Document generated on 08/09/2025 4:17 a.m.

Port Acadie
Revue interdisciplinaire en études acadiennes
An Interdisciplinary Review in Acadian Studies

La résistance des marges : le cas de la religion populaire

Pietro Boglioni

Number 13-14-15, Spring–Fall 2008, Spring 2009

La résistance des marges : exploration, transfert et revitalisation des traditions populaires des francophonies d'Europe et d'Amérique

URI: https://id.erudit.org/iderudit/038433ar
DOI: https://doi.org/10.7202/038433ar

See table of contents

Publisher(s)

Université Sainte-Anne

ISSN

1498-7651 (print)
1916-7334 (digital)

Explore this journal

Cite this article

Boglioni, P. (2008). La résistance des marges : le cas de la religion populaire. *Port Acadie*, (13-14-15), 265–283. https://doi.org/10.7202/038433ar

Article abstract

Ma communication se propose de vérifier si, et jusqu'à quel point, dans le domaine particulier de la religion populaire canadienne-française, on peut appliquer les mêmes hypothèses aux rapports entre le centre et les marges que l'on applique dans les autres domaines de la culture populaire. En ce qui concerne la religion, en effet, la dynamique autogène de l'évolution culturelle est entravée par l'intervention massive d'une autorité ecclésiastique qui modifie, favorise ou censure à son gré, avec un poids auquel il est difficile de résister. On pourrait même se demander si, dans le domaine de la religion populaire, le schéma ne serait pas renversé par rapport aux autres domaines de la culture : cette religion se maintient fortement en France, et elle s'effiloche jusqu'à disparaître, ou presque, au Québec et en Acadie. Plusieurs variables, par ailleurs, viennent modifier un tel tableau. Il faut d'abord distinguer entre religion populaire en tant que « christianisme popularisé » et religion populaire en tant que forme originale de symbiose entre christianisme et cultures ethniques. Il faut aussi différencier l'action du clergé non seulement selon les temps et les lieux, mais selon les diverses thématiques : depuis toujours, en effet, la pastorale chrétienne distingue entre ce qui est prescrit et ce qui est suggéré, ce qui est déconseillé et ce qui est défendu. Il se peut aussi que la religion populaire se soit maintenue dans une existence souterraine, avec une vitalité que nos sources ne nous permettent pas d'apprécier pleinement.

Tous droits réservés © Université Sainte-Anne, 2009

This document is protected by copyright law. Use of the services of Érudit (including reproduction) is subject to its terms and conditions, which can be viewed online.

https://apropos.erudit.org/en/users/policy-on-use/

This article is disseminated and preserved by Érudit.

Érudit is a non-profit inter-university consortium of the Université de Montréal, Université Laval, and the Université du Québec à Montréal. Its mission is to promote and disseminate research.

https://www.erudit.org/en/

La résistance des marges : le cas de la religion populaire

Pietro Boglioni
Université de Montréal

Résumé
Ma communication se propose de vérifier si, et jusqu'à quel point, dans le domaine particulier de la religion populaire canadienne-française, on peut appliquer les mêmes hypothèses aux rapports entre le centre et les marges que l'on applique dans les autres domaines de la culture populaire. En ce qui concerne la religion, en effet, la dynamique autogène de l'évolution culturelle est entravée par l'intervention massive d'une autorité ecclésiastique qui modifie, favorise ou censure à son gré, avec un poids auquel il est difficile de résister. On pourrait même se demander si, dans le domaine de la religion populaire, le schéma ne serait pas renversé par rapport aux autres domaines de la culture : cette religion se maintient fortement en France, et elle s'effiloche jusqu'à disparaître, ou presque, au Québec et en Acadie. Plusieurs variables, par ailleurs, viennent modifier un tel tableau. Il faut d'abord distinguer entre religion populaire en tant que « christianisme popularisé » et religion populaire en tant que forme originale de symbiose entre christianisme et cultures ethniques. Il faut aussi différencier l'action du clergé non seulement selon les temps et les lieux, mais selon les diverses thématiques : depuis toujours, en effet, la pastorale chrétienne distingue entre ce qui est prescrit et ce qui est suggéré, ce qui est déconseillé et ce qui est défendu. Il se peut aussi que la religion populaire se soit maintenue dans une existence souterraine, avec une vitalité que nos sources ne nous permettent pas d'apprécier pleinement.

I – La religion populaire, une notion controversée

Qu'est-ce au juste que la religion populaire? La thèse de doctorat de Micheline Laliberté a bien montré l'âpreté des discussions autour de cette notion, en France et ailleurs, depuis les années 1970[1]. Le dossier qu'elle a analysé met en évidence deux conceptions fort divergentes de la religion populaire.

Selon une première conception, la religion populaire de l'Occident chrétien n'est pas une réalité foncièrement différente de la religion officielle. On pourrait la définir comme une adaptation populaire du christianisme officiel, ou encore comme un christianisme officiel popularisé. Ainsi, le théologien Giuseppe De Rosa affirmait : *« La religion populaire est l'ensemble des variations et des adaptations que la religion officielle subit chez les fidèles moyens, selon les différents contextes historiques et sociaux »;* ou encore : *« la religion populaire chrétienne est la forme dans laquelle le peuple chrétien — à savoir la masse des chrétiens communs,*

1. Micheline Laliberté, « La religion populaire en France à la fin du Moyen-Âge : fécondité et limites d'une catégorie historiographique », thèse de doctorat, Montréal, Université de Montréal, 1999, IX-402 p.

qui ne font pas partie de la hiérarchie et qui ne possèdent pas une culture théologique spéciale — a reçu, intériorisé et exprimé le message chrétien, prêché par la hiérarchie et formulé par la théologie »[2]. Cette approche reconnaît l'existence de décalages évidents entre la religion populaire et la religion officielle (par accentuation privilégiée de certains aspects, par oblitération d'autres, par modification de sens), mais cela se passerait dans une homogénéité foncière avec le christianisme officiel, qui n'en serait pas fondamentalement altéré. Quant aux composantes folkloriques et magico-superstitieuses, on reconnaît, selon cette conception, leur présence dans la religion populaire, mais on postule qu'elles ne changent pas l'équilibre foncier de cette religion, qui reste chrétienne : *« le folklore est présent dans la religion populaire, mais il n'en constitue pas l'âme profonde ni le contenu authentique »*. Ou, selon une autre formule fort significative, *« la véritable opposition n'est pas entre la religion populaire et la religion officielle, mais entre la religion populaire et les déviations de celle-ci »*[3].

