

## Depuis d'autres rivages

Georges Provost

Volume 10, 2012

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/1013687ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/1013687ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Société québécoise d'ethnologie

ISSN

1703-7433 (imprimé)

1916-7350 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer cet article

Provost, G. (2012). Depuis d'autres rivages. *Rabaska*, 10, 178–182.  
<https://doi.org/10.7202/1013687ar>

## Depuis d'autres rivages

GEORGES PROVOST

Université de Rennes 2

Centre de recherches historiques de l'Ouest (CERHIO)

Le rivage depuis lequel j'ai pris connaissance du dossier acadien réuni par Denise Lamontagne est doublement autre. Il s'agit tout d'abord de la Bretagne, si spontanément associée au Canada français lorsqu'il est question du culte de sainte Anne. Il est aussi celui d'une histoire inscrite dans des temporalités plus resserrées et attachée aux méthodes classiques de critique documentaire, à partir de sources écrites ou orales. De l'ethnologie à l'histoire, les passerelles établies depuis près d'un demi-siècle ont permis des convergences mais elles n'ont pas aboli les différences : l'ouvrage de Denise Lamontagne traite certes d'histoire mais sa méthodologie et, plus encore, ses grilles d'analyse appartiennent à d'autres disciplines, du folklore à l'histoire comparée des religions en passant par la psychanalyse. Le principe selon lequel « l'étude d'un culte religieux ne consiste pas tant à renforcer l'ordre rationnel qu'à en dresser la carte de l'imaginaire » (p. 132) m'a semblé bien résumer la démarche mise en œuvre au fil de la recherche.

La thèse de l'ouvrage peut se résumer ainsi : la faveur dont jouit sainte Anne en Acadie tient à sa position de marginalité et plus précisément, de « résistante à l'orthodoxie dans l'histoire de l'Église catholique » (p. 140). Elle ferait échec à la « rationalisation des saints autour de l'unique figure de Marie » (p. 199) et particulièrement de la figure de l'Assomption promue patronne de l'Acadie à partir de la fin du XIX<sup>e</sup> siècle comme le rappelle à sa façon la couverture de l'ouvrage. Marginale, sainte Anne paraît l'être de toutes les manières : parce que les Écritures canoniques du christianisme n'en disent mot et que, par conséquent, son culte se situe en marge du discours théologique, même celui sur l'Immaculée Conception ; parce que sainte Anne n'a pu s'imposer comme figure symbolique de l'Acadie catholique au temps de la domination britannique et protestante, et que cet échec semble lié à sa connivence avec d'autres marginaux, les « sauvages » amérindiens. Et pourtant, sainte Anne est, bien plus que la Vierge de l'Assomption, vénérée par les Acadiens dans ses sanctuaires de Sainte-Anne du Bocage et, au Québec, de Sainte-Anne de Beaupré. La clé du mystère tient, selon l'auteur, à l'imaginaire dont la sainte est porteuse auprès des « couches profondes de la population », un imaginaire qui se démarque quasi systématiquement d'une orthodoxie chrétienne définie par les clercs, celle-ci étant toujours plus centrée sur Dieu, le Christ et sa mère. Sainte Anne offre ainsi l'exemple d'un culte apocryphe dépourvu de source biblique ou même théologique ; une figure

féminine de fécondité, maternelle mais aussi charnelle, au rebours du mépris du corps et des sens lié à l'exaltation de la virginité par des clercs masculins (en contradiction avec la logique de l'incarnation comme avec le discours très « horizontal » de l'homme Jésus – lui-même marginal en son temps) ; une figure de grand-mère qui résonne particulièrement dans une société matriarcale (comme celle des Micmacs) mais n'est pas sans jurer quelque peu avec la dimension masculine du monothéisme chrétien ; une figure de thaumaturge et donc de magicienne, contradictoire avec la tendance historique du christianisme à passer « de la magie à l'éthique » : la multiplicité et la polyvalence des miracles de sainte Anne en Acadie signifieraient ainsi l'échec du clergé à la réduire à un modèle de maternité soumise. Sainte Anne acadienne serait donc une sorte de déesse-mère, prolongeant un habitus païen : invitation à reconsidérer un catholicisme du Nouveau Monde parfois réduit aux canons policés de la piété tridentine.

