50377
1994
219

8102 579 50377
1994
219

Le Culte des Saints

Guérisseurs en Flandre

A mes parents,

A mon mari,

A ma fille,

A mon directeur de recherche, Le Professeur J. LOMBARD qui m'a permis de sortir des sentiers battus,

A tous ceux qui m'ont apporté leur aide et leur soutien,

A tous ceux et celles qui m'ont livré des bribes de leur histoire et sans lesquels cette recherche n'existerait pas.

COMPOSITION DU JURY

M. JACQUES LOMBARD, UNIVERSITE DE LILLE I,

M. FRANCOIS LAPLANTINE, UNIVERSITE DE LYON II,

M. YVES-MARIE HILAIRE, UNIVERSITE DE LILLE III,

M. RICHARD POTTIER, UNIVERSITE DE LILLE I.

Introduction

INTRODUCTION

La Flandre a toujours eu une "réputation religieuse" ; ses analystes, qui pour beaucoup étaient membres du corps ecclésial, la présentaient comme un pieux pays où la religiosité imprègnait la vie quotidienne.
L'activité humaine était rythmée par l'Eglise. De même, calendrier agricole et calendrier religieux y étaient -jusqu'à une époque proche- intimement liés. Les fêtes de saints servaient de repère au commencement des travaux des champs, des rites agraires étaient accomplis lors des grandes fêtes religieuses pour optimiser le travail des hommes et la fertilité de la terre. Par exemple, le jour de Pâques, on jetait de l'eau bénite dans les mares afin de protéger les futures récoltes. Les Rogations consistaient en processions accompagnées de prières publiques durant les trois jours précédant l'Ascension, elles avaient pour but d'attirer sur les terres la bénédiction divine. Les Flamands plantaient alors dans les champs de petites croix de buis bénit appelées "Kruysdagen". Le troisième jour, les prêtres bénissaient les bêtes et les récoltes engrangées.
Les nombreux dictons et proverbes populaires liant "jour de saint" et activités agricoles ou météorologie

illustrent l'enchevêtrement des temps profane et religieux. Dans le même ordre d'idée, aucun Flamand n'oublierait d'emporter du buis bénit lors des Rameaux et quiconque n'aurait pas fait ses Pâques serait immédiatement considéré comme un "Zon'er Gellovde" c'est à dire un athée, une personne sans foi.
Mais, selon les érudits locaux, ce qui caractérise le mieux la piété flamande, c'est l'importance que prennent les saints dans la vie quotidienne. Si l'on interroge les vieilles Flamandes, elles nous diront quel saint prier lorsqu'un objet a été égaré, lorsqu'un voyage doit être entrepris, en cas de rencontre d'une personne réputée avoir le mauvais oeil ou encore en cas de maladie.
La quantité de chapelles qui jalonnent le terroir et le soin que leur accordent encore aujourd'hui les autochtones est le signe de leur ferveur. Erigées à la suite de l'obtention d'une grâce privée ou collective, elles témoignent de l'importance du recours aux intercesseurs et de la fidélité des Flamands.
Les fêtes des saints -patrons de paroisse, de corporation, de confréries ou tout simplement saints populaires bénéficiant de célébration particulière-, étaient des jours chômés et donnaient lieu à de formidables réjouissances : ducasses, représentations données par les sociétés de rhétorique, cortèges, bals, excès gastronomiques... auxquelles tout le village et même ceux des alentours participaient.

La variété et le nombre des pratiques et des croyances marquant la vie de ses habitants font de la Flandre, un

pays qui se caractérise par "une socialité sacrale" (1) ; aucune autre expression ne pourrait mieux signifier combien, autrefois, social et sacré y étaient intimement mêlés.

Lors de nos investigations, nous avons été surprise de constater la perduration de l'attachement de certains Flamands à tout ce qui a trait à la religion, le désir d'en savoir davantage nous a conduit à choisir le champ religieux comme champ d'investigation.

*

* *

L'objet de notre recherche ne concerne pas l'ensemble des pratiques et croyances liées au culte des saints, mais uniquement celles qui s'appliquent aux thaumaturges priés en cas de maladie ou pour en être préservé, c'est à dire les saints guérisseurs.

En milieu rural où le recours au médecin ne s'est longtemps fait qu'à l'article de la mort, ils ont, davantage qu'ailleurs, la faveur du peuple.

Ces coutumes loin de spécifier la Flandre, sont également répandues dans d'autres régions comme le Berry, le Perche, la Bretagne, la Normandie, le Limousin... mais, elles n'ont pas forcément la même ampleur qu'en Flandre où autrefois, chaque village avait sa "neuvaine" (2).

De même, s'agissant de terroirs aux caractéristiques distinctes (zones enclavées ayant peu de contact avec l'extérieur, zone d'élevage ou non, "pays" clérical ou au contraire anti-clérical...), il se peut qu'elles y empruntent des formes différentes. C'est pourquoi le principal objectif de cette recherche est de tenter de montrer la spécificité du culte des saints guérisseurs en Flandre.

La recherche s'oriente principalement autour de trois pôles : l'inventaire et le classement des lieux de culte, l'étude et la description des pratiques et croyances disparues et/ou perpétuées, et l'analyse du comportement des acteurs -prêtres et fidèles-.
Si le culte des saints guérisseurs a toujours eu une place privilégiée dans la religion des autochtones, il semble qu'à l'heure actuelle, son importance ait nettement diminué par rapport à ce qu'elle était à la fin du siècle dernier ou encore dans l'immédiate après-guerre, l'objet de la présente recherche est d'abord de vérifier ce fait et d'en estimer l'ampleur.
Le recensement des lieux d'invocation et l'évolution de la localisation des espaces cultuels poseront les premiers jalons de mesure du phénomène.
Mais, l'utilité de la dimension spatiale ne se résume pas à la définition du cadre des pratiques étudiées ; le territoire participe à la définition des identités comme l'illustre la notion d'espace vécu. C'est à cette définition de l'espace que nous nous référons, et c'est

pour cela que nous ne nous contenterons pas de comptabiliser les lieux de culte, mais que nous tenterons d'appréhender, à travers les usages et les représentations que les hommes ont du terroir, les liens qui unissent les lieux sacrés : évaluation de la concentration des cultes dans des zones particulières, éventuelle complémentarité des lieux d'un point de vue thérapeutique...

Une des idées centrales qui guidera les investigations du second et du troisième centres d'intérêt est d'apprécier les liens éventuels entre la forme de religion qui s'exprime dans le culte des saints guérisseurs et la magie. Devant la réticence d'une partie du clergé -et surtout du clergé "éclairé"-, il s'agit de comprendre pourquoi et comment l'orthodoxie prend ses distances vis à vis de cette forme de piété. Le discours tenu par certains clercs sur la parenté de ces croyances et pratiques avec des rites et croyances magiques est-il fondé ?
L'analyse détaillée des rites accompagnant les dévotions relayée par l'analyse du discours des fidèles visera à répondre à ces interrogations.
Partant de l'hypothèse que tous les pèlerins n'ont pas le même profil, l'analyse de leurs trajectoires thérapeutiques, des conduites dévotieuses et de leurs représentations du saint viseront à mettre en évidence des catégories : les saints thérapeutes sont-ils considérés comme des personnages célestes aux pouvoirs autonomes -comme de "petits dieux"- ou comme des instances intermédiaires du pouvoir divin comme le préconise

l'Eglise ? Les rites effectués lors des pèlerinages présentent-ils certaines analogies avec ceux qui selon les anthropologues caractérisent la magie ?

Dans le même ordre d'idée, notre enquête initiale semble montrer que les pratiques entourant le culte des saints s'individualisent. Si autrefois le pèlerinage était l'occasion de demander pour soi ou pour un proche, c'était également et peut-être même d'abord un moment privilégié de recours collectif ; la communauté villageoise dans son ensemble demandait au thaumaturge de la protéger des épidémies, de favoriser la croissance et la profusion des fruits de son travail.
L'examen des demandes actuellement adressées au saint et la caractérisation du public présent lors des pèlerinages nous permettront de confirmer ou d'infirmer l'hypothèse de la marginalisation et de l'individualisation des pratiques. Si ces deux traits spécifient bien l'évolution contemporaine du phénomène , ou pour le dire autrement, si son essence collective et donc sociale tend à disparaître, est-ce que les croyances et les pratiques qui le caractérisent ne se rapprochent pas davantage de la magie que de la religion ?
En effet, pour bon nombre d'auteurs comme Durkheim et Mauss (3), la religion est par essence collective tandis que la magie se spécifie par son caractère individuel.
Si donc la dimension collective du phénomène disparaît ou tend à le faire, nous ne pourrons manquer d'examiner cet aspect.

Nous voyons ainsi, que le culte des saints guérisseurs est loin de pouvoir être posé a priori comme exempt de tous liens avec la magie.

C'est dans l'analyse de l'attitude du second groupe d'acteurs, les prêtres, que se situe la particularité de notre travail car, si la plupart des travaux entreprennent une analyse détaillée de l'attitude des pèlerins, elles se contentent souvent de mener une analyse globale de celle du clergé local. Or, notre postulat est que les pratiques religieuses autorisées sont le résultat d'un compromis historiquement et géographiquement situé entre les acteurs ; il est donc indispensable de considérer leurs points de vue et d'apprécier les diverses relations entre les deux groupes. Et ce d'autant plus que notre enquête initiale semble montrer qu'une partie substantielle du clergé flamand a une attitude relativement tolérante à l'égard des "cultes populaires" alors que dans la plupart des autres régions, la condamnation ecclésiale semble plutôt être la règle. De même, il nous a semblé -mais ceci reste à vérifier- que si les pèlerinages revêtaient parfois un caractère clandestin, la nécessité du secret était moins importante qu'autrefois et que dans d'autres régions françaises.
C'est pourquoi nous avons choisi de mener également une enquête intensive auprès du clergé local afin de déterminer ce qui distingue les prêtres qui ont une attitude de tolérance de ceux qui ont une position moins

conciliante à l'égard de la piété "populaire". En d'autres termes, il s'agit d'apprécier s'il existe une "proximité sociale" entre certains prêtres et les pèlerins permettant d'expliquer l'adéquation entre les attentes des seconds et la réponse des premiers.

De ce fait, notre recherche représente une modeste contribution aux réflexions amorcées depuis plusieurs années sur le thème du désintérêt pour les religions institutionnelles.
La crise religieuse est-elle bien celle de la religion comme référence croyante à une tradition ? Quel rôle l'Eglise a t-elle joué dans la désaffection des fidèles ? Le culte des saints guérisseurs constitue t-il aujourd'hui, en Flandre, un refuge du sens du sacré ?

Mais, nos préoccupations majeures ont été surtout de rechercher, dans la limite de nos connaissances des études extérieures à la Flandre, la particularité du culte des saints dans cette région.
Dans cette optique, nous privilégierons, chaque fois que ce sera possible, la démarche comparative.
Elle s'avèrera particulièrement pertinente pour spécifier le "hit-parade" des intercesseurs ainsi que pour la caractérisation des rites entourant les cultes :
les saints guérisseurs invoqués en Flandre diffèrent-ils de ceux invoqués dans le Perche, la Normandie, le Var... ou le Berry ? Les disparités concernent-elles l'identité des thaumaturges ou leurs spécialités thérapeutiques ?

Y a t-il prédominance de certains rites ? Dans l'affirmative, est-elle liée à la nature des lieux sacrés, au domaine d'intercession des thérapeutes ou à d'autres caractéristiques ?

Ainsi, c'est autant par l'étude du "faire" que par celle du "dire" que sera examinée la situation contemporaine d'un phénomène que beaucoup vouent à une disparition prochaine et que nous tenterons de mettre en évidence : l'originalité de l'expression flamande du culte des saints guérisseurs.

*

* *

Depuis plusieurs années, des anthropologues en quête de terrain ont découvert avec un vif intérêt que l'occident regorgeait de richesses méconnues et par suite inexploitées.
Quel que soit le thème de leurs recherches, ils furent rapidement confrontés à un problème de méthodologie. En effet, la méthodologie en anthropologie de la France (et de l'Europe) et la méthodologie en anthropologie "exotique" diffèrent quant à la place accordée à la description.

En anthropologie européenne, il semble que la description doit être abondante, elle constitue la majeure partie du travail du chercheur. Dans ce cas, celui-ci est avant tout ethnographe : sa mission consiste d'abord à recueillir le maximum d'informations sur les phénomènes à étudier. Pour ce faire, il doit utiliser tous les supports matériels existants (archives, documentaires, photographies, cartes postales, articles de la presse locale...) et les moyens techniques les plus performants : photographies, enregistrements audio et vidéo...

Une démarche pluridisciplinaire est préconisée ; l'ethnologue revêt simultanément l'habit de géographe, d'historien, d'économiste, de sociologue...

Travaillant au recueil de pratiques et croyances en train d'évoluer ou menacées de disparaître, nous ne pouvions éviter de pécher par excès (4), mais il nous fallait également dépasser l'indispensable stade ethnographique et pour cela construire une méthodologie particulière.
Nous nous sommes alors appuyée sur les travaux les plus récents mais aussi les plus proches de nos préoccupations, principalement ceux de A. Bensa (5) qui ont été effectués dans les années soixante-dix et ceux de J. Candau (6) effectués, eux, dans les années quatre-vingt et qui concernent respectivement le Perche et le Var.
A. Bensa cherchant essentiellement à déceler la cohérence interne des traditions populaires, s'est largement inspiré de l'analyse structurale de C. Lévi-Strauss. Son principal objectif était de ramener la diversité des faits à des

modèles qui rendent compte des mécanismes inconscients sous-jacents à l'agencement des éléments constitutifs de la culture percheronne. Dans cette optique, il privilégie un groupe d'acteurs, les pèlerins et parmi eux les paysans. S'il est indéniable que le culte des saints guérisseurs porte, en Flandre comme dans d'autres zones rurales, l'empreinte de la culture paysanne, il ne saurait s'y réduire. Cherchant à apprécier si la fête du saint guérisseur jouait aujourd'hui encore un rôle dans la cohésion du village -de moins en moins composé d'agriculteurs- la méthodologie de A. Bensa ne nous a pas semblé appropriée à ces préoccupations.

Quant à J. Candau, l'étude dynamique des oratoires vise, à travers la logique de leur localisation, à évaluer leur place et leur rôle au sein de l'agro-système local. Si l'hypothèse d'un rôle conjuratoire des édifices nous a semblé séduisante et pertinente, étant donnés le corpus et la zone d'investigation de l'auteur, elle ne saurait constituer le centre de notre problématique. Tout d'abord parce que les qualités des lieux de culte considérés diffèrent sensiblement : nous nous intéressons uniquement aux lieux où est invoqué un saint thérapeute (tandis que J. Candau s'intéresse à tous les édicules) et nous incluons les espaces cultuels officiels -les églises- s'ils sont le centre d'une dévotion à un saint guérisseur. La moindre importance de notre corpus et les choix de la problématique précédemment évoqués rendent peu pertinente l'utilisation poussée de l'outil statistique privilégiée par J. Candau pour caractériser l'insertion spatiale des

monuments cultuels.

De même, du point de vue des acteurs, non seulement la constitution de données quantitatives serait difficile à réaliser, mais surtout elle serait, là encore, peu significative. En effet, si l'on peut apprécier le nombre de pèlerins présents lors de la fête d'un saint, ce chiffre ne reflète pas la proportion réelle de pratiquants (comment estimer les dévotions individuelles et spontanées qui font partie intégrante du phénomène ?) et encore moins l'impact de la tradition du culte des saints guérisseurs sur l'ensemble de la population.
C'est pour toutes ces raisons que sans totalement laisser de côté les données quantitatives, nous avons favorisé l'analyse qualitative : observation participante lors des pèlerinages organisés par l'Eglise, entretiens prolongés et répétés auprès d'informateurs privilégiés, de pèlerins, de prêtres, et analyse des prières laissées par les fidèles dans les lieux de culte.