Selon une deuxième conception, en revanche, on ne peut parler de véritable religion populaire que là où l'on rencontre une symbiose entre éléments chrétiens et cultures folkloriques, à savoir des substrats culturels indépendants du christianisme : *« la "religion populaire" ne peut être dissociée de l'ensemble de la culture folklorique »*[4]. Le postulat de cette approche est que la religion officielle n'a pas réussi à éliminer la culture folklorique et que celle-ci, au contraire, dans plusieurs domaines, s'est appropriée la religion officielle, en la folklorisant : comme l'affirme Jacques Le Goff, *« le véritable ennemi du catholicisme, ce fut l'antique serpent qu'il conjura sans l'anéantir, le vieux fond de croyances traditionnelles, ressurgies sur les ruines du paganisme romain qui tantôt s'enfoncèrent sans disparaître dans le sous-sol du psychisme collectif, tantôt survécurent en s'incorporant au christianisme et en le déformant, en le folklorisant »*[5]. L'historien polonais J. Kłoczowski, en parlant du christianisme des pays slaves, décrivait la religion populaire comme une symbiose entre le paganisme ancestral et la religion du clergé, avec une description qui pourrait analogiquement valoir pour la religion populaire en Amérique latine et ailleurs : *« On observe partout le même double processus : d'une*

2. Giuseppe De Rosa, *La religione popolare : storia, teologia, pastorale,* Roma, Edizioni Paoline, 1981, p. 83.
3. *Id.,* p. 42 et p. 58, n. 8.
4. Voir Jean-Claude Schmitt, « "Religion populaire" et culture folklorique », *Annales, ESC,* vol. 31, 1976, p. 944.
5. Jacques Le Goff, « Le christianisme médiéval en Occident du Concile de Nicée (325) à la Réforme (début du 16e s.) », dans *Encyclopédie de la Pléiade, Histoire des religions,* vol. II, Paris, Gallimard, 1972, p. 749.

part, christianisation d'un folklore *extrêmement puissant et résistant, d'autre part* folklorisation d'un christianisme *de plus en plus solide et enraciné dans la réalité socio-culturelle de chaque groupe, chaque région, chaque pays [...]. Il subsiste une culture populaire chrétienne, une sorte de mélange des éléments de la religion cosmique, naturelle, avec ceux du christianisme, mais capables d'être intégrés dans le vécu populaire. »*[6]

II – Qu'en est-il de la religion populaire en Amérique française?

Dans les années 1970 et 1980, sous l'impulsion de Benoît Lacroix, avait été organisée dans plusieurs centres universitaires une série de colloques dans le but d'étudier les principaux aspects de la religion populaire en Amérique française. En 1982, fut organisé à Québec un congrès plus vaste, pour dresser un bilan de ces recherches. Les actes en furent publiés sous le titre provocateur : *Religion populaire, religion de clercs?*[7]

Le sens de ce titre intriguant est éclairé par l'article d'introduction signé par Guy Laperrière. Notre collègue y reprenait, en l'appliquant à la religion populaire du Québec comparée avec celle de la France, une dichotomie de thèmes et de résultats proche pour l'essentiel de celle que j'ai évoquée plus haut. En synthétisant l'inventaire des vingt dernières années de recherches sur la religion populaire, il lui semblait relever une profonde différence dans l'historiographie des deux pays :

> On retient souvent des études françaises sur la religion populaire l'image de phénomènes, de pratiques, de rites, de croyances profondément enracinées dans l'histoire, puisqu'on les fait remonter jusqu'au paganisme pré-chrétien. Ces pratiques, assimilées à des superstitions ou à des survivances païennes, ont été ou bien vigoureusement combattues par le clergé (celui de la Réforme ou celui des Lumières) et éliminées, ou bien tolérées par un clergé impuissant et finalement christianisées (lieux sacrés, saints protecteurs, etc.). De sorte que l'étude de la religion populaire, en France, consisterait à rechercher toutes ces manifestations religieuses qui échappent à la régulation sociale du clergé, tous les écarts par rapport à une religion dite officielle, prescrite ou cléricale [...]. On ne retrouverait rien de tel au Québec, entre 1840, moment du réveil religieux qui a suivi l'échec politique de 1837, et 1960,

6. J. Kłoczowski, « Du Moyen-Âge aux Lumières », dans *La religion populaire – Colloque international du CNRS,* Paris, 17–19 octobre 1977, organisé par G. Dubosq, B. Plongeron et D. Robert, Paris, Éditions du CNRS, 1979, p. 211–220.
7. Benoît Lacroix et Jean Simard (dir.), *Religion populaire, religion de clercs?,* Québec, Institut québécois de recherche sur la culture, 1984, 444 p.

> date à partir de laquelle le Concile et la Révolution tranquille vont conjuguer leurs forces pour ébranler les bases du catholicisme traditionnel. Durant toute cette période, l'emprise du clergé sur les domaines que l'Église considère comme siens est pratiquement totale. À combien plus forte raison tout ce qui relève de la religion, y compris la religion aujourd'hui dite populaire! C'est le clergé qui lance la dévotion, c'est lui qui implante les pèlerinages, c'est encore lui qui organise les confréries, les retraites, les neuvaines, les rogations, les guignolées et que sais-je? S'il survient quelque dissension, quelque déviation, le clergé la réprime. Les volumes de mandements épiscopaux sont remplis de ces prescriptions qui ramènent les égarés vers le droit chemin. Dans un tel contexte, les fidèles n'ont aucune originalité, aucune initiative, sinon pour des querelles de bancs ou d'emplacement d'églises, qui ont bien peu à voir avec la religion.[8]

Laperrière finissait par conclure que *« les réalités étudiées ne sont peut-être pas du même ordre »,* en se demandant même, ne fût-ce qu'à titre d'hypothèse, si la religion populaire des Québécois (ces Québécois *« noyés dans le bénitier à l'ombre des clochers »*[9]) se distingue vraiment de celle de leur clergé[10].

On ne pouvait décrire mieux la dichotomie entre les deux conceptions de la religion populaire, et leur histoire divergente, en France et au Québec. Prudent et bien renseigné, notre collègue Laperrière nuançait de bien des façons cette dichotomie. Pour ma part, je prendrai son hypothèse comme point de départ de ces quelques considérations sur la « résistance des marges » dans le domaine spécifique de la religion populaire. En effet, même si on peut nuancer de diverses façons l'opposition entre le « modèle français » et le « modèle québécois » de la religion populaire, il me semble que la différence reste indubitable.

Le « modèle français » est enraciné dans une longue tradition, dont l'exemple le plus frappant est l'œuvre du folkloriste Paul Sébillot, au titre emblématique, *Le paganisme contemporain chez les peuples celto-latins*. On y présente un ample catalogue de croyances concernant la nature, la

8. Guy Laperrière, « Religion populaire, religion de clercs? Du Québec à la France, 1972–1982 », dans Benoît Lacroix et Jean Simard (dir.), *Religion populaire, religion de clercs, op. cit.,* p. 21–22.
9. Benoît Lacroix, *La foi de ma mère,* Saint-Laurent, Bellarmin, 1999, p. 13.
10. *« En somme au Québec, la religion populaire, c'est la religion des clercs, destinée aux fidèles et consommée (ou non) par eux. Il n'y aurait pas au Québec de religion populaire autonome, il n'y aurait qu'une religion cléricale ou, plus simplement, une religion catholique hiérarchisée, où le clergé propose et où les fidèles suivent (plus ou moins) docilement. »* (Guy Laperrière, *op. cit.,* p. 22)

fécondité, les astres et autres thèmes[11]. La définition de cette *« religion archaïque »,* propre aux *« classes populaires et rurales »,* demeure vague (*« sorte de sous-religion, beaucoup plus ancienne, et qui s'adressait à des divinités locales ou aux forces de la nature »*), mais la thèse fondamentale est nette : *« la vitalité de ces antiques idées populaires est encore assez grande pour faire subir, en dépit des efforts du clergé, des déformations aux cultes officiels les plus hiérarchisés »*[12]. Et encore : *« Le paganisme contemporain ne diffère pas souvent dans ses grandes lignes, de celui qui était pratiqué il y a des milliers d'années, et cette sous-religion, que nous sommes loin de connaître à fond, n'a pas été entamée dans ses parties essentielles par les religions plus savantes et plus raffinées qui se sont succédées, avec un caractère officiel, dans les diverses contrées de l'Europe celto-latine. »*[13]