Reconnaissons sans fard que l'historien est mal à l'aise avec un tel procès en marginalité, moins sans doute parce que celui-ci amalgame des arguments de signification quelque peu incertaine à ses yeux que parce que la démonstration semble reposer sur une vision historique univoque du christianisme : un système religieux toujours plus tendu vers davantage de rigueur scripturaire, doctrinale, morale, et même politique... Dans cette optique, la permanence d'éléments déviants ne peut être lue que comme marginalité, résistance, avec d'éventuels phénomènes de contamination ou de récupération intéressée mais qui n'atténuent en rien l'opposition foncière entre deux conceptions posées comme contradictoires, celle des clercs et celle du peuple, celle des archives écrites et celles des ethnotextes. Si les historiens ont pu parfois, aux temps héroïques de la « religion populaire » (dans les années 1970-1980) s'inscrire dans une telle perspective, la grande majorité d'entre eux incline aujourd'hui à lire l'histoire – en particulier du catholicisme – avec d'infinies nuances, en termes d'aller-retour entre plusieurs tendances simultanément à l'œuvre. La théologie catholique peut-elle être ramenée à une stricte *recta ratio* spéculative, même après le concile de Trente ? Elle est aussi fondée sur une Tradition vue comme la Révélation continuée. Elle peut tirer parti, parfois, de l'observation positive des faits au fil de l'histoire de l'Église latine (ou grecque, dans le cas présent si décisive) : c'est bien pourquoi les traditions de sainte Anne ont pu être très brièvement mises en question au lendemain du concile de Trente, alors que la fête était supprimée du bréviaire romain (1568-1584), mais ont été finalement conservées – comme d'autres traditions apocryphes – dans un registre dévotionnel qui est certes de légitimité seconde mais peut difficilement être taxé de « marginal » aux yeux de l'historien.

La lecture de l'ouvrage et les débats qu'il appelle prennent un relief particulier depuis la Bretagne tant la démonstration y paraît susciter de paral-

lélismes, au-delà même de la filiation supposée (à Sainte-Anne de Beaupré) ou attestée (à l'exemple du P. Le Garrec, curé de Caraquet et promoteur de Sainte-Anne du Bocage) entre la dévotion bretonne et celle de l'Amérique francophone. Car cet autre foyer du culte à sainte Anne, riche en miracles depuis le XVII<sup>e</sup> siècle, s'avère être une autre province périphérique de forte identité, construite sur une culture autochtone (la langue bretonne parlée dans la moitié ouest de la péninsule) et dans un rapport souvent conflictuel avec un pouvoir extérieur, celui de l'État français : une même construction identitaire s'y déploie, en particulier à partir du XIX<sup>e</sup> siècle, œuvre de milieux qui pourraient ressembler aux « élites clérico-nationalistes » acadiennes et ne sont pas moins traversées de débats politiques ou symboliques. Voici une autre terre à la fois profondément modelée par un catholicisme normalisateur et en même temps réputée conservatoire de croyances et de pratiques venues du paganisme, des menhirs christianisés aux fontaines en passant par les statues trouvées en terre (celle mise au jour par Nicolazic à Auray en 1625 ?). Voici enfin une société souvent qualifiée de « matriarcale », même si le mot relève davantage de l'idée reçue que du concept scientifique, malgré les travaux d'ethnopsychiatrie de Philippe Carrer : il est banal d'y entendre dire que la faveur pour sainte Anne transpose dans le champ religieux la place tenue par les femmes, et notamment les grand-mères, dans la société bretonne.