Si nous avons retenu certaines hypothèses (notamment celles qui concernent la notion d'espace) et certaines techniques d'investigation préconisées par les deux auteurs précédemment cités, compte-tenu des disparités de problématique, leurs méthodologies respectives n'ont pas pu être utilisées.
Ainsi, en raison des pôles d'intérêt que nous avons favorisés et des hypothèses qui les sous-tendent, notre optique n'est pas uniquement ethnographique ni ethnologique, elle est aussi sociologique, ce qui n'est

certainement pas sans lien avec la formation que nous avons suivie.

*

* *

La Flandre (7) est généralement découpée en plusieurs aires géographiques :

- ce que beaucoup nomment la Flandre intérieure, c'est à dire tout ce qui se situe au sud de Bailleul, notamment les "terres basses de la Lys",
- le plat pays ou Blootland, au nord,
- la Flandre maritime constituée des "dunes" c'est à dire tout le territoire qui s'étend de Gravelines à la frontière belge, certains y englobent la totalité des villages de l'arrondissement de Dunkerque,
- et l'Houtland, le pays au bois, ainsi appelé parce qu'il était autrefois abondamment boisé.

C'est la zone d'investigation qui fut privilégiée. Si cette dénomination géographique est souvent utilisée par les Flamands en raison de sa tonalité locale, sa délimitation est plus incertaine. Cependant, la majorité des spécialistes interrogés à ce sujet s'entend à le délimiter par le polygone qui joint les villes de Bailleul, Boeseghem, Watten et Wormhoudt.

Nous avons délibérément choisi une délimitation territoriale qui ne soit pas purement administrative (8), car quelle serait alors la pertinence d'un territoire qui ne serait pas "vécu" par la population. L'Houtland tel que nous l'avons délimité représente une unité socio-géographique homogène :

- géographiquement (9), il se distingue des autres pays flamands par ses caractéristiques naturelles :

* il était très boisé (mais ceci est beaucoup moins vrai désormais),

* il est traversé d'ouest en est par la chaîne des collines qui partant du Mont Watten, passe à Cassel, au Mont-des-Cats et se dirige vers la Belgique ;

- du point de vue linguistique, le flamand était autrefois la langue officielle comme dans le reste de la Flandre, et c'est là que se trouvent, aujourd'hui, ses plus ardents défenseurs ;

- économiquement et sociologiquement : c'est une zone à dominante rurale où l'activité agricole et l'élevage conservent une certaine importance ; elle se différencie en cela des autres zones flamandes où des activités industrielles sont très développées (grandes agglomérations, zone portuaire, centrale nucléaire de Gravelines...).

Le terrain constitue donc à la fois un espace représentatif de la Flandre et une division territoriale non arbitraire.

Comme la partie descriptive devait être abondante, l'enquête de terrain a demandé un grand investissement en temps.
Notre première démarche s'est dirigée vers les associations oeuvrant à la sauvegarde des chapelles (10) afin d'obtenir une première estimation du nombre des édicules. Les indications topographiques qui nous ont été communiquées, nous ont été précieuses, car, le monument sacré est parfois tellement bien intégré au paysage, que seul l'oeil averti est capable de le repérer.
De même, l'examen des archives du Diocèse nous a fourni une liste de paroisses où un culte à un saint guérisseur avait été recensé à la fin du XIXème siècle et dans les années quarante. Les informations recueillies ont été confrontées à des travaux effectués à des périodes voisines par des "folkloristes" afin de remédier aux éventuels oublis des prêtres (11).

Munie d'indications générales concernant la majorité des lieux, notre premier travail de terrain a consisté à sillonner la campagne pour approfondir et compléter les données attachées aux lieux afin de pouvoir utiliser de manière optimum la cartographie. Cette dernière nous a permis de mener à bien un de nos objectifs : mettre en évidence les rapports entre les lieux d'invocation des saints thérapeutes.

Lors de nos pérégrinations, nous avons pu également recueillir des informations sur les pratiques, nouant peu à peu des contacts, nous sommes ainsi parvenue à créer un

réseau d'informateurs privilégiés. A cet égard, nous ne pouvons éviter de mentionner les difficultés rencontrées pour pénétrer pleinement l'univers des pèlerins. Si la bonne volonté est évidente lorsqu'il s'agit de donner des renseignements sur l'origine de telle ou telle chapelle ou sur la spécialité de tel ou tel saint, la réticence est de mise lorsque l'on aborde le vécu. Comme dans tous les thèmes de recherche touchant de près aux croyances -et ce d'autant plus qu'elles sont dévalorisées- et aux pratiques en voie de disparition, il a fallu nous armer de beaucoup de patience et de persévérance, faire valoir nos lointaines origines flamandes et nous faire introduire par des personnes estimées de nos interlocuteurs pour parvenir à des confidences plus intimes. Rien d'étonnant à cela, nous ont déclaré les anciens : "le Flamand ne donne pas facilement son amitié, mais une fois donnée, il ne la trahit jamais". Quoi qu'il en soit, la pénétration du milieu des pèlerins fut laborieuse et ce d'autant plus que nous nous refusions, pour des raisons évidentes, à utiliser les prêtres comme seuls intermédiaires.

Nous avons cependant pu effectuer des entretiens auprès des fidèles ; c'est l'entretien non directif, qui selon nous était le plus approprié aux acteurs et à la problématique. D'abord parce que la recherche était exploratoire -recueillir le maximum d'informations sur les pratiques et les croyances- et parce que ce type d'entretien permettait aux enquêtés de développer leur pensée et leur vécu sans que l'enquêteur ne leur fournisse un cadre de référence particulier.

Cette technique de recueil des données fut, pour les mêmes

raisons, également utilisée auprès des prêtres. Elle nous a permis de voir comment était abordé le thème de la "religion populaire" et notamment s'il en était donné une définition par rapport à "la foi authentique".

Les difficultés rencontrées sur le terrain et notre progression théorique parallèle nous ont dirigée vers l'analyse des prières laissées par les pèlerins dans les églises. Ce discours adressé non plus à un demandeur -l'ethnologue- mais à celui qui dispense la grâce -le saint- nous a semblé être la technique complémentaire idéale pour comprendre la démarche des fidèles (10).

L'observation des pèlerinages organisés par l'Eglise ont permis de caractériser prêtres, pèlerins et pèlerinages : attitudes des prêtres (rites prescrits et proscrits, textes de prédication...) et des pèlerins (respect ou non des consignes ecclésiales, type de participation à la célébration) avant, pendant et après la cérémonie, éventuels prolongements profanes de la fête du saint (ducasse, brocante...) furent exploités pour compléter ou corriger les indications recueillies lors des entretiens.

Le travail du chercheur étant un perpétuel va et vient entre le terrain et les recherches théoriques, nous avons été amenée à réajuster nos hypothèses, à en découvrir d'autres... comme cela apparaîtra dans l'exposé de la recherche dont l'organisation reprend nos trois centres d'intérêt : le cadre, les pratiques et les acteurs.

*

* *

Avant d'entrer pleinement dans l'univers des acteurs, il convient de dresser le cadre dans lequel ils agissent et réagissent.

Tout d'abord le contexte théorique : bon nombre de chercheurs emploient ou employaient la notion de "religion populaire" pour qualifier la piété qui s'exprime dans des pratiques et des croyances, telles celles qui sont à l'oeuvre dans le culte des saints. Mais, un certain flou entoure à la fois sa définition conceptuelle et son contenu. Par l'examen des diverses positions existant sur la question, nous étudierons sa pertinence vis à vis de notre objet de recherche.

Puis, nous chercherons dans le passé religieux de la Flandre, et notamment dans la période pré-chrétienne, si le peuple de Feanderland a toujours éprouvé le désir de se relier au divin, s'il est possible d'attester une influence religieuse majeure et quels évènements ou changements de mentalité peuvent éclairer la compréhension du phénomène dans sa forme actuelle.

La dimension historique sera encore mise en avant dans l'étude de l'évolution de la position officielle de l'Eglise sur le culte des saints. Cet exposé a le double

intérêt de replacer le fait étudié dans son contexte, mais surtout de connaître les consignes données aux prêtres par leur hiérarchie. Ainsi, connaissant leurs marges de manoeuvre, il sera plus aisé de comprendre et d'expliquer la diversité des attitudes cléricales.
La catégorisation des lieux de culte clôturera la première partie en achevant de décrire le cadre et annoncera l'exposé des pratiques.

Les saints guérisseurs priés, l'inventaire de leurs spécialités, les rites accomplis dans les sanctuaires, les divers itinéraires amenant le fidèle à "aller servir" (11) ajouteront d'indispensables touches au tableau.

Enfin, la mise en évidence de catégories de prêtres et de fidèles, l'analyse de leurs relations termineront l'essai d'appréhension de la spécificité flamande.

(1)- L. Pérouas (1988, p. 120).

(2)- Neuvaine : invocation de neuf jours de la Vierge, d'un saint...

Par extension, toute la période durant laquelle des célébrations sont dédiées au saint.

(3)- E. Durkheim (1968)

M. Mauss (1985).

(4)- Par exemple, la description minutieuse des célébrations organisées par les prêtres (attitudes des fidèles, attitudes du prêtre, recueil des textes de prédication...) ne figure pas dans leur globalité dans le présent travail, seule leur exploitation dans la mise en évidence des catégories d'acteurs et quelques éléments significatifs seront présentées dans le cours du développement théorique ; nous avons agi de même pour la description des lieux de culte.

Dans le même ordre d'idée, nous avons souvent recueilli diverses versions de prières, transmises par voie orale ou recopiée au fil des générations, elles diffèrent parfois dans leur formulation. Comme il ne s'agit pas du principal centre d'intérêt de cette recherche nous ne ferons figurer que quelques exemples parmi les plus répandus, à titre illustratif...

(5)- A. Bensa, Les saints guérisseurs du Perche-Gouët : espace symbolique du bccage (1978).

(6)- J. Candau, les oratoires dans l'espace rural varois, Thèse de doctorat, Nice, 1984.

(7)- Nous avons choisi, tout au long de l'exposé de cette recherche, d'utiliser la dénomination singulière "Flandre"

car elle illustre davantage selon nous le fait que malgré les différences internes (géographiques, économiques et sociales), la Flandre constitue un espace culturel spécifique et homogène.

(8)- Zone d'enquête : doyennés de Bailleul, des Monts de Flandre, d'Hazebrouck/Morbecque, du Houtland.
La zone d'Hazebrouck comprend selon l'administration ecclésiale, le doyenné de Merville mais pas celui de l'Houtland qui appartient à la zone de Bergues. Compte tenu du privilège accordé à la pertinence socio-culturelle du terrain d'enquête, nous n'avons pas respecté les délimitations de l'Evêché, mais leur avonssubstitué les notres. Ainsi, le doyenné de Merville a été écarté et celui de l'Houtland ajouté. Notre pratique de terrain nous a conforté dans cette idée dans la mesure où par exemple la localité de Merville est considérée par les Flamands comme à l'extrême limite de la Flandre voire en dehors de celle-ci. Voici un exemple du type de discours tenu par un Hazebrouckois de souche : "Merville, ce n'est plus la Flandre, d'ailleurs, les gens de Merville viennent rarement à Hazebrouck, ils vont à Estaires, vont faire leur grand marché à Béthune... Chez nous, on dit qu'ils sont plus du Pas-De-Calais que de Flandre !".
Ainsi, la zone d'enquête correspond approximativement à l'ancien arrondissement d'Hazebrouck (voir détail des paroisses en annexe).

(9)- R. Blanchard (1970).
P. Deffontaines (1931).

(10)- Notamment, l'A.R.A.R.C.O. (Association Régionale d'Aide à la Restauration des Chapelles et Oratoires), nos

remerciements s'adressent en particulier à Madame Maylis Jeanson, présidente et à Monsieur Thierry Sandevoir, vice président et Le Comité de Sauvegarde des Chapelles, notre reconnaissance s'adresse particulièrement à Monsieur Michel Staes et au regretté Abbé Pierre Devianne.

(11)- R. De Bertrand (1853/1854) : Annales du Comité Flamand de France et l'inventaire dressé par A. Van Gennep (1936) à partir de renseignements recueillis auprès de multiples informateurs locaux et des écrits de R. de Bertrand.

(12)- Nous ne nous attardons pas davantage ici sur la descrition de la méthode utilisée qui sera exposée au chapitre VIII.

(13)- Expression flamande pour désigner le fait d'aller prier un saint.

Première partie : Le Cadre

CHAPITRE I

LA RELIGION POPULAIRE :

UN CONCEPT OPERATOIRE POUR NOTRE OBJET DE RECHERCHE ?

Dès 1956, Serge Bonnet avait tenté d'exhumer le thème de la religion populaire (1) ; mais, ce n'est que dans les années soixante-dix que les scientifiques commencent à le prendre pour objet de recherche. Dès lors, les colloques se succèderont.

Jusque là, la sociologie des religions -et principalement celle du catholicisme- était dominée par l'étude du recul généralisé de la religion et surtout de la pratique religieuse en tant qu'indicateur privilégié.

D'une part, ce passé a conditionné la façon dont a été menée l'interrogation sur la religion populaire, comme le montreront les développements ultérieurs.

D'autre part, la définition de la religion populaire constitue un enjeu religieux, ce qui n'est pas sans influencer le débat des chercheurs. Celui-ci s'alimente souvent en effet, du conflit dont la religion populaire est l'emblême au sein de l'institution ecclésiale elle-même.

La religion populaire est un objet épistémologique au confluent de plusieurs sciences humaines. L'histoire, l'ethnologie et la sociologie ont chacune contribué à le façonner.

A- AMBIGUITE ET CARACTERE POLYSEMIQUE DE LA NOTION DE POPULAIRE

S'il paraît illusoire et théoriquement irrecevable d'examiner séparément les notions de "religion" et de "populaire", il semble pertinent d'examiner d'autres notions où le qualificatif populaire a sensiblement le même sens : arts et traditions populaires, culture populaire, médecine populaire...

Ce développement nous permettra de tester l'affirmation de Mona Ozouf qui voit dans le qualificatif populaire *"faiseur d'embarras"* (2).

1- LE ROLE DES FOLKLORISTES

Le populaire contribuant à délimiter leur champ d'investigation, ce sont les folkloristes qui se sont historiquement les premiers penchés sur cette notion.La nécessité de recueillir les arts et traditions populaires est apparue dès le dix-neuvième siècle. La prise de conscience de l'importance des mutations engendrées par l'industrialisation sur l'ensemble de la société, et plus particulièrement sur le monde rural ont conduit des

notables d'abord et des spécialistes ensuite à se pencher sur des us et coutumes menacés .Cette problématique de départ a orienté l'appréhension du populaire vers des oppositions souvent réductrices :

*** traditionnel/moderne, sans changement/avec changement**

Les folkloristes s'intéressent par définition aux coutumes et croyances transmises de génération en génération. Surgit alors souvent un présupposé théorique double: le traditionnel et le moderne s'excluent et ce qui ressort du domaine des traditions possède un caractère immuable. Les études menées notamment dans le domaine de la médecine populaire montrent que le recours a un guérisseur -thérapeute traditionnel- et le recours à un médecin -thérapeute moderne- loin d'être exclusifs, sont compatibles.Il n'est pas rare qu'un malade consulte simultanément un médecin et un guérisseur.