Pierre Saintyves procède, sur une ligne analogue, en appliquant cette même approche à d'autres domaines, notamment l'hagiographie et le culte des saints. Dans son essai sur *Les saints successeurs des dieux,* il appliquait ces hypothèses à un grand nombre de saints, de dates, de formes de culte, et il allait poursuivre cette ligne de recherche dans beaucoup d'autres publications[14]. Pour l'Italie aussi, en particulier l'Italie du sud, des thèses analogues étaient soutenues par une vaste littérature, dont l'œuvre fameuse et confuse de Theodor Trede sur *Le paganisme dans l'Église romaine – Images de la vie religieuse et morale de l'Italie du sud* peut être considérée comme l'expression la plus typique[15]. L'œuvre condensait toute une tradition protestante de critique de la religion populaire catholique, et contenait dans le titre même toute sa thèse :

11. Paul Sébillot, *Le paganisme contemporain chez les peuples celto-latins,* Paris, O. Doin, 1908, XXVI-378 p.
12. *Id.,* p. XVIII et XX. Il ajoute : *« les faits constatés étaient assez nombreux et assez concordants pour permettre d'affirmer qu'à l'aurore du 20e siècle, le paganisme était loin d'avoir disparu du monde occidental, et qu'il était encore associé à une foule de circonstances de la vie du peuple »* (p. XXIV).
13. *Id.,* p. XXXVII.
14. Pierre Saintyves, *Les saints successeurs des dieux – Essais de mythologie chrétienne,* Paris, Émile Nourry, 1907; *Les Vierges-Mères et les naissances miraculeuses – Essai de mythologie comparée,* Paris, Émile Nourry, 1908; *Les reliques et les images légendaires,* Paris, Émile Nourry, 1912 (sur le sang qui se liquéfie, les talismans, les reliques et statues qui tombent du ciel); *En marge de la légende dorée : songes, miracles et survivances – Essai sur la formation de quelques thèmes hagiographiques,* Paris, Émile Nourry, 1930. Voir Nicole Belmont, *Paroles païennes, mythe et folklore : des frères Grimm à P. Saintyves,* Paris, Imago, 1986, résumé dans « Folklore », *Encyclopaedia universalis,* vol. 9, Paris, 1995, p. 601–608.
15. Theodor Trede, *Das Heidentum in der römischen Kirche – Bilder aus dem religiösen und sittlichen Leben Süditaliens,* Gotha , F.A. Perthes, 1889–1891, 4 vol.

dans le processus d'évolution syncrétiste des usages religieux, c'était le paganisme qui avait imprégné les pratiques cultuelles chrétiennes. On pourrait aussi rappeler la polémique discrète entre les médiévistes Jacques Le Goff et John H. Van Engen, autour de la question *« Le Moyen-Âge a-t-il été chrétien? »*[16], et la position bien connue de Jean Delumeau, selon lequel, paradoxalement, on ne saurait parler d'une déchristianisation récente de l'Europe, pour la bonne raison que l'Europe n'a jamais été vraiment chrétienne[17].

Il est facile de constater, par opposition, que le « modèle québécois » est autre. Ce type de phénomènes, populaires par leur origine et par leur contenu nettement différents de la religion officielle (je pense, comme cas emblématique, au saint lévrier guérisseur d'enfant, bien étudié par Jean-Claude Schmitt[18]), est presque absent de l'historiographie québécoise. Dans l'inventaire bibliographique sur *La religion populaire au Québec,* rédigé en 1985, je ne trouve rien dans cette ligne[19]. Il est frappant de relever que, sur un registre de 961 titres, on en trouve 23 sur l'art religieux, 25 sur les croix (de chemin, de cimetière, d'église), 40 sur les dévotions de toute sorte, 41 sur les églises, 18 sur Marie, 48 sur les pèlerinages et sanctuaires, et ainsi de suite – mais qu'il faudra y chercher avec la proverbiale lanterne des titres sur des rites qui sont déviants, qui échappent au clergé ou qui sont une création vraiment originale du peuple. C'est à peine si, timide, j'y trouve une référence sur l'eau de Pâques, quatre sur la bénédiction paternelle, trois sur les croyances populaires.

Je me suis demandé si, dans la marche triomphante du catholicisme officiel, on pouvait au moins déceler une attention particulière à cette problématique, voire la mention de quelques batailles significatives contre ce type de religion populaire, comme celles conduites par les évêques en Italie contre les processions des *vattienti* (confréries de pénitents qui se flagellent à sang lors du Vendredi Saint), ou la pratique de l'automutilation votive. Or, dans la grande *Histoire du catholicisme québécois*[20], le chapitre

16. John H. Van Engen, « The christian Middle Ages as an historical problem », *American Historical Review,* vol. 91, 1986, p. 519–552.
17. La discussion est reprise par Thierry Wanegfelen, « Les masses en Occident aux 13e–17e siècles étaient-elles-vraiment chrétiennes? », *Bulletin historique et scientifique de l'Auvergne,* vol. 101, 2000, p. 109–127.
18. Jean-Claude Schmitt, *Le Saint Lévrier : Guinefort, guérisseur d'enfants depuis le XIIIe siècle,* Paris, Flammarion, 1979, 273 p. Ce culte est encore documenté au XXe siècle.
19. Benoît Lacroix et Madeleine Grammond, *La religion populaire au Québec : typologie des sources, bibliographie sélective (1900–1980),* avec la collaboration de Lucille Côté, Québec, Institut québécois de recherches sur la culture, 1985, 175 p.
20. Nive Voisine (dir.), *Histoire du catholicisme québécois,* tome 2 : 1 et 2 (Philippe Sylvain et Nive Voisine, *Les XVIIIe et XIXe siécles,* Boréal, 1991) et tome 3 : 1 (Jean Hamelin et Nicole Gagnon, *Le XXe siècle,* Boréal, 1984).

sur *« l'âme du peuple »*[21] nous offre justement le portrait d'un peuple *« noyé dans l'eau bénite »,* où les seules *« fissures dans la civilisation chrétienne »,* la seule *« recrudescence de l'invasion païenne »* sont *« la folie des modes », « les vêtements de sport »* et *« les danses lascives ».* Dans une esquisse rapide sur *« la culture des Canadiens français »,* on aura le même résultat. Rien non plus dans le chapitre *« Du berceau à la tombe »*[22]. La section sur ce thème, si cher aux folkloristes, s'ouvre sur la constatation que *« la vie personnelle de chacun des fidèles est marquée d'étapes reconnues par la religion et sanctifiées par les sacrements »,* sans la moindre mention d'autres composantes de cette culture[23]. Même les *Cahiers des prônes « se résument essentiellement à des exposés de doctrine et à des modèles de conduite tracés par des clercs... et même si l'ensemble des interdits du clergé nous dévoile à l'occasion des aspects d'une culture religieuse "authentiquement populaire" produits dans ces milieux, il serait inexact de prétendre que l'essentiel de la culture religieuse étudiée ici est tellement plus qu'un programme culturel imposé par le clergé aux fidèles »*[24].