Ce n'est donc pas sans raison que l'auteur consacre une dizaine de pages (p. 312-322) au dossier breton, au titre de la « discussion des résultats » et de leur extension possible au-delà du « laboratoire » acadien. Denise Lamontagne le sent bien : « En Bretagne, tout porte à croire que le processus de rationalisation des saints s'est effectué non pas autour de l'unique figure de Marie mais bien autour de celle de sa mère » (p. 313). De fait, il semble bien difficile de retrouver en Bretagne un tel jeu d'oppositions entre le culte de sainte Anne et de la Vierge – le premier défendu par les « marges », le second par les « doctes chrétiens ». D'abord parce que la fragilité scripturaire des traditions relatives à sainte Anne ne semble guère avoir posé problème ici : aucun écho ancien des controverses allemandes dont témoigne, à la veille de la Réforme, l'image de Hans Baldung où sainte Anne passe pour une sorcière nouant l'aiguillette de son petit-fils. Guère d'appétit, au XX<sup>e</sup> siècle, pour les mises au point érudites sur les fondements du culte de sainte Anne : que les deux sommes à ce sujet aient été réalisées au Québec (P.-V. Charland) et en Allemagne (B. Kleinschmidt), là où la critique protestante était un horizon tangible, n'est peut-être pas un hasard. Comment sainte Anne pourrait-elle passer pour « marginale » en Bretagne quand elle est invoquée comme protectrice de la province et de ses habitants, dès le XVII<sup>e</sup> siècle même si l'officialisation romaine est de 1914 ? Son culte, également répandu chez les bretonnants et les francophones, ne saurait être assimilé à

une population particulière. Il se matérialise dans des centaines de statues, de chapelles, de toponymes... à commencer par Sainte-Anne d'Auray, le pèlerinage breton à la fois le plus populaire et le plus « officiel » par son encadrement clérical comme par sa dimension politique, à la charnière de l'identité française (depuis le vœu d'Anne d'Autriche jusqu'au monument aux morts bretons de la Grande Guerre) et de l'identité bretonne. Réserve faite de leur attachement parallèle à saint Yves (également promu patron de la Bretagne), les « élites clérico-nationalistes » s'identifient sans état d'âme au sanctuaire de Nicolazic. Et si certains chantres de la Bretagne le boudent parfois, ce n'est pas en raison d'un défaut d'orthodoxie... mais au contraire d'un excès, à l'exemple de l'écrivain Anatole Le Braz qui préférait en 1894 le « pardon de la mer » de Sainte-Anne la Palud, authentique panégyrie celtique par opposition au « cosmopolitisme religieux » d'Auray – comprenons les fastes trop banalement « romains ».

N'imaginons pourtant pas que la Vierge ait pu pâtir d'une telle unanimité officielle autour de sa mère. La multiplicité des patronages mariaux, l'attrait séculaire de tant de pèlerinages à la Vierge fédérant tout un « pays » et réunissant les « miraculés » dans la procession du pardon, telle ou telle statue de Vierge allaitante demeurée en l'état ou telle fontaine fréquentée par les nourrices... révèlent ici un culte très incarné, depuis le cœur du Moyen Âge jusqu'au xx<sup>e</sup> siècle. Comment, dans ces conditions, retrouver ici l'argumentaire acadien de l'Assomption, celui d'une construction théologico-politique étrangère à la masse croyante, capable de motiver un « pique-nique » patriotique mais pas un authentique pèlerinage ? Fondée sur les témoignages écrits (en particulier les procès-verbaux de miracles) mais aussi sur la culture orale (l'iconographie, même pré-tridentine ; les complaintes chantées), l'enquête bretonne ne paraît pas opposer sainte Anne et la Vierge. Sans forcément rejoindre le discours officiel sur la complémentarité de la mère et de la fille – de règle à Auray comme à Beupré – elle souligne leur ressemblance, leur polyvalence, jusqu'à parler de « doublon ».