De plus, la transmission des coutumes et des croyances notamment par le vecteur familial ne se fait quasiment jamais sans changement qu'il s'agisse du contenu ou de la forme. Citons ici F. Loux : *"A chaque étape de sa transmission, toute tradition incorpore des éléments modernes, venus de l'extérieur ... De nombreux autres exemples pourraient ainsi montrer qu'il n y a pas de tradition immuable..."* (3)

*** savant/populaire**

Ici, l'examen de la notion de culture populaire prend tout son sens. La culture populaire est souvent assimilée par de nombreux folkloristes à une culture inférieure : c'est

l'opposition culture du peuple/culture *"des esprits cultivés"* (4).
Cette opposition ouvre la porte à toutes les assimilations avec le primitif, l'ethnologue ne se distinguant du folkloriste que par l'éloignement géographique du terrain d'enquête, la distance culturelle étant relayée ici par la distance sociale.
La culture savante et la religion éclairéee s'opposent respectivement à la culture et à la religion populaires.

L'opposition savant/populaire rejoint parfois un présupposé couramment rencontré chez les folkloristes du siècle dernier, celui qui associe populaire à irrationnel.
Les croyances populaires sont fréquemment assimilées à des croyances irrationnelles.
Enfin, les pratiques traditionnelles- sous le couvert de l'habitude- sont souvent qualifiées de conduites effectuées sans avoir à y penser, de quasi automatismes.
Si ceci est vrai pour quelques unes d'entre elles qui relèvent davantage d'une gestuelle du quotidien (5), ceci est loin d'être le cas pour l'ensemble des pratiques populaires. Participer au carnaval, effectuer une dévotion à tel ou tel saint, se rendre chez un rebouteux sont dans la plupart des cas des actes allant de soi pour ceux qui les effectuent -pour diverses raisons dont l'enracinement dans une culture familiale ou régionale- mais ils sont accomplis sciemment.

*** rural/urbain ou agriculteurs/ouvriers**

En vertu des motivations des folkloristes à recueillir

les croyances et les coutumes menacées par le bouleversement industriel, populaire, traditionnel et rural sont très fréquemment assimilés. Or, il suffit de reprendre l'exemple de la médecine populaire pour réfuter cet a priori.

Par l'étude des pratiques thérapeutiques des mères à l'égard de leurs enfants, F. Loux (6) montre qu'il n'y a pas de superposition nette entre le rural et le traditionnel. En effet, dans les petites villes, la transmission du savoir médical populaire s'effectue entre les mères par l'intermédiaire du voisinage. Dans les villages, en raison du dépeuplement, l'échange des connaissances entre femmes du même âge est aujourd'hui plus difficile et plus rare.

Les femmes d'agriculteurs sont donc loin d'être les seules concernées, ces usages concernent également des femmes d'ouvriers.

Il n'y a donc aucune raison de présumer d'une relation obligée entre traditionnel, populaire et rural.

Cette interrogation mène directement à la question du référent social.

2- LE REFERENT SOCIAL

Quelle catégories d'individus sont englobés dans l'appellation de populaire ? Parler de "classes populaires" implique t-il une référence directe à une ou plusieurs positions sociales ?

*** Une référence quantitative**

Dans certains cas, le qualificatif populaire fait uniquement référence à des données quantitatives : le plus grand nombre. La religion populaire signifie alors religion de masse souvent opposée à la religion d'une élite. Cette idée se retrouve chez de nombreux théoriciens et nourrit la polémique sur la vocation de l'Eglise : "multitudiniste" ou confessante ?

* Dans le corpus des recherches considérées, **la référence au social** peut être classée en deux groupes :

- dans le premier, la référence au social est implicite, les auteurs évitant soigneusement toutes données précises. Populaire renvoie la plupart du temps à un faible niveau d'instruction, ce qui définit un contour social très flou. On rejoint ici l'opposition savant/populaire.
- dans le second, la référence au social est directe, mais réductrice : le populaire se résume souvent au monde paysan. On retrouve l'opposition rural/urbain. Or, le fait qu'aujourd'hui encore, certains ouvriers restent proches de leurs racines rurales dans bien des domaines, suffit à montrer l'insuffisance de cette référence.

En raison de cette difficulté à définir le populaire, les sociologues utilisent souvent l'italianisme "classes subalternes" qui semble plus précis -en apparence au moins- la religion populaire est alors définie comme la religion des "classes subalternes".

Cette terminologie est empruntée à Gramsci, "subalterne" devant être pris dans le sens de "dominé" :

"Dans une société hiérarchique ou inégale, il y a des rapports entre classe dominante et classe dominée et il y a un rapport de pouvoir qui se joue aussi sur le terrain de l'idéologie et de la religion." (7)

Ce qu'il paraît intéressant de noter, c'est que le rapport à la religion est significatif de l'appartenance et des rapports sociaux. Chaque catégorie sociale a une histoire, un vécu constitué de traditions, de croyances, de luttes et de représentations sociales différentes et n'a donc pas obligatoirement le même rapport à la religion. La position sociale n'est pleinement révélatrice de la diversité du rapport à la religion que dans la mesure où l'on s'intéresse également aux rapports sociaux. En effet, les classes sociales entretiennent "des rapports symboliques de différenciation" qui s'expriment de façon privilégiée dans les comportements culturels et religieux. *"La classe sociale qui parvient à contrôler les significations ou qui a le meilleur rapport aux institutions qui les contrôle, s'octroie ainsi le pouvoir de commander le jeu en en fixant les règles"* (8).

De surcroît, la religion n'exerce pas son influence de manière uniforme sur toutes les catégories sociales. Il existe des affinités socio-culturelles entre certaines catégories sociales et certains membres de l'institution considérée, en l'occurence ici l'Eglise. Ces affinités peuvent avoir diverses origines dont par exemple une origine sociale identique ou proche.

Ces théories amènent à penser qu'il y a des rapports étroits entre appartenance sociale et comportements

religieux et notamment entre la religion populaire et une origine sociale modeste (nous préférons cette expression plus ouverte que celles de classes sociales "inférieures", "dominées" ou "subalternes"). *"Ces rapports ne s'illustrent pas uniquement dans la localisation d'un certain religieux dans certaines couches sociales, mais ils s'illustrent également dans les affinités de l'un avec l'autre voire dans la co-détermination mutuelle des deux"* (9). Ce qui autorise à penser que *"chaque position sociale implique une forme particulière de piété."* (10)
Mais, la preuve n'est pas faite que la différence entre le religieux populaire et le religieux non populaire passe toujours par une différence de position sociale.

*** religion populaire et domination**

Définir la religion populaire comme la religion des classes dominées interdit de lui conférer un statut autonome et contribue implicitement à en faire une religion dominée. Nous touchons là du doigt les relations entre religions populaires et religions institutionnalisées.
Pour qualifier ces religions qui ont une existence officielle et qui sont reconnues en tant qu'institutions, diverses appellations apparaissent parmi lesquelles :

- religions dominantes
- religions savantes ou éclairées
- religions officielles

L'expression religion officielle pourrait être satisfaisante à la condition de ne pas en conclure que la religion populaire est exclusivement officieuse ou clandestine. C'est pourquoi nous lui préférons celle de religion institution-

nalisée qui nous semble la plus neutre et qui de plus fait référence aux liens de celle-ci avec la société qui la reconnaît en tant qu'institution. La notion de religion dominante renvoie à ce qui a été précédemment énoncé en réduisant la religion populaire à une religion défensive. Ceci ne signifie pas pour autant que les rapports entre religion institutionnalisée et religion populaire ne s'exercent jamais sur le mode de la domination. En effet, l'Eglise en tant que "gardienne de l'intégrité de la foi" condamne officiellement certaines pratiques ou croyances qu'elle considère comme "superstitieuses" ou "magiques". La typologie des "phénomènes religieux" de A. Dupront (11) peut être utilisée ici.

Il distingue la "religion du quotidien" (liturgie, traditions, fêtes...), "l'extraordinaire" (les pélerinages ... tout ce qui fait référence au "miracle") et le "cryptique" (ce qui apparait généralement sous le qualificatif de "superstitions"). La religion populaire se trouve éparpillée dans ces trois domaines qui ont des liens différents avec l'Eglise. Le premier est en principe totalement investi par l'institution ; l'Eglise tente d'encadrer au maximum le second c'est à dire d'en canaliser voire d'en combattre les "excès" tandis que le troisième est, par définition même, hors de l'institution ecclésiale. On constate donc que les rapports entre la religion populaire et la religion "officielle" sont complexes. La condamnation ecclésiale qui ne concerne au départ qu'une partie des pratiques aboutit souvent à une dévalorisation globalisante du religieux populaire. C'est en ce sens que l'on peut parler de rapport de domination ; l'Eglise

cherchant soit à éliminer, soit à canaliser, soit encore à assimiler en les remodelant les croyances et les pratiques qu'elle estime être des "dénaturations" de la foi "authentique".
C'est ce qui fait dire à J. Maître que *"le concept de religion populaire prend sa signification dans des sociétés où fonctionnent des autorités religieuses assurant une forte régulation de l'orthodoxie et de l'orthopraxie"* (12).

L'étude de l'évolution de la position officielle de l'Eglise et des relations entre le clergé local et les fidèles montrera que les rapports entre la religion "officielle" et la religion populaire sont historiquement mouvants. La comparaison de phénomènes religieux populaires dans plusieurs régions de l'hexagone a par ailleurs montré qu'ils sont également spatialement situés.
Il n'y aurait donc pas de définition universalisante de la religion populaire.
Ainsi, tout chercheur qui s'intéresse à des pratiques religieuses "présuméees populaires" se voit contraint de se situer dans le champ théorique en définissant ce qu'il entend par religion populaire pour le temps et l'espace qu'il étudie.

*** populaire et popularisé**

Bon nombre de chercheurs s'évertuent à différencier ce qui est créé par le peuple (13) et "ce qui est reçu par le peuple ou ce qui est destiné au peuple" (14).
Ce débat de l'origine ou de l'usage populaires n'est pas

sans rappeller le dilemme dans lequel se sont longtemps enfermés les folkloristes : le folklore désigne t-il le savoir du peuple ou le savoir du scientifique à propos du peuple ? Cette tentative de différenciation nous semble vaine car, comme l'expose J. Cuisenier :
" A la quête indéfiniment recommencée d'un domaine autonome qui serait celui de l'art populaire, de la technique populaire, de la religion populaire, il y a donc lieu de substituer (...) la recherche des mécanismes par lesquels les modèles savants sont repris, diffusés, transformés jusqu'à devenir populaires, et, inversement, les sources populaires sont captées, canalisées et exploitées jusqu'à susciter de nouveaux modèles savants" (15).
C'est dans ce cadre que se situe certains scientifiques, pour qui la religion populaire n'a pas d'existence en soi. Elle n'est qu'une forme popularisée de la religion officielle. C'est ainsi que la notion de piété populaire est préférée à celle de religion populaire.
Parfois, oubliant de se démarquer de leurs propres critères de foi et de ceux ayant cours à l'époque considérée, ils la définissent comme une déformation voire une forme déviante de la religion "officielle".

La notion de populaire est bien créatrice d'embarras, car elle est souvent utilisée à tort et à travers, sans être définie ou quand il y a tentatives de définition celles-ci se dispersent créant un "flou socio-historique".

La référence sociale s'est cependant avérée pertinente dans

la mesure où elle a révélé une relation potentielle entre la position sociale (et surtout la création et la gestion des codes symboliques) et les comportements religieux.
Cependant, la preuve n'a pas pu être faite que la différence entre populaire et non populaire passe obligatoirement par une différence de position sociale.

Ce tour d'horizon des réflexions centrées sur la religion populaire laisse entendre qu'elle n'est que *"le produit de l'autodifférenciation des couches cultivées au même titre que tous les produits culturels qualifiés de populaire"* (16).
Que la religion populaire soit à l'instar de toute forme culturelle populaire pour une large part *"une création subjective des classes cultivées"* (17) rejoint le constat de la double génèse de la notion de religion populaire.
Elle est à la fois le fruit des débats des chercheurs et celui des débats religieux entre "les catholiques cultivés" et les clercs ; ce qui contribue à en faire une création intellectuelle et par là même à lui conférer le statut d'un mythe.

B- UN CONTENU HETEROGENE

Si les chercheurs ne sont pas parvenus à se mettre d'accord sur la définition de la religion populaire peut-on espérer qu'il existe un consensus à propos de son contenu ?
Est-il scientifiquement acceptable de réduire le référent empirique de la religion populaire à la somme des croyances et pratiques religieuses considérées par l'ensemble des

chercheurs comme populaires ?

1- DES CROYANCES ET PRATIQUES DITES "TRADITIONNELLES" AUX CROYANCES ET PRATIQUES DITES "MARGINALES"

Les cultes et croyances constituant le premier groupe sont qualifiés de traditionnels en vertu des présupposés précédemment exposés, à savoir les liens avec une société à prédominance rurale. Ces liens font ici référence à l'origine historique : au départ, cultes agraires ,on ne saurait aujourd'hui les y réduire, puisqu'ils concernent également des cultes de saints dont l'histoire est liée à celle de confréries artisanales. Ils sont donc aussi associés aux zones urbaines.

"Dans la mesure où l'ancrage est ici rattaché à des formes sociales en régression on trouve ces formes dans des îlots relativement protégés, à moins qu'elles n'aient été folklorisées à usage touristique, ou profondément transformées." (18)

Le culte des saints guérisseurs que nous nous attacherons à caractériser relève de cet ensemble. Dans ce cadre, la citation qui précède sera considérée non pas comme une affirmation mais comme une hypothèse de recherche destinée à être infirmée ou confirmée par notre enquête de terrain spatialement et historiquement délimitée.

Les pratiques et croyances dites "marginales" concernent essentiellement des "secteurs aléatoires", c'est à dire peu ou mal investis par la science et les techniques qui en dépendent : la santé, le domaine sentimental, les entreprises économiques, les examens... On les trouve

parfois regroupées sous l'appellation de "magie moderne". L'astrologie et les croyances ésotériques en sont parties constituantes. Elles sont aujourd'hui en pleine expansion en raison du recul des religions institutionnelles :
"le no man's land produit par le recul des régulations confessionnelles, dans une zone où l'emprise sociale de la science reste limitée, est occupée en partie par des représentations et des pratiques sociales parareligieuses comme en témoigne la marée montante de la consommation d'astrologie" (19).
La plupart des auteurs les différencient des pratiques et croyances traditionnelles bien qu'elles se rejoignent sur divers points :
- les pratiques et croyances "marginales" s'appuient quelquefois sur des traditions locales surtout quand elles concernent des problèmes de santé. Nous verrons dans l'étude de terrain que la dévotion à un saint thérapeute et la consultation d'un guérisseur -pratique qui relève du second groupe- sont des recours qui peuvent être associés.
- On peut également supposer qu'une partie au moins du public concerné est identique. En effet, ce sont ceux qui ont le plus faible pouvoir technique ou symbolique qui recourent le plus à ces deux types de pratiques.

2- LES MANIFESTATIONS RELIGIEUSES DE MASSE

Ce sont notamment les pèlerinages qui rassemblent plusieurs centaines de personnes. Certaines de ces manifestations peuvent se greffer sur le type précédent bien qu'elles

concernent la plupart du temps des phénomènes relativement récents (Lourdes, Fatima...). Alors que les pèlerinages dits "traditionnels" qui ont une portée locale sont souvent délaissés ou peu encouragés par l'institution ecclésiale, elle déploie de nombreux moyens pour l'"organisation" des grands pèlerinages de réputation internationale. De même, tandis que les premiers attirent des fidèles d'origine sociale relativement circonscrite, les seconds sont le fait de toutes les couches de la société. La même démarche religieuse peut prendre un sens différent selon les individus qui l'effectuent.