J'ai enfin étudié avec intérêt le recueil de réflexions sur *La construction d'une culture – Le Québec et l'Amérique française*[25], mine d'intuitions et de suggestions, qui semble faire pendant au volume *Religion populaire, religion de clercs?* J'y ai trouvé à foison des suggestions pour la problématique de notre colloque : sur les continuités et les ruptures par rapport aux traditions françaises, sur les processus d'érosion et de redéfinition, sur l'étiolement de certains rituels par les transferts migratoires, ainsi qu'une extraordinaire attention aux différences régionales[26]. Mais je ne puis que constater l'absence totale de religion populaire, selon le « modèle français » défini plus haut, dans ce bilan méthodologique. D'aucune façon, on ne pourrait appliquer à la religion

21. *Id.,* tome 3 : 1, p. 294–355; pour les passages cités, voir p. 314–315.
22. *Id.,* tome 2 : 2, p. 331–345; texte cité, p. 341.
23. Cela vaut aussi pour les monographies d'histoire diocésaine, comme celle très étoffée de Christine Hudon pour le diocèse de Saint-Hyacinthe, *Prêtres et fidèles dans le diocèse de Saint-Hyacinthe, 1820–1875,* Sillery, Septentrion, 1996, 469 p.
24. Serge Gagnon et René Hardy (dir.), *L'Église et le village au Québec : 1850–1930 – L'enseignement des Cahiers de prônes,* Montréal, Leméac, 1979, p. 11–12.
25. Gérard Bouchard (dir.), *La construction d'une culture – Le Québec et l'Amérique française,* avec la collaboration de Serge Courville, Sainte-Foy, Les Presses de l'Université Laval [désormais PUL], 1993, x-445 p.
26. Dans l'article de Gérard Bouchard, Josée Gauthier et Marie-Josée Huot, « Permanence et mutations dans l'histoire de la culture paysanne québécoise », *id.,* p. 261–305. Ainsi, par exemple, *« au Saguenay les rituels traditionnels de la Mi-Carême, du carnaval et de la Sainte Catherine ont conservé longtemps une grande vitalité, tandis que la Chandeleur, la Saint-Valentin et le charivari demeuraient peu pratiqués »* (p. 266).

populaire l'hypothèse que l'on y émet pour la culture populaire : *« nous pensons que la culture populaire s'est posée comme une sorte de contre-culture qui semblait compromettre le projet de culture nationale élaboré par les élites »*[27].

Étant médiéviste, je ne prétendrai pas avoir tout lu sur l'histoire religieuse du Québec depuis 1830. Mais je crois avoir assez lu (et je dirai plus tard un mot sur les synthèses des grands folkloristes de l'Amérique française) pour en arriver à la conclusion que l'« hypothèse Laperrière » est exacte, malgré les nuances qu'on peut lui apporter, et que Laperrière lui-même y apporte dans son essai. Le clergé a pour l'essentiel réussi à étouffer, dans son substrat culturel et dans ses manifestations concrètes, une religion populaire forte et autonome.

L'historiographie qui illustre cette *« entreprise systématique d'acculturation des classes populaires »* (René Hardy) est riche et connue[28]. J'en évoquerai deux études emblématiques. La première est la recherche présentée par Gérard Bouchard, dans un des premiers colloques sur la religion populaire au Québec, à propos des ouvriers du bassin de Chicoutimi[29]. Il arrivait à la conclusion que, après l'arrivée des eudistes dans la région et trois décennies de mission, on ne pouvait plus parler d'une *« religion populaire au sens strict »*. Il ajoutait, dans une remarque fort éclairante : *« Par extension c'est l'ensemble de la culture populaire qui se trouvait mise en cause. Il est permis de penser que l'offensive des eudistes, menée avec le soin et la vigueur que l'on sait, a largement débordé le domaine de la religion pour prendre d'assaut tous les contenus culturels (lectures, loisirs, coutumes familiales, fêtes calendaires, mythologies profanes, savoirs techniques, etc.). »*[30]

L'autre étude est la monographie de mon collègue de département, Ollivier Hubert, sur la lutte de l'Église contre les rites populaires[31]. Ces rites constituaient déjà au Moyen-Âge un secteur privilégié de la religion

27. Gérard Bouchard, « Une nation, deux cultures – Continuités et ruptures dans la pensée québécoise traditionnelle (1840–1960) », *id.*, p. 6.
28. Serge Gagnon et René Hardy (dir.), *L'Église et le village au Québec, op. cit.,* 1979, 174 p.; Roger Levasseur (dir.), *Loisir et culture au Québec,* Montréal, Boréal, 1982, 187 p.; René Hardy et Jean Roy, « Encadrement social et mutation de la culture religieuse en Mauricie », *Questions de culture,* vol. 5, 1983, p. 61–78; René Hardy, *Contrôle social et mutation de la culture religieuse au Québec, 1830–1930,* Montréal, Boréal, 1999, 284 p.
29. Gérard Bouchard, « La religion des eudistes et les ouvriers du bassin de Chicoutimi, 1903–1930 », *Protée,* printemps–automne 1976, p. 31–43.
30. *Id.,* p. 40 et 41. Voir aussi, du même auteur, « Les prêtres, les capitalistes et les ouvriers à Chicoutimi (1896–1930) », *Mouvement social,* vol. 112, juillet–septembre 1980, p. 6–23.
31. Ollivier Hubert, *Sur la terre comme au ciel – La gestion des rites par l'Église catholique du Québec (fin 17e–mi-19e siècle),* Québec, PUL, 2000, xviii-341 p.

populaire, assez puissant d'ailleurs pour influencer à son tour les rituels officiels[32]. L'étude d'Ollivier Hubert montre sur le vif comment le rituel de monseigneur Saint-Vallier de 1702 s'accapare tous les domaines dans lesquels s'était jadis affirmée la créativité de la religion populaire, en proposant des formules et des rites pour les animaux malades, contre les insectes nuisibles, contre les tempêtes, les maléfices et la mortalité des animaux, ou pour les femmes enceintes en péril : à savoir, tous les rites traditionnels pour *« faire cesser le mal »* et *« se protéger du malheur »*. C'est un effort, historiquement nouveau de la part de l'Église, pour *« tracer une nouvelle frontière »*, entre *« une ritualité qu'elle contrôle, et qu'elle contrôle de mieux en mieux, et une ritualité qui lui échappe »*[33]. Maintes fois le rituel officiel insiste sur le fait qu'il faut recourir au prêtre, et au prêtre seulement, comme par exemple à propos de l'exorcisme, où il est défendu de faire intervenir *« les Magiciens ou les Sorciers, ou d'autres que les Ministres de l'Église; ou de se servir de quelque superstition, ou autre moyen illicite »*[34].

Ces deux études montrent bien, pour une région et pour un thème particulier, la force d'une acculturation qui a touché toutes les régions et tous les thèmes. La cause semble entendue. Je ne chercherai pas au Québec les phénomènes de religion populaire qui me sont familiers en tant que médiéviste (et en tant qu'italien!) : les statues de la Vierge qui pleurent dans les cuisines des pauvres, les hosties qui saignent, les démons incubes et succubes, les pèlerinages sauvages, les processions de statues couvertes de couleuvres, les rites d'humiliation des saints, les sanctuaires à répit. Un clergé discipliné, cultivé et tout-puissant semble avoir balayé tout cela de l'Église et des églises de l'Amérique française.

III – La résistance des marges et la religion populaire : paramètres d'une recherche

Il me semble alors que, dans la mesure où cette hypothèse est exacte, la recherche sur la résistance des marges doit être articulée, en ce

32. Le grand éditeur des bénédictions ecclésiastiques du Moyen-Âge, Adolf Franz, évoquait dans son introduction les connivences multiples de cette littérature avec la culture folklorique ambiante : *« Le développement des usages liturgiques a reçu dans ce secteur son impulsion non d'en haut, mais d'en bas… C'est justement dans le domaine des sacramentaux que le génie populaire avec ses traits particuliers, et la culture du peuple dans ses états successifs, se sont imposés »* (vol. I, p. 13); voir Adolf Franz, *Die Kirchlichen Benediktionen im Mittelalter,* 2 vol., Fribourg/B, 1909, XXXVIII-646 p. et VIII-764 p. (réimpression : Graz, 1960).

