, la crainte et la culpabilité envers les Autochtones. Dans ma thèse de doctorat<sup>64</sup>, j'explique comment Allain (ou Allan) Kelly, un Acadien du Nouveau-Brunswick d'origine en partie irlandaise et écossaise, a souffert pendant plus de vingt ans des suites d'une grave infection qui affecta son pied gauche, pour enfin subir l'amputation

---

60. Barbara Rieti, *op. cit.*, p. 54.

61. CÉAAC, archives d'ethnologie et de folklore, collection Catherine Jolicœur, n° 12 596 (1977).

62. CÉAAC, archives d'ethnologie et de folklore, collection Gratien Bossé, n° 97 (1978).

63. CÉAAC, archives d'ethnologie et de folklore, collection Lauraine Léger, n° 893 (1977).

64. Ronald Labelle, « J'avais le pouvoir d'en haut : la représentation de l'identité dans le témoignage autobiographique d'Allain Kelly », Thèse (Ph.D.), Université Laval, 2001, p. 83-84.

partielle du pied à l'hôpital de Campbellton. L'infection était apparue pendant son enfance, peu de temps après qu'il eut donné un coup de pied au chapeau de paille d'une jeune Micmaque qui marchait le long de la côte avec sa mère, un coup de vent ayant emporté le chapeau. Kelly a toujours craint que l'infection fût le résultat d'un sort jeté par la mère de la jeune fille. Vingt ans plus tard, lorsqu'il s'est réveillé après l'amputation, la même femme est apparue à l'entrée de sa chambre d'hôpital, répétant : « *They cut the foot ! They cut the foot !* » (Ils lui ont coupé le pied). Elle disparut ensuite.

Nous avons vu que de grandes barrières ont toujours été érigées entre les Micmacs et les Blancs dans les provinces de l'Atlantique, qu'il s'agisse d'Acadiens, d'anglophones des Maritimes ou de Terre-Neuve. Grâce à des actes d'entraide et de fraternité, on réussissait quand même dans de rares cas à dépasser les suspicions qui étaient profondément ancrées dans la culture des Blancs. Un incident qui s'est déroulé dans le nord-est du Nouveau-Brunswick pendant les années 1940 nous en fournit un exemple, alors que deux familles autochtones demandèrent à une Acadienne s'ils pouvaient camper sur sa terre familiale, le temps de couper du frêne dans une forêt voisine. Lorsqu'elle accepta, les Micmacs lui dirent que plusieurs voisins leur avaient refusé permission de s'arrêter chez eux. En quittant les lieux, ils ont offert à leur famille hôte en guise de remerciement un panier de couture en frêne, un manche de hache et un jouet en bois<sup>65</sup>.

En 2004, lors du Congrès mondial acadien qui marquait le 400<sup>e</sup> anniversaire de la fondation de l'Acadie, la Société nationale de l'Acadie a remis de façon symbolique la Médaille Léger-Comeau au peuple micmac en remerciement pour l'aide offerte aux Acadiens tout au long de leur histoire. Pour qu'un tel geste ait un véritable sens, il faudrait que les Acadiens reconnaissent l'attitude raciste qui a marqué leurs contacts avec les Micmacs au cours de l'histoire. Un tel geste n'est pas pour demain, bien que la perception des Autochtones s'améliore peu à peu en Acadie. Il faudra aussi beaucoup de temps avant que les préjugés envers les Autochtones disparaissent chez les anglophones des Maritimes et chez les Terre-Neuviens. Après avoir considéré les Micmacs comme des étrangers potentiellement dangereux pendant des siècles entiers, les Blancs devront mettre beaucoup d'efforts à bâtir une nouvelle vision de leurs voisins.

Enfin, en mettant en parallèle le folklore des Acadiens et celle des Anglo-Terre-neuviens, j'ai tenté ici de dépasser les généralisations que l'on fait trop souvent à propos de la sorcellerie. Nous avons vu que les accusations de sorcellerie étaient loin d'être limitées aux femmes. On ne peut donc pas simplement considérer la croyance à la sorcellerie comme étant le reflet d'une

---

65. CÉAAC, archives d'ethnologie et de folklore, collection Catherine Jolicœur, n° 12 416 (1977).

peur à l'égard des mystérieux pouvoirs féminins. Par ailleurs, la peur omniprésente des « autres » ou des étrangers en général peut très bien expliquer le grand nombre de récits de sorcellerie existant partout dans les provinces de l'Atlantique. Anglophones, francophones, catholiques et protestants : tous partageaient les mêmes préjugés raciaux et la même mentalité mêlant foi chrétienne et superstition. Dans ce contexte, les Micmacs, à cause de leur culture et de leur mode de vie différents de ceux des Blancs, étaient parfaitement placés pour être perçus comme des sorciers.