3- LA RELIGION "FESTIVE"

Le catholique "festif" encore surnommé catholique "saisonnier"est un individu qui se rend à l'église lors des grandes fêtes de sa vie familiale et sociale qui sanctionnent un rite de passage (naissance, mariage, mort d'un parent ou d'une connaissance). A ces occasions particulières s'ajoutent la participation à certaines fêtes périodiques comme la Toussaint, Noël, Pâques ou les Rameaux... (20). Souvent alimentées par des croyances et coutumes du premier type, elles ont un certain pouvoir d'adaptation et de renouvellement (21).
Toutes les catégories sociales sont concernées comme pour les manifestations de masse, mais, ici, le religieux et le festif sont encore plus qu'ailleurs difficiles à dissocier, *"la cérémonie religieuse est enrobée dans la fête"* (22).

4- L'ATTACHEMENT A DES FORMES RELIGIEUSES LITURGIQUES OU PARALITURGIQUES "TRADITIONNELLES"

Le terme "tradition" est utilisé ici dans un sens différent du premier type. En effet, dans ce cas, ce sont les réformes, les modifications mises en oeuvre par l'Eglise qui sont qualifiées d'anachronismes par ceux qui se refusent à les adopter. Il s'agit plutôt de formes coutumières apprises dès l'enfance dont la transformation plus que l'abandon pose problème. Cet attachement a donc souvent l'image d'une résistance au changement, on parle de fidèles traditionalistes. L'exemple le plus connu est celui de la messe en latin, mais peut être citée également la communion qui peut être donnée par des laïcs ; ce qui pour certains tend à en supprimer le caractère sacré.

Cette description rapide des grands types de croyances et de pratiques religieuses pouvant être qualifiées de "populaires, nous livre un panorama loin d'être homogène. Cette hétérogénéité conduit la plupart des ethnologues et des sociologues à avancer des réticences quant à l'utilisation du terme de religion. La "religion populaire" ne représente à leurs yeux qu'un "ramassis" de croyances et de pratiques sans aucune cohérence, ils abandonnent alors cette dénomination.
Enfin, cette description renforce le constat que ce qui est généralement défini comme populaire ne se limite pas aux mondes paysan et ouvrier.

C- LA RELIGION "POPULAIRE" : RELIGION ORIGINELLE OU RELIGION COMPENSATOIRE ?

A côté des théorisations "péjoratives" qui font des religions populaires des déformations des religions institutionnelles, existent des théorisations "valorisantes" (23) qui se subdivisent elles-mêmes en deux groupes :

- celles qui font de la religion populaire une religion originelle, et des religions institutionnelles des formes religieuses "domestiquées"
- celles qui font jouer à la religion populaire un rôle de compensation par rapport aux religions "officielles".

1- UNE RELIGION ORIGINELLE ?

Dans tout un pan de l'anthropologie religieuse, est présente l'idée selon laquelle le phénomène religieux est structuré en deux paliers (24) :

- un palier primaire qui est celui de l'expérience intense et extra-quotidienne du contact émotionnel avec le principe divin.
- un palier secondaire dans lequel cette expérience première se rationalise en se différenciant d'un côté en croyances, et de l'autre en cultes et rites.

Ce second niveau a pour fonction de perpétuer, d'organiser, voire de réactiver dans le temps et l'espace l'expérience du premier niveau qui est par essence éphémère et circonscrite (25). Le passage du

premier au second palier est décrit comme une domestication. Ce terme est utilisé au sens littéral, d'"apprivoiser" ce qui est à l'état "sauvage" : la domestication institutionnelle de l'émotion religieuse. Ce passage -qui tend à réduire le danger du contact avec le sacré- est censé impliquer un affadissement de l'expérience religieuse émotionnelle (26). Il introduit également la notion de contrôle : le sacré domestiqué est canalisé, enfermé dans des limites définies par l'institution religieuse. En effet, l'expérience émotionnelle est intégrée dans un dispositif symbolique particulier. Celui-ci et l'expression de cette expérience dans un langage en permet la réactivation régulière. Mais, plus cette élaboration s'intellectualise, plus elle "s'ossifie" en "se laissant enfermer dans une théologie". Le religieux "sauvage", "vivant" et "chaud" devient du religieux domestiqué, "réfrigéré", "en conserve" (27).

On retrouve cette théorie de la domestication à propos des liens entre religion populaire et religion institutionnelle. La religion populaire représente "le sacré originel", ou "l'expérience émotionnelle première", tandis que la religion institutionnalisée en représente la forme domestiquée. Il y a bien dans ce cas assimilation de la religion populaire à une religion originelle.

L'intérêt de la démarche se situe dans la place de l'émotion dans la religion populaire. Il semble, en effet, que cette dimension soit dominante dans bon nombre de phénomènes religieux considérés comme

populaires. Elle est également prégnante dans la plupart des nouveaux mouvements religieux, ce qui laisse présager qu'une comparaison se révèlerait féconde.
Quant à considérer la religion populaire comme une religion originelle, c'est l'amputer d'une partie de ses composantes notamment l'attachement aux formes liturgiques ou paraliturgiques "traditionnelles".
Enfin, c'est aussi ouvrir la porte aux théories de la survivance et aux liens avec le paganisme et la magie.

2- UNE RELIGION COMPENSATOIRE ?

Les théories qui se situent dans ce champ, définissent la religion populaire par ce qu'elle est ou n'est pas par rapport à la religion "officielle" souvent pour lui allouer un rôle compensatoire :
C'est une religion non abstraite, non dogmatique, non prescrite, non enseignée à l'église...
En résumé, c'est "une religion" pratique, "du faire et non du savoir" (28), une religiosité vécue au quotidien. Non prescrite, elle est par essence la religion du spontané. Elle n'est pas enseignée à l'église, car elle consiste plutôt en savoir-faire dont la transmission est familiale. Celle-ci n'est pas "formalisée, mais s'inscrit dans la nature même de l'exister collectif" (29).
Les religions institutionnelles sont ressenties par une partie des fidèles comme trop impersonnelles ou trop

officielles. Les religions populaires jouent alors un rôle compensatoire en assouvissant *"le désir humain de nouer avec le divin des relations plus simples, plus directes, plus immédiatement rentables"* (30).

*** des relations plus simples avec le divin**

Les fondements métaphysiques et théologiques de la plupart des systèmes de croyances sont souvent interdits d'accès à la multitude des fidèles, soit en raison du langage conceptuel dans lequel ils sont formulés, soit en raison de leur structure spirituelle trop abstraite. Ne s'appuyant sur aucun dogme, la religion populaire est plus accessible. Les gestes et les paroles sont appris sans être réellement enseignés, ils font partie des choses connues pour avoir été vues et entendues maintes et maintes fois.
Le recours à la doctrine est "évité", cette forme particulière de religiosité se spécifie par l'importance du spontané et des signes.

*** Les relations au divin y sont plus directes**, car la médiation cléricale est souvent écartée, le fidèle s'adresse directement au saint. En effet, la religion populaire est surtout une religion qui s'adresse aux saints. Le rôle d'intercesseur du thaumaturge est alors souvent occulté par les pélerins qui font de celui-ci le seul destinataire de leur message, l'exécuteur unique de leur demande.

* La place du saint révèle une caractéristique importante de la religion populaire : **l'immanence du divin** ou le besoin d'en faire une entité plus proche, plus humaine. Le saint est d'abord un homme, il a souffert lors de son martyre sans abjurer sa foi. C'est la légende qui entoure sa vie et les circonstances de sa mort qui en font un être d'exception, un personnage extra-ordinaire. Sa condition humaine permet au fidèle d'entretenir avec lui des relations plus familières qu'avec Dieu :

"Le paysan respectueux et soumis n'ose s'adresser directement au Seigneur, il a recours aux saints ..." (31).

A travers le culte des saints peut s'exprimer le besoin d'**humanisation du divin**. Elle ne consiste pas uniquement à mettre la religion à la portée de l'homme en rendant le divin plus accessible, elle permet également de le rendre plus proche de l'homme : en accentuant jusqu'aux plus extrêmes limites sa **représentation anthropomorphique**, la religion populaire *"confère aux représentations du divin des qualités psychologiques d'émotivité qui sont essentiellement humaines"* (32).

L'exemple de l'image sacrée est significatif : sa finalité est de servir au culte et à l'enseignement des croyants. Mais, sous la pression de certains fidèles, elle peut devenir objet de contemplation en soi. Alors que par essence elle n'est que représentation du divin, elle devient objet de culte pour elle-même favorisant ainsi la naissance de liens personnels entre le croyant

et le divin qu'il pense présent en son image. La dévotion populaire fait de l'image une incarnation du sacré. *"Cette véritable sacramentalisation affective de l'image sacrée"* (33) constitue l'une des attitudes constantes de la religion populaire.

*** Des relations plus immédiatement rentables avec le divin**

Religion de recours et notion de contrat sont souvent liées. Le pélerin offre une dévotion au saint et demande en échange une contrepartie : une grâce, un "miracle". Son don ne serait donc pas gratuit puisqu'il a pour objectif d'appeler un contre-don. Il s'agit de rendre le saint débiteur afin de l'obliger à accéder à sa demande pour se libérer de sa dette. C'est ce que les ethnologues nomment le "do ut des", donnant-donnant. La démarche propitiatoire serait donc une démarche contractuelle. Cette hypothèse sera mise à l'épreuve des faits par l'étude des prières adressées par les fidèles aux saints.

Un certain nombre de pistes intéressantes ont pu être ici mises en exergue. Elles sont toutefois à considérer avec prudence car elles nous amènent à déplacer le champ explicatif du côté de la psychologie.

PERTINENCE DU CONCEPT DE RELIGION POPULAIRE

Si la notion de religion populaire recouvre une réalité, celle-ci est complexe et hétérogène, quasi insaisissable au point de faire de la religion populaire *"un objet social non identifié"* (34).
Sa définition est soit si extensive que l'on peut se demander s'il existe une religion non populaire, soit si restrictive qu'elle apparait comme une catégorie résiduelle.
Le concept, quant à lui, diffuse un faisceau de sens diversifiés voire divergents.
Nous émettons donc de nombreuses réticences à utiliser le concept de religion populaire non pas tant parce qu'il nous semble à bien des égards *"un artefact de la pensée savante"* (35), mais surtout parce qu'il est connoté péjorativement. Il introduit de manière plus ou moins implicite une hiérarchie culturelle entre les formes de dévotion :
- soit elles sont rattachées au vieux mythe du "sacré originel", de la religion primitive ou encore du paganisme.
- soit elles sont appréhendées à l'aide des "critères de valeur" de l'orthodoxie chrétienne.
Dans le premier cas, on s'évertue à faire "du peuple" -et parmi celui-ci de préférence le paysan- le garant du caractère immuable de la tradition. Resurgissent alors les théories de la survivance. Que l'approche soit méprisante ou condescendante, elle aboutit toujours à la mise en évidence de la distance culturelle

avec l'Autre.
Dans le second cas, ces formes religieuses sont apparentées à la magie, au sens durkheimien de déviation de la religion, ou à la superstition. On retrouve étymologiquement la survivance, l'archaïsme.

Si le concept de "religion populaire" n'est pas pertinent d'un point de vue purement théorique, sa valeur heuristique est indéniable dans la mesure où il se révèle être un *"agitateur d'idées"* (36).
Parmi les idées mises en évidence, un certain nombre se révèlent pertinentes pour notre objet d'étude.

1- LA RELATIVE AUTONOMIE DE LA RELIGION POPULAIRE PAR RAPPORT A LA RELIGION INSTITUTIONNELLE

Nous pensons que les relations entre la religion populaire et la religion officielle sont historiquement et spatialement situés. L' attitude du clergé local est une dimension déterminante dans ce cadre. Il est possible qu'il y ait un décalage entre la position officielle de l'Eglise sur le culte des saints, et l'attitude des prêtres locaux (ou d'une fraction de celui-ci) confrontés aux demandes des fidèles. L'hypothèse va dans le sens d'une certaine affinité (dont les paramètres seraient à découvrir) ou d'une adaptation d'une partie du clergé vis à vis des pèlerins. Les différences entre les régions pourraient être éclairées par leur passé religieux.

2- LE REFERENT SOCIAL

L'adéquation relative entre certaines formes religieuses dites "populaires" et "*des groupes sociaux qui se caractérisent par leur peu de pouvoir politique, leur peu de biens économiques, leur peu de maîtrises culturelles*" (37) est à retenir comme hypothèse à infirmer ou confirmer pour notre zone d'enquête. Une adéquation relative, car elle est loin d'être évidente et les trois termes de cette situation sociale ne sont pas toujours forcément réunis.
Cette formulation nous semble d'autant plus intéressante à tester qu'elle est éclairée par cette idée wébérienne : les classes populaires attendent de la religion une compensation à leurs conditions d'existence, les classes priviligiées en attendent la légitimation de leurs avantages (38).

3- Enfin, l'idée de RELATION DIRECTE AVEC LE DIVIN en minimisant voire en niant la médiation cléricale s'applique directement à notre objet. Nous intéressant plus particulièrement aux saints invoqués pour la protection et la guérison, l'idée de religion "pratique" prend tout son sens. La "sensibilité religieuse" qui caractérise notre objet est souvent qualifiée de religion de recours. On trouve aussi l'appellation de "religion assurance". Le terme est intéressant dans la mesure où il fait référence au malheur, notamment biologique. Il nous semble cependant arbitraire, car il sous-entend que l'on ne fait appel à

ce type de religiosité qu'en cas de besoin. Or, rien ne permet d'affirmer que ce soit toujours le cas, même si on l'utilise surtout pour des évènements venant perturber le cours normal de l'existence, comme la maladie. Nous lui préférons celle de religion domestique qui met davantage en exergue sa dimension quotidienne. Plusieurs personnes interrogées opposent dans leur discours "la religion de la messe" à la "religion de tous les jours", "celle qui concerne les petites choses du quotidien : quel saint prier quand on a égaré un objet où lorsque l'on a à effectuer une neuvaine pour protéger un enfant de telle ou telle maladie ...

Ce qui spécifie donc les formes de dévotion qui nous intéressent, c'est leur inscription dans le concret :

- la concrétisation dans le temps et l'espace de réalités terrestres face au caractère abstrait du religieux "officiel" ou "institutionnel". La référence à la notion de sacré appliquée aux dimensions spatiale et temporelle sera évoquée avec la caractérisation du pèlerinage.
- la description des rites permettra de mettre en évidence l'importance des gestes, et surtout du corps dans cette forme d'expression religieuse.

Le culte des saints guérisseurs est à l'intersection de la médecine et de la religion "populaires", et c'est le corps qui en constitue l'intersection.

Ici, peut ressurgir la référence au statut social, *"une différenciation sociale relative à la plus ou moins grande proximité du corps et du concret des actes*

physiques dans la vie quotidienne" (39). Pour les catégories sociales plus proches de leur corps, il semblerait que les représentations, les croyances et les pratiques symboliques doivent se greffer sur un support concret. C'est pourquoi cette forme de dévotion accorde aux gestes rituels et aux objets de piété une place centrale. C'est pourquoi également le corps est le lieu et le moyen privilégiés d'insertion concrête du spirituel. Et ce d'autant plus qu'il est l'instrument de travail de ces catégories sociales, ses faiblesses et ses manques -directement sources de misère matérielle- sont donc essentielles pour certaines catégories sociales.