33. Voir le chapitre : « Le tracé idéologique de la frontière ou l'invention superstitieuse », p. 52–58.

34. *Rituel du diocèse du Québec,* publié par l'ordre de Monseigneur Saint-Vallier, évêque de Québec, Paris, Chez Simon Langlois, 1703, p. 570.

qui concerne la religion populaire à forte composante ethno-folklorique, selon des termes propres, différents par rapport aux autres domaines de la culture populaire. Les termes du problème seront : « Comment opère la résistance des marges dans un contexte social où la dynamique autogène de l'évolution culturelle du peuple est entravée par l'intervention massive d'une autorité qui modifie, favorise ou censure à son gré, avec un poids auquel il est difficile de résister? ». Autrement dit, comment fonctionne une résistance quand, permettez-moi le jeu de mots, il y a résistance à la résistance? Je suppose que la sociologie et l'anthropologie peuvent ici nous aider à trouver des schémas conceptuels appropriés, car l'expérience d'une déculturation forcée n'est certes pas rare dans l'histoire humaine! Et je suis certain que des spécialistes de la culture populaire en Amérique française pourraient aligner bien plus de données, et bien plus pertinentes, que celles que je propose ici.

a. Il faudra rappeler au préalable l'importance des différences régionales. Dans ce colloque même, Nelly Blanchard a proposé une analyse exemplaire sur l'influence de l'histoire dans le tracé géographique des phénomènes culturels. Il faudrait pour chaque phénomène vérifier si la situation est la même pour l'Acadie et pour tous les îlots de la francophonie en Amérique du Nord. Même pour la France les différences régionales sont majeures, et il faudra toujours se demander au préalable de quelles régions de la France provenaient les premiers colonisateurs de nos régions. La dynamique de la résistance des marges ne saurait être la même à Montréal et aux Îles-de-la-Madeleine, dans la Beauce et en Gaspésie. Ronald Labelle nous a montré que, dans l'île de Lamèque, on trouve, plutôt qu'ailleurs, des récits légendaires au sujet d'une charrette aux roues grinçantes, qui se manifeste à la veille d'un décès, et qui semble correspondre à la charrette de l'*Ankou* breton. L'étude des coutumes si intéressantes de la mi-carême, illustrées par Barbara Le Blanc, doit partir de la géographie, très précise et en fait très limitée, de ce phénomène. Et la première question sera toujours : où un tel phénomène a-t-il résisté, et pourquoi là et non ailleurs?

b. Faut-il rappeler l'importance des différences culturelles et sociales? Citadins ou cultivateurs, coureurs de bois ou marins, bourgeois ou ouvriers, draveurs ou métis, tout corps social d'une certaine cohérence possède une dynamique culturelle propre, même par rapport à la religion populaire. Denise Lamontagne nous rappelait dans sa communication l'opposition nettement perçue par le clergé entre *« la docilité des cultivateurs »* et *« l'entêtement »* des pêcheurs et des gens de la mer, marginaux si difficiles à apprivoiser par la religion officielle que le clergé était tenté de les considérer comme irrécupérables. Et qu'en est-il de la religion des bûcherons, des draveurs, des chasseurs, des voyageurs?

Il y aurait là sans doute plus de « résistances » que dans celles des sédentaires.

Après ces considérations méthodologiques, il faudra jauger la résistance selon des degrés différenciés, d'autant plus que le clergé lui-même n'a pas imposé son propre système avec la même rigueur pour chacun de ses éléments constitutifs. Il y a toujours eu une différence entre ce que l'Église imposait, ce qu'elle suggérait, ce qu'elle tolérait, et ce qu'elle défendait absolument.

c. Il faudra d'abord mettre en évidence ce qui a vraiment et, sauf traces labiles, totalement disparu de la religion populaire folklorique traditionnelle. Il faudra considérer à part ce qui a disparu à cause de l'émigration, à savoir tous ces aspects dont la disparition est immédiatement justifiable du seul fait du déracinement. Faut-il croire Robert-Lionel Séguin, selon qui, dès les XVII^e^ et XVIII^e^ siècles, mis à part le problème du blasphème et celui du non repos du dimanche, on ne trouvait déjà chez les habitants de la Nouvelle-France qu'*« un profond sens religieux en toute circonstance de la vie »,* l'attachement à leur curé et la constatation que *« le Français du Canada est plus fervent catholique que son cousin d'Europe »?* Même la bénédiction du lit nuptial, disait-il, *« est nettement religieuse, et n'a rien de folklorique. Le rituel en est réglé par la liturgie »*[35].

Plus nuancé, Pierre Hurtubise, dans une réflexion sur la religion populaire en Nouvelle-France, se demandait *« jusqu'à quel point le bagage initial [religieux-superstitieux] des premiers arrivants survécut-il à l'épreuve du déracinement, jusqu'à quel point fut-il transformé, élagué, restructuré sous l'effet d'une pastorale d'encadrement fortement marquée par l'idéal tridentin »*[36]. Sa réponse était complexe. Tout en reconnaissant la survie de plusieurs composantes folkloriques dans la culture canadienne-française, il lui semblait que l'attitude apparemment tolérante des évêques et des curés de la Nouvelle-France envers ce folklore s'expliquerait *« par la conviction ou du moins, le sentiment qu'ils avaient d'avoir réussi ou d'être en voie de réussir une acculturation suffisamment profonde de leurs fidèles pour n'avoir plus à craindre la menace de traditions "folkloriques" qui, en soi, pouvaient encore aux XVII^e^ et XVIII^e^ siècles paraître suspectes, mais qui, en réalité, faisaient de moins en moins le poids face au riche*

35. Robert-Lionel Séguin, *La civilisation traditionnelle de l'« habitant » aux 17^e^ et 18^e^ siècles : fonds matériel,* Montréal, Fides, 1967, p. 43–45. *« Plus tard, on a tenté d'y ajouter des éléments profanes, mais le clergé diocésain s'y est opposé parce que ces changements favorisaient le superstition. Cette censure ecclésiastique a contribué pour une bonne part au délaissement graduel de ces usages. »* (p. 45)

36. Pierre Hurtubise, « La religiosité populaire en Nouvelle-France », dans *Religion populaire, religion de clercs?, op. cit.,* p. 55.

univers religieux, à l'intérieur duquel vivaient de plus en plus à l'époque ces mêmes fidèles »[37]. Le christianisme officiel s'est épanoui sans doute dans un extraordinaire réseau de traditions et croyances, de formules et de rites, inventoriés avec dévouement et talent par nos folkloristes : mais toute cette culture, voire cette « mythologie populaire », marquée par un attrait indubitable pour le surnaturel, ne constituerait en rien un défi structural pour la religion officielle, en marge de laquelle elle fleurit[38].

On peut en tout cas imaginer facilement que des panneaux entiers des anciennes croyances et coutumes religieuses n'ont pas survécu au traumatisme écologique et social du déracinement, avant même l'action du clergé. Je songe à l'extraordinaire domaine des arbres sacrés, des sources sacrées, des pierres sacrées, auquel les folkloristes européens ont consacré tant d'études admirables depuis le XIX^e^ siècle. Je pense à des fêtes populaires et cultes spécifiquement consacrés à des réalités qui ne sont plus pertinentes au Québec, comme la festivité de la Saint-Martin pour célébrer le vin nouveau.