Reste la question du lien avec le paganisme. Sainte-Anne fut-elle ici « lieu du passage du paganisme au christianisme », comme permettent de l'avancer les écrits des missionnaires sur les Amérindiens d'Acadie, à commencer par le récollet Chrétien Le Clercq dès le xvii<sup>e</sup> siècle ? On le dit souvent en Bretagne, depuis près de deux siècles. Sainte Anne serait la continuation d'Anna, mère des dieux d'Irlande, dont le culte se serait prolongé dans une terre d'identité celtique redoublée par les migrations venues d'outre-Manche à la fin de l'Antiquité et au début du Moyen Âge. On le lit couramment dans les livres, jusque sous des plumes sérieuses mais travaillant de seconde main (tel Louis Réau). On l'entend plus encore, jusque dans les églises. L'historien doit le dire avec fermeté : il s'agit de conjectures avancées à partir de la fin

du XVIII<sup>e</sup> siècle par des savants recherchant les origines de l'Europe dans les antiquités celtiques par opposition au passé gréco-romain ou au merveilleux chrétien : en Bretagne en particulier, il est courant de lire sous leur plume que telle statue de pèlerinage (Vierge ou sainte Anne) est une divinité païenne (Isis, Cybèle, *Virgo paritura* des druides, Anna...) assimilée à une sainte par l'ignorance des populations et l'astucieuse complicité du clergé. L'idée s'enracine au XX<sup>e</sup> siècle, en particulier à la suite du livre d'Émile Saillens – *Nos Vierges noires. Leurs origines* (Paris, 1945) – dont l'argumentaire fut immédiatement transposé aux saintes Anne bretonnes par Charles Chassé (« Le Culte breton de sainte Anne et la vénération des Vierges noires », *Annales de Bretagne*, t. 52, 1945, p. 60-67)... avant de connaître une belle carrière dans la littérature et les sites Internet traitant de culture celtique. La révélation, par l'archéologie, d'une villa gallo-romaine sur le site de Sainte-Anne d'Auray a pu sembler l'accréditer, sans fournir cependant d'indice positif : les textes du XVII<sup>e</sup> siècle indiquent certes que la statue a été retaillée mais n'autorisent en aucune manière à penser qu'il s'agissait d'une femme nue comme l'affirme Jean Markale (p. 315). Quand un libertin de passage à Sainte-Anne d'Auray en 1636 (Dubuisson-Aubenay) mène son enquête, il écrit que « tous ceux qui ont vu ceste image, ausquels j'ay parlé, disent qu'elle estoit fort mutilée et gastée, et toutefois reconnoissable. Mais autres maintiennent que c'estoit un morceau de bois du débris de quelque charroi et instrument de labourage ou pièce de logis »... Dubuisson-Aubenay, qui croit à une supercherie, n'évoque pas une divinité païenne. Pour leur part, les historiens de l'université ignorent très généralement la déesse irlandaise... et comment pourraient-ils agir autrement sachant l'absence, à ce jour totale, de preuve documentaire de son culte en Bretagne et plus encore de son lien avec sainte Anne ? Ici, les missionnaires du XVII<sup>e</sup> siècle ne nous ont laissé aucun témoignage allant dans ce sens. Une critique historique objective doit aussi rappeler le caractère ténu des relations britto-irlandaises, par rapport au Cornwall et au pays de Galles, et plus encore l'impossibilité rationnelle de postuler une filiation entre d'aussi lointaines origines et l'épanouissement breton très tardif – comme ailleurs, à partir de la fin du Moyen Âge – du culte de sainte Anne.

L'ethnologue pourra sans doute trouver matière à réflexion dans la récurrence et la large diffusion populaire d'une hypothèse aussi fragile et, par surcroît, d'origine parfaitement savante. Ici ou là, des sculptures contemporaines donnant à sainte Anne les formes généreuses d'une déesse-mère – non sans créer parfois un début de polémique, à l'exemple du groupe de Sainte-Anne du Portzic réalisé par Patrick Ar Goarnig – se prêteraient sans doute à l'enquête. Que s'y exprime un imaginaire et que celui-ci soit digne d'intérêt pour le présent, pourquoi pas ? Mais il ne saurait parler pour l'histoire.