Si la dénomination "religion populaire" n'est guère satisfaisante, une autre pourrait-elle mieux satisfaire aux exigences évoquées au cours de ce chapitre ?
La terminologie "religion de l'émotion" est séduisante car la dimension émotionnelle et notamment affective est importante. Mais, l'appellation est réductrice car la dimension propitiatoire du phénomène n'apparaît pas. Celle de "religion de guérison" s'applique particulièrement à notre thème de recherche mais elle occulte l'appartenance du phénomène à un ensemble plus vaste, le catholicisme. Elle ne permet pas de signifier que cette forme de religiosité se greffe sur la religion "officielle". De plus, elle renvoie également aux groupes religieux minoritaires qui ne sont pas sans lien avec ce qui nous intéresse ici, mais qui font référence à une réalité sociale différente (rapports à

la modernité et aux religions "institutionnelles", recrutement social ...).
Faute d'avoir trouvé un concept adéquat et bien qu'il nous semble "dépassé", il nous faut donc nous résoudre à utiliser celui de "religion populaire", mais en restant vigilant.

"Parler de religion populaire pourrait signifier l'ouverture à des formes religieuses non catégorisées ni qualifiées à l'avance par leur contenu" (40). Ce pourrait également être le fait de chercher où se réfugie le sacré dans une société "désenchantée", caractérisée par le recul du religieux "institutionnel".

(1)- S. Bonnet, Histoire de l'ermitage et du pèlerinage de Saint-Rouin, Bar le Duc, impr.saint-Paul, 1956

(2)- Le Nouvel Observateur, 22 mars 1977, p. 66

(3)- F. Loux (1979, p. 337)

(4)- *"La séparation entre la littérature du peuple et celle des esprits cultivés s'est faite à mesure que les uns évoluaient vers la civilisation, tandis que les autres ne suivaient ce mouvement que de loin, et malgrè eux. Plus grande était la culture plus grand aussi devenait l'espace qui les séparait".* P. Sébillot, Revue d'anthropologie n 22, 15 avril 1886, p. 292., Le folklore, les traditions populaires et l'ethnographie légendaire.

(5)- Nous appelons gestuelle du quotidien, des gestes précis perpétrés dans la vie de tous les jours. Parmi ceux-ci figurent bon nombre de gestes effectués de manière automatique ; ils sont très souvent liés à des superstitions, "on craint qu'il n'arrive malheur, s'ils ne sont pas accomplis ou s'ils sont accomplis sans respecter le rituel" : retourner le pain afin que le dessus ne soit jamais posé sur la table ; faire le signe de croix ou jeter du sel par dessus son épaule si le sel et le poivre se sont mélangés en se renversant ; croiser les doigts quand l'on rencontre un étranger ou une personne estimée avoir "le mauvais oeil"...

(6)- F. Loux, op. cit. p. 336

(7)- C. Ginzburg in Plongeron (1977, p. 399)

(8)- A. Rousseau in Plongeron (1977, p. 358)

(9)- R. Lapointe (1988, p. 39)

(10)- J. Séguy cité par R. Lapointe (1988, p. 39)

(11)- A. Dupront (1987, p. 187)

(12)- J. Maître, Encyclopédie Universalis, vol. XIV, p. 36, art. La Religion Populaire.

(13)- A. Van Gennep (1936 , p. 43) définit le populaire comme "ce qui a été créé (...) ou ce qui a pris naissance dans le peuple".

(14)- J.C. Schmitt, Annales E.S.C. sept./oct. 1976 p. 942, "Religion populaire et culture folklorique".

(15)- J. Cuisenier in Plongeron (1977, p. 12)

(16)- d'après A. Rousseau cité par F.A. Isambert (1982, p.115).

(17)- F. A. Isambert (1982, p. 117).

(18)- F. A. Isambert (1982, p. 120).
La typologie utilisée est celle décrite par F. A. Isambert op. cit. p. 120/121. La seule modification que nous lui ayons apportée est le regroupement des types 1 et 4, c'est à dire les pratiques et croyances traditionnelles et les pratiques et croyances marginales, pour des raisons évoquées dans le corps du texte.

(19)- J. Maître op. cit. p. 36

(20)- S. Bonnet

(21)- Voir les recherches de F.A. Isambert sur les fêtes de fin d'année (le cycle des douze jours), (1982, p. 164 à 211).

(22)- F. A. Isambert op. cit. p. 121

(23)- Ces qualificatifs ne veulent en aucun cas introduire un jugement de valeur, ils ont pour seul

objectif de situer clairement et rapidement ces théories.

(24)- D. Hervieu-Léger (1990).

(25)- H. Desroche, Archives de sociologie des religions (27, 1969, p. 79 à 88) Retour à Durkheim ? D'un texte peu connu à quelques thèses méconnues.

(26)- D. Hervieu-Léger (1990).

(27)- Les expressions entre guillemets sont de R. Bastide, Les Amériques noires, Payot, Paris, 1967, p. 133/134.

(28)- P. Chaunu in Plongeron (1976, p. 21)

(29)- A. Dupront in Plongeron (1977, p. 413)

(30)- M. Meslin in Lacroix et Boglioni (1970, p. 5)

(31)- J. Dezitter (1949, p. 95)

(32)- M. Meslin in Lacroix et Boglioni (1970, p. 8)

(33)- idem

(34)- F. A. Isambert (1982, p. 14)

(35)- idem

(36)- J. Candau (1984, p. 24)

(37)- J. Bauberot in Plongeron (1979, p. 125)

(38)- M. Weber cité par R. Lapointe (1988, p. 40).

(39)- F. Loux in Plongeron (1979, p. 337)

(40)- F. A. Isambert (1982, p. 122)

CHAPITRE II

JALONS POUR UNE HISTOIRE RELIGIEUSE

Les principales étapes de l'histoire religieuse flamande permettront de replacer le culte des saints guérisseurs dans un contexte général indispensable à sa compréhension.
L'étude dynamique de la position officielle de l'Eglise sur le sujet brossera le cadre théorique dans lequel ces pratiques et croyances sont apparues et ont évolué.

A- JALONS POUR UNE HISTOIRE RELIGIEUSE FLAMANDE

La Flandre, de par sa situation géographique, fut l'objet de multiples invasions, guerres et luttes d'influence politique... Les peuplades qui ont occupé ce territoire à différentes époques n'ont pas manqué d'y laisser leur empreinte.

1- AVANT LA CHRISTIANISATION

A l'époque romaine, tout la Flandre appartenait à ce qui sera appelé plus tard la Gaule-Belgique. Des peuples celtiques occupaient alors le territoire, les Morins la région de Thérouanne et les Ménapiens celle de Cassel. Dans ces confins éloignés, l'occupation romaine resta longtemps superficielle ; la romanisation ne fut effective que sous Claude. Morins et Ménapiens formèrent alors sous leur propre nom des légions de l'armée romaine.

A partir du IIIème siècle, les Francs Saliens devenus plus nombreux dans les rangs des légions, colonisèrent le pays jusque dans le Calaisis et le Boulonnais. Les Saxons s'établirent au IVème siècle sur la côte, entre les embouchures de l'Escaut et de l'Aa. Ils étaient appelés Flamwandras -errants dans les marais- d'où est venu le nom de Vlanderen -Flandres-. Aux VIIème et VIIIème siècles, ils furent supplantés par les Frisons. Le territoire fut donc envahi par divers peuples qui apportèrent avec eux leurs coutumes, leur langue, et leurs dieux.

L'influence majeure fut sans conteste celle des hommes du Nord. La langue flamande en conserve de nombreuses traces qui se reflètent dans la toponymie et la patronymie (1). Cette influence septentrionale se retrouve également dans les croyances. Par exemple, plusieurs dieux de la mythologie scandinave consignée dans l'Edda eurent d'après L. De Baecker (2) de nombreux adorateurs en Flandre. Parmi ceux-ci

notamment Woden ou Odin -le mercure nordique-, Freya la Vénus du Nord et Thor ou Donnaer -dieu du tonnerre- qui n'est peut être pas étranger aux invocations en Flandre de Saint-Donat contre les orages (3).
Les Romains imposèrent également leurs divinités : Jupiter, Mercure, Vénus et surtout Diane dont le culte est attesté par plusieurs auteurs. La déesse chasseresse possédait de nombreux autels à proximité des bois.
L'influence druidique postulée par certains auteurs est selon l'avis des spécialistes plus qu'hypothétique. En revanche, la plupart d'entre eux pensent que l'influence germanique fut dominante. D'autres vont plus loin en affirmant, à l'instar de L. De Baecker, que *"les Romains n'y ont fait qu'une chose, donner les noms de leurs dieux aux divinités du peuple de Fleanderland"* (4). Dans l'état actuel des recherches, il est difficile d'en dire davantage car, s'il existe un certain nombre d'anciens écrits sur ce thème, les extrapolations de certaines théories nous invitent à la prudence.

Certaines données sont parfaitement fiables, alors que le culte des pierres levées était très répandu dans bon nombre de régions françaises, il était quasi-inexistant en Flandre vraisemblablement en raison de la nature du sol qui ne s'y prêtait guère.
Le paganisme flamand se caractérisait surtout par l'adoration des arbres et des sources sacrés.
L'importance de ces deux éléments naturels dans la

région explique la floraison des croyances qui y sont liées. Celles qui entouraient l'eau restèrent vivaces longtemps car elles concernaient des pratiques de prédiction dont la population était très friande ; on croyait les sources et les fontaines animées de génies doués d'une connaissance de l'avenir.

2 - DE L'EVANGELISATION A LA FIN DU MOYEN-AGE

LES VAGUES DE CHRISTIANISATION

La région connut plusieurs vagues de christianisation non seulement parce que les conversions furent difficiles, mais aussi parce que les invasions qui perdurèrent durant cette période, anéantissaient chaque fois l'oeuvre accomplie.

Les premiers évangélisateurs qui foulèrent le sol aux IIIème et IVème siècles furent confrontés à l'idolâtrie ; ils avaient pour nom Chrysole, Piat, Victrice... Par exemple, Saint-Piat (patron de Seclin) originaire d'Italie, évangélisa la Gaule Belgique au IIIème siècle, il s'installa à Tournai et rayonna dans la vallée de la Lys et de l'Escaut où il apportait "la bonne parole".

D'après les récits concernant cette période -il s'agit souvent de la vie de ces missionnaires rédigée plus tard par des biographes souvent hommes d'Eglise- ils n'utilisèrent pas la violence pour convertir le peuple, les temples ne furent pas détruits, mais les idoles y furent remplacées par un dieu unique auquel

les arbres et les fontaines sacrés furent également dédiés.

L'organisation épiscopale se mit en place du Vème au VIème siècle. C'est à cette date, après les invasions barbares du Vème siècle, que commença la seconde vague d'évangélisation qui fut d'une beaucoup plus grande ampleur que la première. Le VIIème siècle, particulièrement riche en missionnaires, fut appelé "le siècle d'or" ou encore "le siècle des saints". Les grands évangélisateurs de l'époque, souvent évêques, avaient pour nom : Géry, Amand, Eloi, Winoc, ... Saint-Eloi fut évêque de Noyon et de Tournai (VIIème siècle), Saint-Winoc oeuvra surtout dans la région de Bergues et Saint-Géry dans celle de Cambrai dont il fut le premier évêque. D'autres, moins connus dans le reste de la France, restent célébres dans notre région, notamment Omer et ses disciples Bertramme, Bertin et Momelin, Erkembode, Vaast, Ricquier, Folquin ... Ces saints fondèrent des monastères ou en furent les dirigeants. Par exemple, Saint-Momelin, moine de Luxeuil fut envoyé avec deux compagnons auprès de Saint-omer, évêque de Thérouane qui le chargea de la conversion des populations localisées à proximité du littoral. Il fonda alors un monastère sur la colline où se dresse l'actuelle église de Saint-Momelin (près de Saint-Omer) village qui porte son nom. C'est autour de ces pôles spirituels et économiques que les populations se rassemblèrent. C'est dans cette mesure et aussi parce que la part des moines parmi les évangélisateurs de la région fut importante, que l'on

dit que ce sont les moines qui ont fait la Flandre. Leur influence s'est matérialisée dans les titulatures des églises (5), mais aussi dans les noms des villes ou des villages : Saint-Omer, Saint-Momelin, Saint-Amand, Bergues Saint-Winoc ...

Certains d'entre eux ont donné naissance à des cultes populaires relativement peu de temps après leur mort (Saint-Firmin IIIème siècle , Saint-Folquin mort en 855, culte répertorié à partir du Xème siècle) ou plus tardivement (entre autres : Saint Winoc, Saint Momelin). On remarquera que peu des évangélisateurs très célèbres donnèrent lieu à des cultes populaires hormis Saint Eloi. Si l'église leur accorda une place importante en faisant porter leur vocable aux édifices religieux, la ferveur populaire se porta davantage vers des saints moins connus mais qui ont accompli des miracles après leur mort (Folquin, Momelin, Winoc, ...). Nous reviendrons sur cet aspect du problème dans les chapitres concernant les cultes locaux et l'attitude des prêtres.

Malgrè l'importance des évangélisateurs de la seconde vague, le synode des Leptines (en l'an 743), premier concile tenu dans le diocèse de Cambrai, s'élève contre la persistance des cultes païens (notamment ceux de Mercure et de Jupiter encore très répandus dans la région), prouvant qu'à cette époque, la christianisation est loin d'être achevée.

Jusqu'au Xème siècle, période la plus riche pour

l'étude des influences religieuses majeures, l'histoire de la Flandre est celle d'une christianisation, d'une repaganisation puis d'une nouvelle christianisation qui ne sera pas complètement achevée à la fin du Moyen-Age, puisque le peuple flamand se caractérise encore, à cette époque, par des croyances et pratiques "païennes" (6).

LA DERNIERE PERIODE DU MOYEN-AGE

L'histoire des comtes de Flandre (7) va montrer combien les influences politiques et religieuses furent liées.

Les croisades

Plusieurs célèbres personnages de Flandre participèrent aux croisades parmi lesquels Godefroy de Bouillon, Baudouin IX, Guy de Dampierre. Quelques localités flamandes fournirent leur contingent aux guerres saintes notamment Hazebrouck, Haverskerque, Bailleul, Oudezeele... et des chevaliers restèrent ainsi dans l'histoire : Jean d'Haverskerque, Roland d'Hazebrouck, Thomas de Bourbourg... ils portaient la croix verte, signe distinctif des croisés flamands. Des roturiers entamaient également ces longs voyages en terres inconnues pour des motifs religieux ou non. En effet, dès le XIIème siècle, le pélerinage avait été adopté, par la coutume, comme peine légale parce que la peine de mort ne figurait plus dans les moyens répressifs adoptés par la plupart des communes ; le bannissement qui la remplaçait trouvait dans le

pèlerinage une direction et une garantie car le pèlerin devait fournir à son retour un certificat de présence au lieu indiqué par la sentence.
Ces mouvements de population permirent la création de nouveaux lieux de dévotion grâce aux reliques ramenées de ces voyages.
Bon nombre de cultes apparurent en Flandre entre le XIème et le XIIIème siècles. Par exemple, celui de Sainte-Dorothée dont un chevalier de Eecke aurait ramené une relique à l'occasion de la croisade à laquelle il aurait participé au côté de Baudouin IX au XIIIème siècle (8) ou encore celui de Saint-Erasme à Sercus (9). Dans le même ordre d'idée, la première chapelle dédiée à Notre-Dame Du Fief daterait de le même époque. Le vocable particulier viendrait des circonstances de son édification. Un chevalier de Bailleul aurait fait le voeu d'élever un oratoire à la Vierge s'il revenait sain et sauf de la croisade dans laquelle il s'était engagé à la suite du suzerain dont il détenait le fief.