Mais on pensera aussi à des phénomènes comme les sanctuaires à répit, ces lieux de culte spécialisés dans la résurrection momentanée des enfants morts-nés, ou morts avant le baptême[39]. Je pense à la pratique de *« tirer les saints »* pour savoir quel saint a envoyé la maladie, et donc quel saint invoquer pour la guérir et *« faire le voyage »* opportun[40]. Je pense à certaines figures de saints lourdement folklorisées, et pourtant (ou à cause de cela?) tellement importants dans la religion populaire de la France : saint Fiacre, saint Christophe, protecteur contre la mort subite, sainte Barbe, saint Roch, saint Guibefort, protecteur dans les agonies difficiles (*« Saint Guinefort, à la vie ou à la mort »*). Je pense aux sanctuaires ou aux lieux de culte populaire, gérés par le peuple avec des rites particuliers, que seules connaissent des femmes de l'endroit, *« faiseuses de la bonne*

37. *Id.,* p. 58.
38. Il faudrait évoquer ici tous les grands folkloristes de l'Amérique française, dont les études constituent le substrat de notre colloque. Je songe au moins, comme exemples des traditions fort intéressantes, mais inoffensives pour la religion officielle, à Jean-Claude Dupont, *Héritage d'Acadie,* Montréal, Leméac, 1977, 376 p. Il en est de même pour les synthèses de Jean Du Berger et pour celle, plus modeste, de Pierre DesRuisseaux, *Dictionnaire des croyances et des superstitions,* Montréal, Triptyque, 1989, 225 p.
39. Jacques Gélis, « De la mort à la vie – Les "sanctuaires à répit" », *Ethnologie française,* vol. 11, 1981, p. 211–224, et « La mort et le salut spirituel du nouveau-né; essai d'analyse et d'interprétation du "sanctuaire à répit" (15^e^–19 ^e^s.) », *Revue d'histoire moderne et contemporaine,* vol. 31, 1984, p. 361–376.
40. François Laplantine, « "Tirer les saints" et "faire les voyages" : étude de deux pratiques rituelles dans le Bas-Berry aujourd'hui », dans *La religion populaire – Colloque international du CNRS, Paris, 17–19 octobre 1977, op. cit.,* p. 211–220.

dévotion »[41]. Je pense enfin à l'extraordinaire domaine des spécialisations thaumaturgiques, des saints contre la rage, l'impuissance, contre les hémorroïdes, contre les verrues, guérisseurs des maladies des seins; ou, au contraire, aux saints de la fécondité, des mariages heureux. Avec eux, aussi, tout un monde de *« saints imaginaires et facétieux »* me semble avoir à peu près disparu de ce côté de l'Atlantique[42].

Les nouvelles communautés ont sans doute plus facilement perdu leurs racines folkloriques lorsqu'elles étaient composées d'individus isolés, venant de milieux folkloriques disparates. Des études sur la survivance du folklore religieux des immigrés actuels au Québec (Italiens, Latino-Américains, Haïtiens) pourraient donner, tout en admettant la diversité des situations, des éléments intéressants de réponse. Qu'est-ce qui disparaît le plus vite, le plus totalement? Qu'est-ce qui résiste plus longtemps, et pourquoi? Il faudra aussi faire attention à comparer le comparable, en étudiant d'une façon aussi précise que possible la situation propre des régions d'où sont venus les occupants de la Nouvelle-France. Des études comparatives comme celles de Denise Rodrigue et Anne-Marie Desdouits peuvent aider, même si ces études me semblent plus sensibles aux continuités qu'aux ruptures[43]. On pourrait songer à des comparaisons sur des thèmes précis, en comparant par exemple le thème les *« jeteux de sorts »* en Amérique française en France, selon les monographies de Marcelle Bouteiller et Marc Leproux[44].

---

41. Jean Fournée, *Le culte populaire des saints en Normandie – Étude générale,* Paris, Société parisienne d'histoire et d'archéologie normande, 1973, 287 p.; sur un point plus limité, voir aussi « Croyances, coutumes et légendes normandes autour de l'eau », *Revue de la société parisienne d'histoire et d'archéologie normandes,* vol. 33, 1984, p. 1–89.
42. Voir *infra* note 44 et Jacques E. Merceron, *Dictionnaire thématique et géographique des saints imaginaires, facétieux et substitués : en France et en Belgique francophone, du Moyen-Âge à nos jours – Traditions et dévotions populaires, littérature, argot. Suivi d'un répertoire raisonné des dévotions et patronages par calembour,* Paris, Éditions du Seuil, 2002, 1228 p. (avec une inépuisable bibliographie sur notre sujet, p. 1157–1202).
43. Denise Rodrigue, *Le cycle de Pâques au Québec et dans l'Ouest de la France,* Québec, PUL, 1983, x-334 p. On y trouve un folklore chrétien fort riche, sans doute, mais fort domestiqué. Ce côté « orthodoxe » est souligné dans la *Préface* par Benoît Lacroix : « Tous les Canadiens français des 17e et 18e siècles observaient le temps à la manière de leurs ancêtres catholiques de l'Ouest de la France : ils continuaient les mêmes traditions comme ils s'inspiraient des mêmes rituels, des mêmes catéchismes et des mêmes cérémonies ». Voir aussi Anne-Marie Desdouits, *La vie traditionnelle au pays de Caux et au Canada français : le cycle des saisons,* Québec, PUL, 1987, xv-439 p.
44. Je rappellerai quelques titres, sans alourdir une bibliographie facile à compléter : Marcelle Bouteiller, *Sorciers et jeteurs de sorts,* Paris, Plon, 1958; *id., Médecine populaire d'hier et d'aujourd'hui,* Paris, Maisonneuve et Larose, 1966; Marc

d. On mettra ensuite en évidence ce qui a résisté et survécu, mais de façon affaiblie, dans sa fréquence, sa structure et son sens, ou géographiquement limité. Pierre-Yves Mocquais, dans sa communication, a utilisé le terme de *« survivre sans tonicité »*. Ainsi, la pratique de *« punir »* saint Joseph ou la Vierge, en tournant leur statue contre le mur, pour ne pas avoir octroyé la grâce demandée, est probablement une survivance affaiblie de l'ancienne pratique, publique et intense, de l'humiliation des reliques[45]. Nos feux de la Saint-Jean, au sens surtout politique et écologique, sont un souvenir affaibli des grands feux anciens reliés au culte du soleil, à la protection et à la fécondité. Ont-ils mieux résisté en France qu'en Amérique française?

Gérald Boudreau et moi-même avons étudié et publié un rite d'exorcisme populaire, encore pratiqué en 1810 en Acadie. Voilà, apparemment, un bel exemple de la *« résistance des marges »*[46]. Il comporte des conjurations nocturnes, avec le cœur d'une poule noire, dardé d'aiguilles et des canifs, bouilli dans l'urine de la personne possédée. Le rite avait sans doute résisté : *« je me suis informé au voisins [...] on ma dit qu'on avoient ouit dire que du tems de la cadi on avoient un recéde par le quel on les delivroient »*. Mais il faut aussitôt relever que ce rite populaire était mal connu, mal exécuté, et surtout que les acteurs étaient totalement disposés à l'abandonner, pour suivre les instructions du clergé[47]. Voilà une coutume populaire traditionnelle qui avait « résisté », mais était prête à s'effacer face au christianisme officiel. Dans d'autres recoins de la culture traditionnelle, on retrouvera souvent ce même phénomène. Ainsi, s'il reste quelques chose des anciens moyens magiques (talismans, sachets de l'accoucheuse, *brevia*) pour se prémunir contre les dangers de la naissance, ces moyens perdent leur force autonome et originale, et doivent passer par la certification cléricale. Hélène Laforce, dans sa recherche sur l'histoire des sages-femmes dans la région de Québec, consacre un chapitre à ce qu'elle appelle *« le paradoxe*

Leproux, *Médecine, magie et sorcellerie,* préface d'Arnold van Gennep, Paris, 1954; *id., Dévotions et saints guérisseurs – Contributions au folklore charentais,* Paris, PUF, 1957; Alban Bensa, *Les saints guérisseurs du Perche-Gouët – Espace symbolique du Bocage,* Paris, Musée de l'homme, 1978.

45. Patrick J. Geary, « L'humiliation des saints », *Annales, ESC,* vol. 34, n° 1, 1979, p. 27–42.

46. Pietro Boglioni et Gérald C. Boudreau, « "Du temps de la cadi" – Possessions diaboliques et exorcismes populaires en Acadie au début du 19e siècle », *Revue d'histoire de l'Amérique française,* vol. 60, n° 4, 2007, p. 487–515.

47. *Id.,* p. 493 : *« Ayant reconnu de vous par les envoyes que nous avons commis un crimme en agissant de la sorte nous en demandons tous pardont a Dieu d'un cœur sincère. Maintenant nous voulont savoirs de vous quel est notre devoirs… nous soumettant a tous ce qu'il faudra faire pour cela afin d'attirer la bénédiction de Dieu sur nous. »*

obstétrical : un univers médical encadré par les clercs », et un autre à *« l'intervention du prêtre au cœur de l'événement de la naissance »*[48]. S'il y est question de médailles, de chapelets, de croix en papier pour aider la mère à accoucher, tout cela passe d'abord par le curé : *« en se rendant à la maison de la future mère la sage-femme s'arrêtait souvent chez le curé qui la bénissait et lui remettait des médailles pour la mère ».* Elle en conclut : *« Nous croyons donc qu'il y a eu réel calcul de la part de l'Église. Au lieu de s'attaquer de front aux croyances populaires toujours tenaces, elle tenta au contraire de fournir des substituts aux femmes sous la forme de talismans chrétiens et de dévotions particulières. »*[49]

Je sortirai du cercle des folkloristes pour aller chercher à Bellechasse, dans les délicieux portraits que Benoît Lacroix nous a offerts sur la religion de ses parents[50], d'autres exemples de religion populaire « affaiblie », ayant perdu sa vigueur originale. Les concessions au folklore sont rares, et plus rares encore celles à des superstitions, croyances ou pratiques sans aucun lien avec le christianisme : quelques éléments sur le diable, sur les revenants, sur les guérisseurs, et guère plus[51]. De certaines croyances millénaires, comme celles sur la lune, il ne reste que des bribes : *« C'est du su et du connu que la pleine lune c'est bon pour faire des enfants, pour se trouver un cavalier; c'est bon pour les boucheries, pour entailler les érables, pour commencer les foins. Dans le Rang 3, la croyance veut que se faire couper les cheveux à la pleine lune favorise une repousse plus rapide de la chevelure. »*[52] L'eau de Pâques, qui *« possède des vertus sacrées et curatives » et qui est « mieux que nos remèdes »,* la cède pourtant à l'eau bénite : *« quand l'eau est bénite à l'église par Monsieur le curé, elle a plus de pouvoir »*[53]. S'il est vrai que *« l'eau bénite symbolise le pouvoir du prêtre, l'eau de Pâques exprime celui du peuple et son goût du rite spontané »,* et que, *« en ajoutant au rituel officiel de l'Église des coutumes qui lui sont propres, le peuple affirme, en un sens, sa liberté et son autonomie face au*

48. Hélène Laforce, *Histoire de la sage-femme dans la région de Québec,* Québec, Institut québécois de recherche sur la culture, 1985, « Le paradoxe obstétrical : un univers médical encadré par les clercs », p. 25–37; et « L'intervention du prêtre au cœur de l'événement de la naissance », p. 38–45. Voir d'autres éléments dans Jean-Philippe Gagnon, *Rites et croyances de la naissance à Charlevoix,* Montréal, Leméac, 1979, 150 p.
49. *Id.,* p. 44.
50. Voir en particulier de Benoît Lacroix, *La religion de mon père* [désormais Lacroix, RMP], Montréal, Bellarmin, 1986, 306 p., et *La foi de ma mère* [désormais Lacroix, FMM], Saint-Laurent, Bellarmin, 1999, 551 p.
51. Lacroix, FMM, p. 278–279, 291, 397.
52. *Id.,* p. 186.
53. *Id.,* p. 203.

sacré »[54], il reste que, en dernier ressort, c'est l'eau bénite par le prêtre qui l'emporte.

e. Y a-t-il beaucoup d'éléments de la religion populaire issue du folklore qui ont survécu intactes, avec leur « tonicité » originale? On peut sans doute citer des cas. Denise Rodrigue a recueilli un dossier intéressant sur l'eau de Pâques, usage qui semble avoir résisté mieux dans le Québec qu'en France[55]. Les feux de la Saint-Jean seraient un autre cas, bien que leur « résistance » ait des traits d'une redécouverte nourrie par des composantes politiques et écologiques. Denise Lamontagne a illustré de façon convaincante, dans notre clloque et ailleurs, le cas frappant de la dévotion à sainte Anne, cette « marginale » qui « résiste » au déclassement que veulent lui imposer les théologiens. Mais le cas le plus frappant est celui du sacre. Le recueil de Jean-Pierre Pichette, et les études qu'il a suscitées, prouvent une résistance robuste et entêtée, face à une législation sévèrement répressive depuis l'Ancien Régime[56]. Combien d'autres cas, puissants et bien campés comme celui-ci, peut-on encore citer?

f. On pourra enfin arguer que, même dans la religion populaire selon le « modèle québécois », il y a, par rapport à la religion officielle, des modifications significatives, des oublis intentionnels, des doutes bien ancrés, qui constituent à leur façon une « résistance ». Je me référerai encore à la religion apparemment tout orthodoxe de Saint-Gervais de Bellechasse, décrite par Benoît Lacroix. Même à Bellechasse, subtilement mais réellement, les fidèles revendiquent dans les faits une certaine autonomie et une interprétation propre du christianisme. Leur credo est différent du symbole officiel : *« mon père croyait fermement en Dieu, à la Vierge de Lourdes, au diable, aux âmes du Purgatoire, aux feux follets et beaucoup à son Bon Ange »*[57]. Leur Trinité n'est pas celle des théologiens : *« Pis c'est ben mêlâillant tout ça! C'est bien emmêlâillant! »*[58]. Leur paradis n'est pas celui de la vision béatifique, chère aux théologiens. C'est

54. Lacroix, RMP, p. 258.
55. L'association avec la fête de Pâques a peut-être permis une plus grande tolérance de cette pratique, qui comporte des composantes frappantes d'une sorte de divinisation de la nature : voir Denise Rodrigue, *op. cit.*, p. 239–244.
56. Jean-Pierre Pichette, *Le guide raisonné des jurons : langue, littérature, histoire et dictionnaire de jurons,* Montréal, Quinze, 1980, 305 p. René Hardy, par ailleurs, semble suggérer que les formes concrètes du blasphème dans la culture du Québec pourraient être moins une « résistance » des anciennes formes, héritées de la France, qu'une création nouvelle, en réaction à l'excessive pression du clergé et à sa religion axée sur les sacrements : voir « Le Blasphème comme protestation symbolique », dans *Contrôle social et mutation de la culture religieuse au Québec, 1830–1930,* Montréal, Boréal, 1999, p.189–208.
57. Lacroix, RMP, p. 19.
58. Lacroix, FMM, p. 269.