Les prémisses des futures luttes religieuses

A partir de cette période, la Flandre devint l'objet de multiples convoitises et par suite le siège de nombreuses batailles entre diverses puissances. Les Flamands étaient alors divisés entre partisans de l'indépendance (les Clauewerts (10)) et partisans de la fleur de lys c'est à dire de la Royauté de France (Leliaerts).
Le Grand Schisme d'Occident (XIVème siècle) qui eut

pour conséquence le transfert de la papauté à Avignon, aggrava ces oppositions, les querelles religieuses se greffant sur les querelles politiques. En effet, le soupçon de la subordination du Saint-Siège à la Royauté de France se trouva ainsi confirmé.
Les Flamands -le clergé compris- se divisèrent entre partisans de la papauté et les autres. Ceci signa les prémisses d'une division qui allait se réveiller au XVIème siècle avec les guerres de religion.

Les lacunes de la christianisation

En cette fin de Moyen-Age, la Flandre religieuse est bien loin du tableau idyllique qu'aiment à en donner les écrivains postérieurs à cette période. La christianisation de la population n'a pas anéanti ses croyances et ses pratiques "païennes" et si on se fait baptiser et enterrer à l'église, la pratique religieuse demeure irrégulière (11). Les prêtres, sans formation, sans réelles directives et sans moyen d'action, ne peuvent trouver auprès de leur hiérarchie impliquée dans les luttes politiques, les moyens de lutter contre cet état de fait.

3- QUERELLES RELIGIEUSES ET CONTRE-REFORME

Luttes politiques et religieuses

Les partisans d'une Eglise réformée gagnaient du terrain par rapport à une Eglise officielle jugée trop riche et impure, quand Philippe II, roi d'Espagne et seigneur des Pays-Bas introduisit l'Inquisition. La

répression religieuse fut violente et s'accompagna de mesures politiques centralisatrices. Menacés dans leurs privilèges, les nobles et les oligarchies urbaines réunis sous le nom de "Gueux" (12) se rebellèrent. Parallèlement, les prêches se multiplièrent, dans les campagnes, rencontrant l'enthousiasme d'une partie de plus en plus grande de la population. Une fois encore, luttes politiques et religieuses se rejoignaient et les plaies ouvertes lors du Grand Schisme d'Occident s'ouvrirent à nouveau. Le mouvement explosa en été 1566 : Cassel, Boeschèpe, puis plus tard Bailleul, Hazebrouck, Hondschoote, Merris... furent touchés par les iconoclastes qui massacrèrent la population et profanèrent les lieux saints.
La paix ne revint réellement qu'avec les Archiducs Albert et Isabelle.

Territoire souvent envahi, lieu de confrontation et enjeu de diverses puissances, il se peut que ce climat particulier ait contribué au repli de la Flandre sur ces traditions. Car, ce sont généralement les espaces enclavés, peu ouverts sur l'extérieur qui sont les plus propices à leur perduration. Or, la Flandre, terre de passage, carrefour commercial eût également très tôt une agriculture innovante prouvant qu'elle n'avait rien d'une région traditionaliste, et que rien ne l'apparentait aux régions autarciques. Il n'est pas impossible qu'elle ait trouvé par le biais de ses

pratiques traditionnelles comme par la défense de sa langue, le moyen de préserver et d'affirmer son identité.

La Contre-Réforme

Lors du concile de Trente (1545-1563), l'Eglise romaine précisa et surtout mit en application les réformes décidées lors du concile de Latran (1512) : théologie, formation des prêtres... Elle désirait ainsi répondre aux protestants qui l'accusaient d'avoir maintenu le peuple dans l'ignorance de la vraie foi, dans l'idolâtrie et les superstitions et pensait mettre ainsi un terme à leur progression.
La pastorale tridentine s'installa alors sous les efforts combinés de la prédication, de l'iconographie et de la confession. Elle insistait sur le péché et le châtiment divin, réaffirmait l'existence du purgatoire. En d'autres termes, la crainte d'un Dieu punisseur et de la damnation devait contraindre la population à se comporter selon les préceptes de l'Eglise si elle désirait sauver son âme.
La rencontre entre les réformes et les pratiques ancestrales des fidèles ne se passa pas toujours sans conflit. Par exemple, la suppression de certaines fêtes dont le caractère irrespectueux voire indécent était réprouvé par l'Eglise engendra des mécontentements. Ainsi, en 1589, l'évêque de Tournai décida de fixer au même dimanche toutes les dédicaces des saints et donc toutes les ducasses de son diocèse

(13). La mesure impopulaire ne put être appliquée. Les Jésuites et les ordres mendiants (notamment les Franciscains) furent les forces vives de cette adaptation réciproque, en s'appuyant sur les traditions des autochtones mais en les renouvelant (développement du culte marial notamment) ils parvinrent à leur faire adopter de nouvelles dévotions. Le culte des reliques et des images, loin d'être combattu, fut largement développé dans le but de faire de l'église paroissiale le centre de la vie religieuse collective. Les neuvaines se déroulaient comme de véritables missions qui avaient pour objectif l'éducation religieuse des fidèles et des indulgences étaient accordées à ceux qui y participaient. C'est ainsi que le culte marial -considéré comme plus conforme à l'orthodoxie- fut vivement encouragé. L'aspect réformateur se manifesta encore plus clairement dans l'accent mis sur l'adoration du Saint-Sacrement dont le caractère supérieur est souligné (confréries, adorations publiques...), les saints n'étant que des intercesseurs.
La Contre-Réforme eût également pour conséquence la césure entre clercs et laïcs. Les prêtres, formés dans les séminaires, constitueront dès le XVIIIème siècle un milieu socio-culturel "sui generis" et auront tendance à utiliser la légitimité de leur fonction pour tenter d'enrayer les dévotions "populaires".

La Révolution

Lors de la tourmente révolutionnaire, la constitution civile du clergé déchaîna la guerre civile. La plupart des prêtres restèrent fidèles à leurs évêques, les biens du clergé ne trouvèrent que difficilement des acquéreurs, il y eut de nombreuses émeutes. Certains prêtres, au péril de leur vie, continuèrent à remplir leur saint ministère la nuit dans les fermes, les châteaux ou les chapelles. Des récits retracent le courage de la population qui cacha les objets de dévotion (statues, reliquaires...) pour éviter qu'ils ne soient détruits, marquant ainsi son attachement à cette forme de religiosité.

La paix religieuse ne revint qu'avec le Concordat.

4- L'ULTRAMONTANISME

Lors du **premier tiers du XIXème siècle**, après la destruction des institutions scolaires anciennes perpétrée par la Révolution, le niveau d'instruction était devenu très bas. Les pratiques et les croyances jugées superstieuses connurent un certain regain ; selon Y. M. Hilaire (14) la "religion populaire" était *"à la fois agraire, festive et panique"* : les principales fêtes du calendrier étaient jumelées avec des célébrations de caractère agraire (Saint-Eloi, Rameaux...). Les fêtes (agraires, des confréries, des saints patrons des paroisses, de la jeunesse, les fêtes familiales liées aux rites de passage) restèrent nombreuses malgré les réticences d'une partie du

clergé et la réduction du nombre des jours chômés. On avait recours à la religion pour la guérison, la protection des récoltes... dans tous les moments délicats. La "religion des notables" et celle du peuple était alors très différenciée (15).

Le second tiers du XIXème siècle fut marqué par les lois scolaires qui entraînèrent une progression de la scolarisation et une élévation du niveau d'instruction. La catéchèse relayait alors l'enseignement laïc. L'écart précédemment évoqué tendit à se réduire sous l'impulsion de deux mouvements qui atteignirent notables et clergé.
Le romantisme qui se développa dans la région entre 1830 et 1860 généra "le mythe du bon peuple" garant de l'authenticité et de l'immuabilité de la tradition. L'ultramontanisme qui regroupait les défenseurs des pouvoirs illimités du pape et dont les progrès décisifs s'accomplirent entre 1840 et 1870, trouva dans la région, un écho populaire. *"Le grand élan de ferveur qui parcourut une large partie de l'Europe catholique au milieu du XIXème siècle, opéra un syncrétisme entre la religiosité populaire antérieure et les innovations ultramontaines"* (16) dans des domaines privilégiés : expansion du mois de Marie, culte du Sacré Coeur, culte de la Passion du Christ (17). Chaque communauté villageoise possédait ses coutumes et tenait à affirmer son originalité : "chaque village flamand avait sa neuvaine dont c'était la fierté (...) il y avait même des rivalités entre

clergé et la réduction du nombre des jours chômés. On avait recours à la religion pour la guérison, la protection des récoltes... dans tous les moments délicats. La "religion des notables" et celle du peuple était alors très différenciée (15).

Le second tiers du XIXème siècle fut marqué par les lois scolaires qui entraînèrent une progression de la scolarisation et une élévation du niveau d'instruction. La catéchèse relayait alors l'enseignement laïc. L'écart précédemment évoqué tendit à se réduire sous l'impulsion de deux mouvements qui atteignirent notables et clergé.
Le romantisme qui se développa dans la région entre 1830 et 1860 généra "le mythe du bon peuple" garant de l'authenticité et de l'immuabilité de la tradition.
L'ultramontanisme qui regroupait les défenseurs des pouvoirs illimités du pape et dont les progrès décisifs s'accomplirent entre 1840 et 1870, trouva dans la région, un écho populaire. *"Le grand élan de ferveur qui parcourut une large partie de l'Europe catholique au milieu du XIXème siècle, opéra un syncrétisme entre la religiosité populaire antérieure et les innovations ultramontaines"* (16) dans des domaines privilégiés : expansion du mois de Marie, culte du Sacré Coeur, culte de la Passion du Christ (17). Chaque communauté villageoise possédait ses coutumes et tenait à affirmer son originalité : "chaque village flamand avait sa neuvaine dont c'était la fierté (...) il y avait même des rivalités entre

les paroisses au sujet des prédicateurs invités pour prêcher lors de la fête du saint, les paroisses essayant d'obtenir la venue des plus célèbres" (18). Les agents de diffusion de l'ultramontanisme furent les religieux missionnaires et "les simples prêtres" qui furent encouragés par leur évêque à devenir les annalistes des coutumes de leurs ouailles (19). Selon les ordres auxquels appartenaient les religieux, divers cultes étaient stimulés. Dans la plupart des villages, les neuvaines ressemblaient à de petites missions (20).
La prédication était axée sur l'amour de Dieu comme l'illustre le culte du Sacré Coeur partout valorisé. Comme le souligne G. Cholvy (21), le passage du Dieu terrible au bon Dieu dans la conscience populaire représente une véritable révolution spirituelle.

Le catholicisme ultramontain constitua "un mouvement spirituel" de première importance, il façonna l'univers religieux jusqu'à Vatican II. En ce sens, il fut comparable à la Contre-Réforme qu'il relaya et infléchit en s'appuyant sur les aspirations de la population locale. Son influence en Flandre se matérialisa de manière privilégiée par l'essor considérable du culte marial, le développement de celui de la Passion du Christ et l'élan donné à certaines dévotions locales.

La fin du XIXème siècle et le début du XXème annoncent la perte d'emprise du catholicisme sur la société

civile (laïcisation de l'enseignement, séparation de l'Eglise et de l'Etat...). Cependant, des laïcs (surtout des femmes et des jeunes) prendront une place importante au sein de l'organisation militante religieuse.

HISTOIRE DU DIOCESE

Le territoire que comprend l'actuel diocèse dont dépend la Flandre relevait, autrefois, de quatre évêchés : Tournai, Arras, Saint-Omer et Ypres.
La châtellenie de Lille, qui correspondait à peu près à l'arrondissement de Lille, appartenait au diocèse de Tournai (quelques villes exceptées).
L'arrondissement actuel de Dunkerque se partageait entre Ypres et Saint-Omer. Parmi les doyennés (22) qui nous intéressent, ceux de Bailleul, des Monts de Flandre, d'Hazebrouck et une partie de celui de l'Houtland appartenaient au diocèse d'Ypres, sauf les paroisses d'Arnèke, de Bavinchove, d'Ebblinghem, de Lynde et de Renescure qui appartenaient au diocèse de Saint-Omer comme les doyennés de Merville et de Morbecque et la seconde partie du doyenné de l'Houtland.
Un décret pontifical du 5 Février 1913 créa un Vicariat Général De Lille comprenant les arrondissements de Lille, Dunkerque et Hazebrouck. A la mort de l'archevêque de Cambrai, il fut constitué en diocèse par décret du 25 Octobre 1913.

B- LA FASCINATION DES ORIGINES

La plupart des ouvrages sur les chapelles et les oratoires s'attachent à parler des liens de filiation de ces édicules avec les anciens monuments païens. De même, ils s'évertuent à montrer les liens de parenté entre cultes païens et cultes chrétiens faisant des saints les successeurs des dieux.

Nous avons vu précédemment qu'il n'est pas simple de déterminer l'origine de telle ou telle pratique païenne : les diverses influences culturelles se sont superposées et mêlées, formant une combinaison originale.

Nous avons vu également que les évangélisateurs de la Flandre n'ont pas détruit les temples dédiés aux divinités païennes, mais les ont consacrés à Dieu. Est-ce que l'on peut pour autant en déduire que tous les lieux de culte ou le plus grand nombre d'entre eux aient eu une origine païenne ?

Sans nier la réalité d'un syncrétisme pagano-chrétien, il faut peut-être en critiquer la généralisation abusive. Toute croyance et toute pratique ne sauraient être ramenées à des religions anciennes.

Quelques exemples s'imposent : en raison de coïncidences calendaires, de similitudes rituelles ou d'analogies symboliques, la Chandeleur ou fête des relevailles de la Vierge correspondrait aux fêtes de purification de l'Antiquité, la fête de la Saint-Marc

serait apparentée aux Robigalia romains, les chevaux de Saint-Eloi seraient les héritiers des Centaures, les fêtes de Noël et de la Saint-Jean les formes christianisées des ancestrales célébrations des solstices d'été et d'hiver ...

D'autres exemples touchent plus particulièrement notre zone d'enquête : bon nombre de folkloristes voient dans les chapelles d'arbre (Boomkapellen), souvent dédiées à la Vierge, les successeurs des cultes aux arbres sacrés et dans celui des sources et fontaines dédiées à un saint guérisseur celui des cultes aux eaux sacrées.

Pour d'autres, la présence d'anciennes voies romaines à proximité de chapelles suffit à montrer la filiation des cultes chrétiens et romains. Or, l'identité de la localisation suffit-elle à montrer la filiation des pratiques ?

De nombreux auteurs se sont élevés contre cette volonté d'expliquer à tout prix les cultes contemporains par leurs ancestrales origines, présupposées ou attestées. Ces spéculations nous semblent d'autant plus dommageables pour la compréhension contemporaine des phénomènes que l'analogie formelle se double la plupart du temps d'une analogie fonctionnelle. Or, un monument ou un culte ne peut-il pas être doté de fonctions et de sens différents selon les époques ?

A. Van Gennep (23) a critiqué ces vues fondées non sur de véritables preuves mais sur des analogies. Il met en garde contre les extrapolations notamment à propos

de l'origine païenne de certaines fêtes religieuses "folklorisées" -comme par exemple la Fête Dieu- dont l'origine est en réalité liturgique (24).
Il convient donc, non pas de rejeter l'idée d'un syncrétisme pagano-chrétien, mais de ne pas en faire un facteur explicatif unique sous peine de voir le sens actuel du phénomène nous échapper.