un paradis palpable, une continuation de la vie : *« Si le ciel c'est pour rien faire, j'sus pas intéressé… J'demanderai à Saint Pierre d'ouvrir des terres, d'aller défricher, d'entailler des érables, peut-être de garder des poules. »*[59] De la même façon, le diable n'est pas le Lucifer orgueilleux des théologiens, ni le tentateur sournois des moralistes : *« Le D'Yable, c'est un pisseux. Tu n'as qu'à l'attaquer et il prend l'bois aussi vite qu'un chevreux. »*[60] Les dimensions folkloriques du diable apparaissent comme plus vives et présentes, dans la culture populaire de Bellechasse, que ses dimensions théologiques[61].

Même face aux dogmes officiels le paysan québécois garde sa liberté. Il discute, il filtre, il choisit. Tout ne lui semble pas important. Dans la religion comme dans tout, *« il y a du creyable, du fiable, du doutable, pis de l'incroyable »*[62]. Et on peut bien avoir des *« bouts de doutes »* sur saint Joseph[63], comme on peut douter de l'éternité de l'enfer : *« ça m'dit qu'y a quelque chose que les prêtres savent pas »*[64]. Il en est de même à propos des limbes : *« Les enfants, c'est des enfants, ça pèche pas […]. J'cré au Bon Dieu créateur du ciel et de la terre, mais pas de l'enfer, pas du purgatoire, encore moins des limbes… »*[65] *« J'comprends pas. Si les enfants ont pas péché, pourquoi les punir? Une amanchure d'idées comme celle-là, ça doit venir des vieux pays! »*[66]

Remarques pour conclure

Le domaine de la religion ne peut être traité comme le domaine de la chanson, des contes, des coutumes et des autres dimensions de la culture populaire, pour lesquels maintes communications de notre colloque nous ont donné des preuves éclatantes du pouvoir de survie. Dans le domaine de la religion vraiment populaire, issue de la symbiose entre une culture folklorique ancestrale et la religion officielle, la puissance du clergé a laissé peu d'espace à une résistance vivace.

Est-ce dire qu'une recherche plus approfondie ne pourrait pas apporter des nuances à ma conclusion? Se pourrait-il que l'absence presque absolue de certains phénomènes dans la tradition écrite et officielle ne prouve en rien leur absence dans la réalité vécue? Pourrait-on, pour une fois, appliquer le principe que « l'absence de preuves n'est

59. *Id.,* p.191.
60. Lacroix, RMP, p. 27.
61. Voir Lacroix, FMM, p. 278–280.
62. *Id.,* p. 393. Mais voir tout le passage « La foi de mon père », p. 392–393.
63. Lacroix, RMP, p. 19.
64. Lacroix, FMM, p. 193.
65. *Id.,* p. 197.
66. *Id.,* p. 228.

pas une preuve de l'absence »? Y a-t-il eu une sorte de loi du silence sur ces phénomènes? Dans notre colloque, les communications de Denise Lamontage et de Micheline Laliberté ont appelé à des enquêtes plus approfondies, à une étude renouvelée des archives et des textes mineurs, ces « ethno-textes » qui offrent de la réalité chrétienne une image bien diverse de celle de la religion officielle. Les témoignages de Micheline Laliberté sur la perception du curé par les paysans acadiens m'ont semblé particulièrement impressionnants : un être mystérieux, puissant et apeurant, une sorte de grand sorcier qui tient et tire les ficelles de tout, et dont on avait peur *« comme d'un chat cervier »*.

Ollivier Hubert, dans un article qui faisait suite à sa thèse citée plus haut, est revenu sur le problème de la religion populaire. En analysant *L'influence d'un livre* de Philippe Aubert de Gaspé, il se demande jusqu'à quel point il a existé au Québec une religion syncrétique, en dehors du cadre institutionnel de l'Église. Le roman pourrait rendre compte avec une certaine fidélité des dynamiques culturelles agissant aux côtés de la ritualité cléricale, et témoigner d'un mode de pensée sans frontières déterminées entre le sacré et le profane, la science et la religion. La religion populaire serait l'élément central d'une *« culture du mélange »,* beaucoup plus répandue et plus importante qu'on pourrait le croire.

En fouillant dans les *Mandements* des évêques du Québec, j'ai constaté moi aussi que cette religion populaire n'y est pas inconnue, même si son importance n'y égale en rien celle qui est donnée aux indulgences, aux prières publiques, aux marguilliers et aux confréries. On y relate l'histoire d'une femme de Saint-Jean-Port-Joli qui prétendait que son enfant avait le pouvoir *« de guérir par son attouchement les plaies et les maladies »* et que ce don devait lui appartenir jusqu'à l'âge de sept ans[67]. On relate le cas des *« imposteurs de Saint-Pierre-les-Becquets »,* qui prétendaient guérir les malades *« par certaines prières et impositions des mains faites sur eux par des particuliers sans aveu et sans mission, dont la conduite téméraire n'est propre qu'à séduire et égarer la multitude »*[68]. Le cardinal Taschereau se sentait obligé d'intervenir *« contre une certaine prière manuscrite, répandue, dit-on, dans plusieurs paroisses, à laquelle se trouve ajoutée une note qui attribue à cette prière une origine quasi miraculeuse »*[69]. Il s'agit, ici encore, d'un phénomène intéressant, d'autant

67. Mandement de monseigneur Hubert, du 9 juin 1793, dans *Mandements, lettres pastorales et circulaires des évêques de Québec,* publiés par H. Têtu et C.-O. Gagnon, Québec, Côté, vol. II, p. 456.
68. Mandement de monseigneur Plessis, du 25 avril 1808, dans *Mandements, op. cit.,* vol. III, p. 35–36
69. Circulaire au clergé du cardinal Taschereau, du 1er juin 1872, dans *Mandements, op. cit.,* vol. V, p. 118.

plus que, comme pour les deux autres, il semble avoir suscité un véritable remous. Voilà bien des cas de religion populaire, tels que je les cherchais.

Mais ce qui intéresse davantage, pour notre propos, c'est la consigne qui suit, donnée aux curés par le cardinal : *« De nos jours, les prophéties viennent de tous côtés. Il va sans dire que ce serait pour le moins imprudent que d'en parler en chaire autrement que pour rappeler aux fidèles, quand on s'aperçoit qu'ils ont conçu une vaine frayeur, que l'Église ne les a ni approuvées ni reconnues. »*[70] Voilà donc apparaître, face à un phénomène populaire d'une ampleur certaine (*« les prophéties viennent de tous côtés »*), ce qu'on pourrait appeler une « stratégie du silence ». Est-il possible que cette stratégie d'occultation de la religion populaire de la part des élites cléricales ait été plus répandue qu'on le pense? Faudrait-il faire des enquêtes plus approfondies et systématiques, analogues à celles que l'on a fait pour les légendes, les contes et les chansons populaires? Que trouverait-on à la fin de ces enquêtes? Le médiéviste que je suis laisse la parole aux spécialistes de la culture francophone en Amérique du Nord.

70. *Id.,* p. 117.