L'ethnologie n'a pas pour objectif central d'expliquer le présent par le passé. Si elle se sert de l'histoire -comme de nombreuses autres disciplines- c'est pour éclairer le phénomène dans sa forme et surtout dans son contenu actuels. Les analogies de forme n'induisent pas automatiquement des analogies de contenu. Le recours comparatif au paganisme n'est acceptable que si l'ethnologue examine l'idée que le contenu et le sens du phénomène aient pu se modifier.
"La détresse interprétative" conduit parfois l'ethnologue à rechercher dans le passé un état antérieur où tout est plus clair (25). Pour que l'ethnologie ne se réduise pas à l'étude des survivances, il faut se déprendre de "la tentation du sens originel" (26) car *"rien n'est survécu dans une culture, tout est vécu ou n'est pas. Une croyance ou un rite ne sont pas la combinaison des reliquats et d'innovations hétérogènes, mais une expérience n'ayant de sens que dans sa cohésion présente"* (27).

C- LA POSITION OFFICIELLE DE L'EGLISE

1- EVOLUTION DES CRITERES DE SANCTIFICATION

L'évolution des critères de sanctification définis par l'Eglise nous renseigne sur l'attitude officielle de l'institution à l'égard du culte des saints. En effet, c'est d'abord par le cadre juridique -les processus de canonisation et de béatification- qu'elle affirme sa position :

- La canonisation est l'acte par lequel l'Eglise inscrit une personne sur la liste officielle (canon) des saints.
- La béatification est celui par lequel elle place une personne au rang des "bienheureux". La différence entre les deux démarches réside dans le degré d'extension du culte public. Le culte public du bienheureux est limité spatialement, il n'est autorisé que là où l'institution le prévoit. Celui du saint est plus étendu, il est autorisé voire même prescrit dans l'Eglise universelle (28).

L'étude de l'évolution de ces critères permet donc de mettre en évidence la "politique" officielle de l'institution ecclésiale à travers le temps, mais aussi de découvrir le décalage potentiel entre celle-ci et les attentes des fidèles. En effet, s'ils reflètent le souci pastoral de l'Eglise, ils sont également dépendants de la mentalité (29) de l'époque dans laquelle ils s'inscrivent. Or, les attentes des

fidèles et celles des autorités religieuses ne coïncident pas forcément.

Dans les premiers siècles du christianisme, les seuls saints vénérés par l'Eglise -à l'exception de la Vierge et des apôtres- sont tous martyrs. A cette époque, le fait de décerner à un défunt le titre de saint constitue l'acte spontané d'une Eglise locale. Le culte des saints demeure pendant longtemps aux yeux de l'Eglise *"un domaine marginal régi pour l'essentiel par la coutume"* (30). **A partir du XIIème siècle**, le Saint-Siège décide d'y établir un minimum de discipline. Il commence à exiger un dossier d'information avant de se prononcer sur l'adoption des demandes. La Vita du personnage doit être propice à appuyer l'intention pastorale : sa vie doit être retracée de manière à susciter l'imitation de ses vertus et ne pas mettre en avant le côté extraordinaire voire extravagant du récit. L'Eglise tente ainsi de faire face aux demandes de plus en plus nombreuses, et surtout de contrôler ce qui jusqu'à présent était laissé au jugement de ses représentants locaux. La sainteté chrétienne conserve cependant son enracinement populaire car les deux critères retenus sont la vertu des moeurs et la vérité des signes c'est à dire les oeuvres de piété dans la vie et les manifestations de miracles après la mort. C'est ainsi qu'après 1150, se multiplient, dans de nombreuses régions, des cultes à des personnages décédés depuis peu qui deviennent, en quelques décennies, parfois aussi illustres que les

Apôtres et les martyrs. Cette évolution correspond à une rupture avec le christianisme du premier millénaire. Depuis la réforme grégorienne, la papauté s'attache à promouvoir une chrétienté idéale et pour ce faire, elle valorise les expériences religieuses dont elle est le témoin.

Avec le XIIIème siècle apparaissent les canonisations de personnages liés au pouvoir politique ; les papes sont canonistes et davantage juristes que théologiens. Le courant hiérocratique (31) étant dominant au sein de l'institution, la monarchie papale se renforce. Les requêtes émanant des dynasties régnantes ou des ordres appuyant l'action du Saint-Siège sont fréquemment retenues. Louis IX, par exemple, fut canonisé par le pape Boniface VIII en 1297, pour contrer Philippe IV le Bel avec lequel il avait de violents démêlés. Seules ces instances puissantes ont les moyens financiers et politiques de faire aboutir les demandes. Cette tendance va s'accentuer avec le Grand Schisme de 1378, chaque obédience s'évertuant à prouver la justesse de sa cause en montrant qu'elle compte dans ses rangs des saints authentiques.

L'apparition des ordres mendiants est un des évènements majeurs. Ils tentent de renouer avec les premiers temps de l'Eglise. Parmi eux, l'ordre franciscain, fortement structuré, s'implante solidement dans bon nombre de régions et particulièrement en Flandre. Non seulement il tente de s'adapter aux attentes populaires, mais il les influence également par le biais des groupements laïcs

situés dans leur mouvance. Leur influence sur le culte des saints est importante : prédications dans un langage simple répondant aux attentes des fidèles, obtention d'indulgence, construction de chapelles, instauration de cultes dédiés à des saints appartenant à leur ordre.
Le fossé se creuse, **au XIVème siècle**, entre la sainteté officielle et les dévotions localisées.
En effet, l'Eglise place son intérêt vers une élite culturelle (canonisation de Saint-Thomas d'Aquin...) ou vers une spiritualité ascétique (canonisations d'hommes et surtout de femmes qui se sont volontairement infligés des souffrances en guise de protestation contre le relâchement du clergé).
Ces saints et saintes sont peu populaires car ils n'accomplissent pas de miracles, formes d'élection divine recherchées par le "peuple". La prolifération "anarchique" des cultes locaux est favorisée par le relâchement du contrôle des évêques (32).

L'étude de l'évolution des critères de canonisation et des réactions des fidèles tend à montrer qu'il existe un décalage entre la politique officielle de l'Eglise et les attentes de ces derniers. Celui-ci s'explique par les "zones d'incertitude" liées à l'application des règles instituées par le Saint-Siège pour permettre le développement de cultes territorialisés.
La floraison de cultes locaux non approuvés (33) par l'institution se fait d'autant plus aisément que le contrôle par les évêques et les supérieurs religieux

est souple.
Ainsi, d'une part, "la recherche du modèle stable, à l'abri des perturbations, n'empêche pas en fait chaque époque de lire les vies de saints à sa manière propre, en y privilégiant ce qui correspond le plus à ses attentes. Le XVIIIème siècle, par exemple, "siècle des philosophes", éprouvait peu d'attrait pour la mystique, dont le XVIème avait, au contraire, été si avide ; les goûts du XIXème siècle par contre se portaient vers le surnaturel le plus exubérant et tout ce qui pouvait lui paraître "édifiant". (34)
D'autre part, la conception simpliste d'une religion populaire qui s'opposerait terme à terme à la religion cléricale est à récuser (au moins pour la période considérée). En effet, par l'étude des procès de canonisation médiévaux, A. Vauchez (35) a montré que les curés qui y témoignaient étaient *"en général très proches de leurs ouailles"*. Ceci rejoint donc l'hypothèse précédemment citée d'un écart certain entre l'attitude officielle des dirigeants de l'Eglise et ses représentants locaux, plus proches de leur paroissiens.

2- LES CHANGEMENTS APPORTES PAR LA CONTRE-REFORME

Le concile de Trente qui s'est ouvert en 1545 devait prendre position sur le culte des saints puisqu'il visait à réfuter les thèses protestantes. Un décret sur la vénération des saints , les reliques, les

images saintes et les indulgences fut effectivement publié en 1563 (36).
Il reconnaissait la légitimité de la prière aux saints, et le caractère licite du culte qui leur était voué tout en réaffirmant leur rôle de médiateur.
La position de l'Eglise tridentine sur la maladie *"frappe par son extrême cohérence"* (37) : les souffrances en général, et la maladie en particulier sont des traits de miséricorde envoyés par Dieu, des moyens efficaces de sanctification. La maladie est châtiment divin, la conséquence du péché, une épreuve salutaire : la mortification du corps permet de le rendre obéissant à l'esprit (38).
"Jusqu'au milieu du XXème siècle, catéchisme, sermons, cantiques, traités de dévotion reprennent à l'envi ce thème central de la maladie don de Dieu qui veut à la fois avertir et châtier" (39).

3- LES MODIFICATIONS APPORTEES DEPUIS LE CONCILE VATICAN II

LA CANONISATION

Depuis le XIIème siècle, seul le souverain pontife a le droit de déclarer qui peut être reconnu comme saint. Au XIIIème siècle, les règles en avaient été fixées. Elles connurent diverses réformes au cours des siècles. Après avoir été incorporées au code de Droit Canon de 1917, elles ne figurent plus dans celui de 1983. La dernière réforme a été apportée par Jean-Paul II dans la constitution apostolique de 1983, destinée

à simplifier la procédure et à y associer davantage les évêques.

Deux ordres de faits doivent être démontrés pour aboutir à une canonisation ou à une béatification:

- le rayonnement spirituel du personnage après sa mort "comme signe de participation à la sainteté de Dieu et l'assurance que son exemple est accessible et bienfaisant au peuple chrétien" (40).
- son martyre (fidélité à la foi jusqu'à la mort) ou ses vertus chrétiennes.

La procédure est longue et minutieuse, et, l'exigence concernant les miracles contribue au non aboutissement de nombreuses causes.

Béatification et canonisation ont pour but de proposer des personnages en exemple, des modèles aux chrétiens et d'autoriser un culte public en leur honneur, ce qui se traduit par l'attribution d'un jour de fête au calendrier, avec honneur particulier rendu au saint ce jour. Deux cas sont à distinguer selon l'importance des saints dans l'Eglise. L'office du jour est dédié aux saints les plus importants (les apôtres, les saints "universels" ...) ; pour les autres (essentiellement des saints locaux), on parle de mémoires facultatives, une messe peut leur être consacrée le jour de leur fête.

L'autorisation d'un culte public se traduit également par la possibilité d'exposer dans les édifices religieux des images et des reliques du saint.

En 1912, la bulle AFFATO DIVINO prévit la révision des

Propres des diocèses ; chaque Eglise devait suivre le calendrier de l'Eglise Universelle, et donc réduire l'importance des saints de renommée locale. Par le Propre de son diocèse, une Eglise ajoute au calendrier romain général et à celui des fêtes propres à la France des célébrations particulières (saints personnages liés à l'histoire locale, cultes locaux...).

Cette date est d'autant plus importante que l'on sait que le diocèse de Lille a été créé en 1913, ce qui permet de comprendre pourquoi la liste des saints inscrits au Propre du diocèse de Lille est réduite.

LE ROLE DES SAINTS

Dans les textes officiels du concile oecuménique Vatican II, l'accent est porté avec insistance sur le rôle d'intercesseurs des saints. Ils servent de médiateurs entre les fidèles et Dieu, mais c'est toujours vers ce dernier que doit se tourner "la foi authentique". Cette différence s'exprime dans le vocabulaire de la théologie qui distingue les deux termes : dulie et latrie. Le premier désigne le culte d'honneur qu'on doit rendre aux anges et aux saints, le second le culte d'adoration réservé à Dieu. Le culte spécial d'hyperdulie est dû aux créatures qui ont une union plus intime avec Dieu, le Christ et la Vierge. *"Le Code de droit canonique range le culte de dulie avec le culte de latrie, sous le titre unique DE CULTU DIVINO. C'est que les honneurs adressés aux*

saints remontent finalement jusqu'à Dieu" (41).
De même, les textes officiels tentent de prévenir "les abus ou les déformations": *"...il exhorte tous les responsables, au cas où des abus, des excès ou des manques auraient pu ici ou là s'introduire, à y porter remède avec zèle, en écartant ou en corrigeant le mal, et en restaurant toutes choses de façon à ce que le Christ et Dieu soient plus parfaitement loués. Qu'ils enseignent aux fidèles que le culte authentique des saints ne consiste pas tant à multiplier les actes extérieurs, mais plutôt à pratiquer un amour fervent et effectif, cherchant, pour notre plus grand bien et celui de l'Eglise, à fréquenter les saints pour les imiter, à nous unir à eux pour avoir part à leur sort, à obtenir le secours de leur intercession"* (42).
Parallèlement, un décret concerne la place et le rôle des images : *"elles seront exposées en nombre restreint et dans une juste disposition, pour ne pas éveiller l'étonnement du peuple chrétien et ne pas favoriser une dévotion mal réglée"* (43).

Et les saints-guérisseurs ? Un article de la nouvelle encyclopédie catholique lui consacre un bref article intitulé : L'Eglise encourage t-elle le culte des saints guérisseurs ? La manière dont est présenté le commentaire (sa place, sa faible importance et la présentation) nous semble significative du rôle qui lui est accordé : *"...aujourd'hui elle se montre très soucieuse de ne pas laisser confondre foi et superstition, acte spirituel et acte magique. Le*

clergé est donc partagé sur l'attitude à prendre vis-à-vis de ceux qui viennent prier les saints guérisseurs. Certains prêtres se refusent par principe à sembler donner quelque crédit que ce soit à ce qui pourrait être compris comme de la magie. D'autres hésitent à refouler ces solliciteurs, très souvent d'humbles gens parfois venus de très loin, et chez qui il est difficile a priori de trancher entre ce qui est inspiré par la foi et ce qui penche vers la superstition" (44).

Il semble donc que les directives officielles laissent une place importante au libre arbitre des représentants ecclésiastiques locaux. En effet, très peu de "consignes" apparaissent quant aux rites eux-mêmes.

LES RITES

Le Livre des Bénédictions (45) reprend la révision des sacramentaux effectuée lors du Concile Vatican II.

Il nous a semblé pertinent de l'examiner afin de voir s'il donne aux clercs (46) des indications précises concernant les rites.

Les bénédictions concernent divers attributs : de personnes, d'animaux, de locaux, d'objets domestiques ou de dévotion, de champs ... Les formules et les gestes ne varient quasiment pas. l'accent est toujours porté sur Dieu et le Christ, de manière moins systématique sur les saints. Les gestes qui reviennent le plus souvent sont : l'extension ou l'élévation des mains, l'imposition des mains, le signe de croix, l'aspersion d'eau bénite et l'encensement. Pour chacun

d'entre eux la référence aux gestes du Christ est recommandée. Ils ne peuvent être effectués en l'absence de toute parole de Dieu ou de prière : *"...il n'est pas permis de bénir des objets ou des lieux par un simple signe de croix sans l'accompagner d'aucune parole de Dieu ou de quelque prière, cela pour rendre plus active la participation et pour éviter le risque de superstition"* (47).

Deux extraits concernant le culte des saints méritent d'être cités :

- Le premier concerne la bénédiction de substances (eau, pain, huile ...) ou encore de fleurs, de cierges... Quand il procéde à des bénédictions de ce genre, l'officiant veillera à faire saisir aux fidèles le vrai sens de ce rite en évoquant notamment la vie des saints (48). Si différents éléments doivent être bénis, ils le seront en une seule fois en prenant la formule qui convient (49).
- Le second concerne la bénédiction d'une statue : *"Ce n'est pas parce qu'on croit qu'il y a en elles quelque divinité ou puissance qu'il faut les vénérer, mais parce que l'honneur qui leur est attribué se rapporte aux personnes qu'elles représentent"* (50).

Ainsi, les prescriptions officielles visent essentiellement la proscription de toute interprétation superstieuse des rites. En dehors de ceci, une grande liberté de manoeuvre semble laissée aux évêques dans leur diocèse : *"En vertu de la Constitution sur la liturgie, il revient aux conférences épiscopales de*

préparer un Rituel particulier qui corresponde à ce titre du Rituel romain, mais adapté aux besoins de chaque région, pour qu'après reconnaissance par le Siège apostolique, il soit mis en usage dans les régions concernées" (51).

Nous verrons en troisième partie ce que le clergé local fait de cette liberté d'interprétation que leur laissent les textes officiels.

4- DIVERSIFICATION DES LIEUX D'INVOCATION DES SAINTS

Après l'histoire religieuse de la Flandre et l'évolution de la position officielle de l'Eglise, il manquait encore un maillon pour comprendre comment le culte des saints avaient pu connaître un tel essor. En d'autres termes, après l'histoire des hommes et celle de l'institution, celle des "mentalités" achève le tableau général.

Jusqu'au XIIIème siècle, le pélerin se rend sur la tombe du saint pour en obtenir la grâce, pour que sa demande soit exaucée. Puis peu à peu, surgit l'habitude de promettre au saint de se rendre sur sa tombe une fois la faveur obtenue. Si le geste subsiste, il ne s'agit plus d'un acte indispensable à la réalisation du miracle, mais d'un acte de satisfaction, une démarche gratulatoire. Ces miracles

à distance qui apparaissent dès 1200, se font de plus en plus fréquents après 1300.
Ils signent une attitude nouvelle vis-à-vis des saints, à la "crainte révérentielle" fait place un sentiment de confiance et une certaine familiarité. La crainte du châtiment persiste cependant en cas de non respect de l'engagement promis en échange de la grâce. Mais, on tend à se rapprocher du *"sens moderne de dévotion qui implique libre choix et inclination du coeur" (52).*

Ils montrent que, vers la fin du Moyen-Age, la dévotion envers le saint tend à se distancier du culte des reliques, même si dans les voeux, la référence au lieu de sépulture du saint subsiste. Parmi les facteurs qui ont contribué à dissocier le culte des saints du pélerinage à leur tombeau, la diffusion de l'image a joué un rôle primordial. Celle-ci existe, certes, depuis les premiers siècles du christianisme, mais, elle concernait essentiellement des saints anciens. A partir du XIIIème siècle, elle s'attache aux saints récents, et, les grands cycles décoratifs des églises, consacrés jusque là aux thèmes du salut et de la création du monde illustrent désormais la vie et les miracles de saints récents. Au XIVème siècle, les images de saints commencent à acquérir une large autonomie et une mobilité qui en font des instruments privilégiés de la diffusion des cultes. L'Eglise est très tolérante car elle les considère comme une manifestation de dévotion privée (53). Le XVème voit

l'apparition des images pieuses, cette diffusion à grande échelle des représentations des saints n'est pas sans répercussion sur leur fonction. Si au départ elle est un ex-voto, au terme du processus, elle finit par jouer le même rôle que les reliques en acquérant un pouvoir thaumaturgique autonome. On rejoint ce qui a été dit précédemment.

A travers l'iconographie, une nouvelle conception de la piété se développe davantage axée sur l'existence terrestre des saints. *"En vulgarisant l'idée que ceux-ci étaient des êtres vivants possédant dès ici-bas les attributs et les prérogatives des "corps glorieux", en introduisant leur représentation dans la vie quotidienne des fidèles, l'action des artisans et des artistes contribua à "délocaliser" la dévotion dont ils faisaient l'objet"* (54).

(1)- M. Looten (1931, p. 53) :

-origine saxonne : noms en beke, burg, ham/hem, hof/hove, hout,

-origine frisonne : noms en inga,

-origine franc-salienne : noms en zeele.

"Les Francs, Frisons, Saxons ont fourni le vocabulaire, la morphologie, la syntaxe et la phraséologie de notre parler."

(2)- L. de Baecker (1961, prolégomènes XIII)

C'est ainsi que la Grande Ourse a longtemps été appelée Woenswagen (char d'Odin) avant que le christianisme ne la convertisse en char de l'enfer (Hellewagen) ou char des âmes (Zielewagen). De même la plante que les Romains appelaient cheveu de Vénus, les Flamands la nommaient l'herbe de Freya (Frygras), elle devint, avec la christianisation, l'herbe de Marie (Mariagras).

L'auteur rapporte d'autres faits pour étayer sa théorie : il y aurait eu un temple dédié à Woden en Flandre belge, à Furnes, où est situé l'eglise de Sainte-Walburge (p. 111) et le Bonsberg (entre Cassel et Saint-Omer) était probablement une colline consacrée à Woden (Wonsberg -colline de Woden- présentant une certaine ressemblance homophonique avec Bonsberg- p. 112).

(3)- Selon J. Dezitter (1949), il y aurait une certaine analogie entre les deux personnages, Donat étant très proche homophoniquement de Donnaer/Thor. De plus, ils ont tous deux les

pouvoirs de contrôler les éléments naturels. Nous ne spéculerons pas davantage sur la parenté entre les deux cultes.

(4)- Si l'influence romaine fut superficielle dans la mesure où les Romains ne firent que donner le nom de leurs divinités, certaines d'entre elles eurent cependant de nombreux adorateurs en Flandre. Par exemple, on trouve des traces du culte à Diane jusqu'au VIIème siècle d'après V. Derode (1857, p. 10).

(5)- Voici par exemple, la liste (non exhaustive) des églises qui ont Saint-Omer pour patron aux environs d'Hazebrouck : Bambecque, Caestre, Hondeghem, Millam, Staple, Ochtezeele, Quaedypre, Rexpoede, Bavinchove, Zegerscappel, Zermezeele ...

(6)- J. Toussaert (1959, p. 588).

(7)- La première dynastie flamande fut fondée au IXème siècle.

(8)- Selon la première version de l'obtention de la relique, car il en existe une seconde qui date l'épisode de l'époque de Saint-Vulmar (Voir vie de Sainte-Dorothée en annexe).

(9)- Abbé G. Beudaert (1985).

(10)- Les Clauewerts étaient les partisans de l'indépendance, ils avaient pour emblème le lion flamand à la griffe acérée -clauw en flamand- d'où leur nom tandis que pour les Leliaerts, le lys symbolisait leur attachement à la Royauté de France.

(11)- J. Toussaert (1959, p. 596).

(12)- Nom que se donnèrent les confédérés des Pays-Bas méridionaux soulevés contre la tyrannie espagnole.

(13)- A. Lottin in Plongeron (1979, p. 59) d'après le Synode de Tournai, 1589, IV,c 12 in J. Legroux, Summa Statutorum Synodalium, Lille, 1726 (latin) p. 18.

(14)- Y. M. Hilaire in Plongeron (1979, p. 195).

(15)- Idem.

(16)- Y.M. Hilaire in Plongeron (1979, p. 196)

(17)- Comme nous le verrons dans l'étude des cultes "populaires", celui de la Passion du Christ -qui connaît aujourd'hui encore un très grand succès en Flandre- contribue à particulariser la religiosité flamande .

(18)- Entretien avec un prêtre.

(19)- Une enquête fut d'ailleurs lancée par l'évêque auprès de tout le diocèse à la fin du XIXème siècle.

(20)- Leduc (1969, p. 90) :

Les missionnaires transformèrent les neuvaines en "véritables petites missions". Au cours des prédications, le saint protecteur était évoqué rapidement, le sermon devenait comme à la mission "une causerie de formation religieuse".

L'auteur met en évidence, par l'étude des chroniques de missions, les différences entre les Ordres religieux. Les Rédemptoristes, par exemple, négligeaient volontairement le culte des saints locaux mais étaient de grands propagateurs des dévotions mariales (particulièrement les

dévotions à Notre Dame du Perpétuel Secours).

(21)- G. Cholvy in Plongeron (1976, p. 149 à 193).

(22)- Le doyenné est une division de circonscription religieuse.
Le diocèse est divisé en plusieurs zones, elles-mêmes subdivisées en doyennés qui regroupent plusieurs paroisses.

(23)- A. Van Gennep (1936, tome I, p. 95).

(24)- Idem p. 87.

(25)- J. P. Albert in Althabe (1992, p. 143).

(26)- Idem p. 145.

(27)- J. C. Schmitt in Plongeron (1979).

(28)- Nouvelle encyclopédie catholique Théo (1989, p. 28)

(29)- La définition de la mentalité utilisée ici est empruntée à J. Le Goff (1974, t. III, p. 76/94) *"ce qu'un individu a en commun avec d'autres hommes de son temps"*.
L'auteur déclare également que *"l'existence de plusieurs mentalités à une même époque est une des données délicates mais essentielles de l'histoire des mentalités"* (p. 88).
C'est ainsi que les mentalités peuvent être définies à l'instar de A. Vauchez (19 , p. 627 et 628) comme les représentations et les images mentales communes à tous les hommes d'une même époque. Celles-ci sont déterminées par la tradition, mais aussi par l'idée que l'on peut se faire de Dieu, de la nature et de l'ordre du monde, à une époque et dans une civilisation

données, compte tenu du degré de développement de la science et de la culture. Ces "schémas" évoluent lentement. Il existe un second niveau, individuel, c'est celui de la combinaison et de l'organisation hiérarchisée des représentations. A. Vauchez utilise le concept de "structures mentales", pourtant si galvaudé. Ce qu'il faut retenir, c'est que c'est à ce niveau que les différences de "mentalité" vont jouer pleinement.

(30)- A. Vauchez op. cit. p. 30.

(31)- Le courant hiérocratique insiste sur le fait que l'Eglise est un corps hiérarchisé dont le chef est le Christ représenté visiblement sur terre par le pape. Celui-ci n'est pas seulement le premier des évêques et leur chef, "c'est un personnage à part exerçant une sorte d'épiscopat universel" (A. Vauchez op. cit. p. 119).

(32)- L'exemple de Saint-Roch, le saint pesteux, est significatif : il est, dans l'Occident de la fin du Moyen-Age, un des saints les plus populaires. Son culte s'est développé sans bénéficier d'aucune reconnaissance officielle. Ce n'est qu'à la fin du XVIème siècle que l'Eglise romaine régularise sa situation sur le plan canonique (A. Vauchez op. cit. p. 117).

(33)- L'expression "cultes non approuvés par le Saint-Siège" ne signifie pas qu'ils soient désapprouvés, mais qu'ils ne sont pas prescrits et surtout dont l'Eglise n'a pas connaissance.

(34)- Encyclopédie Théo op. cit. p. 41

et Missi n°4-5 1981 , p. 113 à 124

(35)- A. Vauchez in Plongeron (1979, p. 111)

(36)- Encyclopédie Théo op. cit. p. 407

(37)- F. Lebrun Colloque A.F.S.R., 1993, p. 2

(38)- D'après les catéchismes destinés aux enfants F. Lebrun op. cit. p. 2.

(39)- idem p. 4.

(40)- Encyclopédie Théo op. cit. p. 32

(41)- Encyclopédie du Catholicisme p. 1165 à 1168

(42)- Concile Oecuménique Vatican II, p. 100, art.51, les directives pastorales.

(43)- idem p. 202 art. 125, les images sacrées.

(44)- Encyclopédie Théo op. cit. p. 43

(45)- Le Livre des Bénédictions (première édition française en 1984) constitue la "nouvelle version" du Rituel romain que le Souverain Pontife Jean-Paul II a approuvé de son autorité apostolique et a ordonné de publier.

(46)- "Certains sacramentaux pourraient être administrés par des laïcs dotés des qualités requises, du moins dans des circonstances particulières et au jugement de l'Ordinaire" (Avant-propos du Livre des Bénédictions).

(47)- Livre des Bénédictions (1988, p. 11 art. 27)

(48)- idem p. 370, art. 1139.

(49)- idem p. 370, art. 1141.

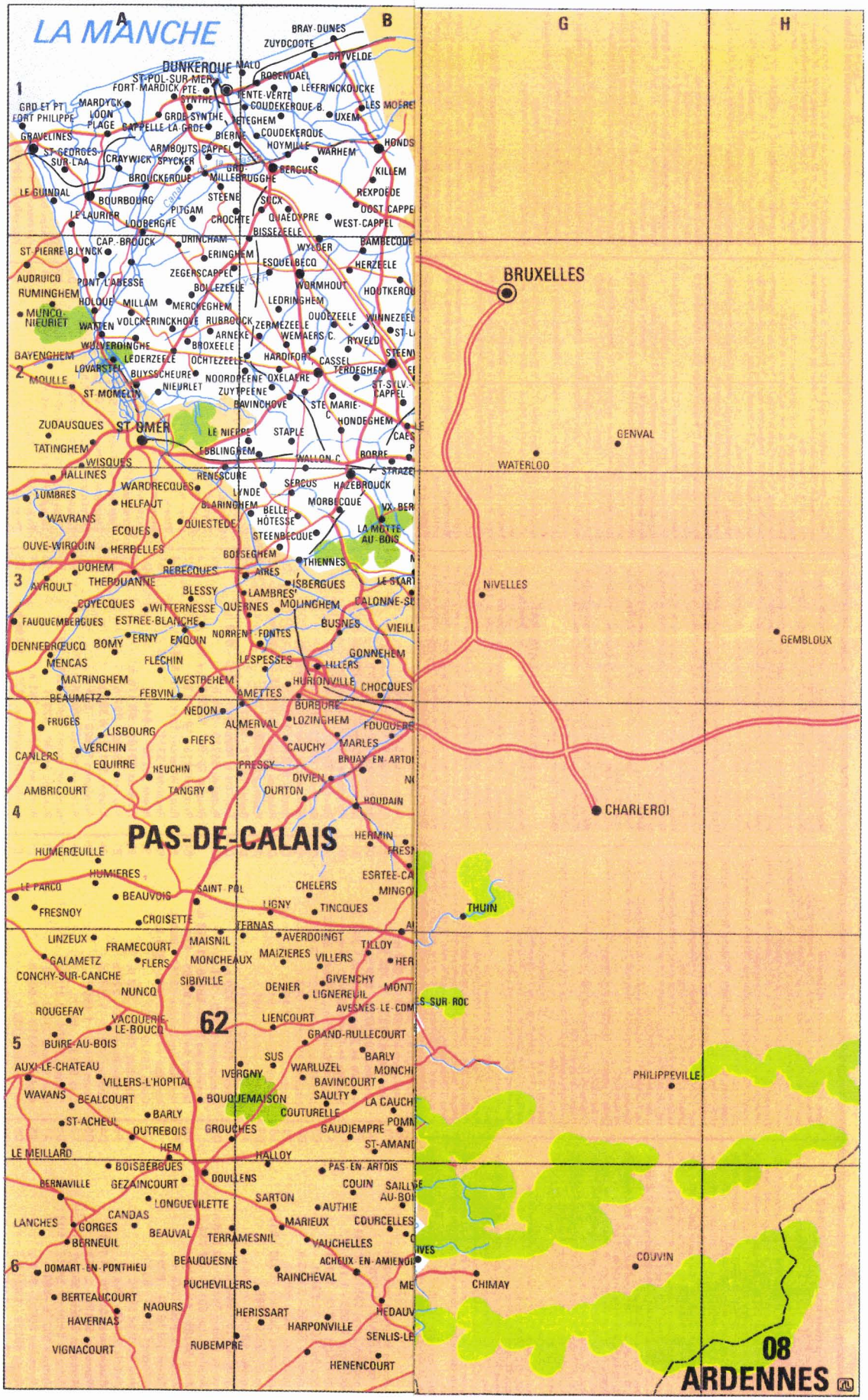
(50)- idem p. 308, art. 985.

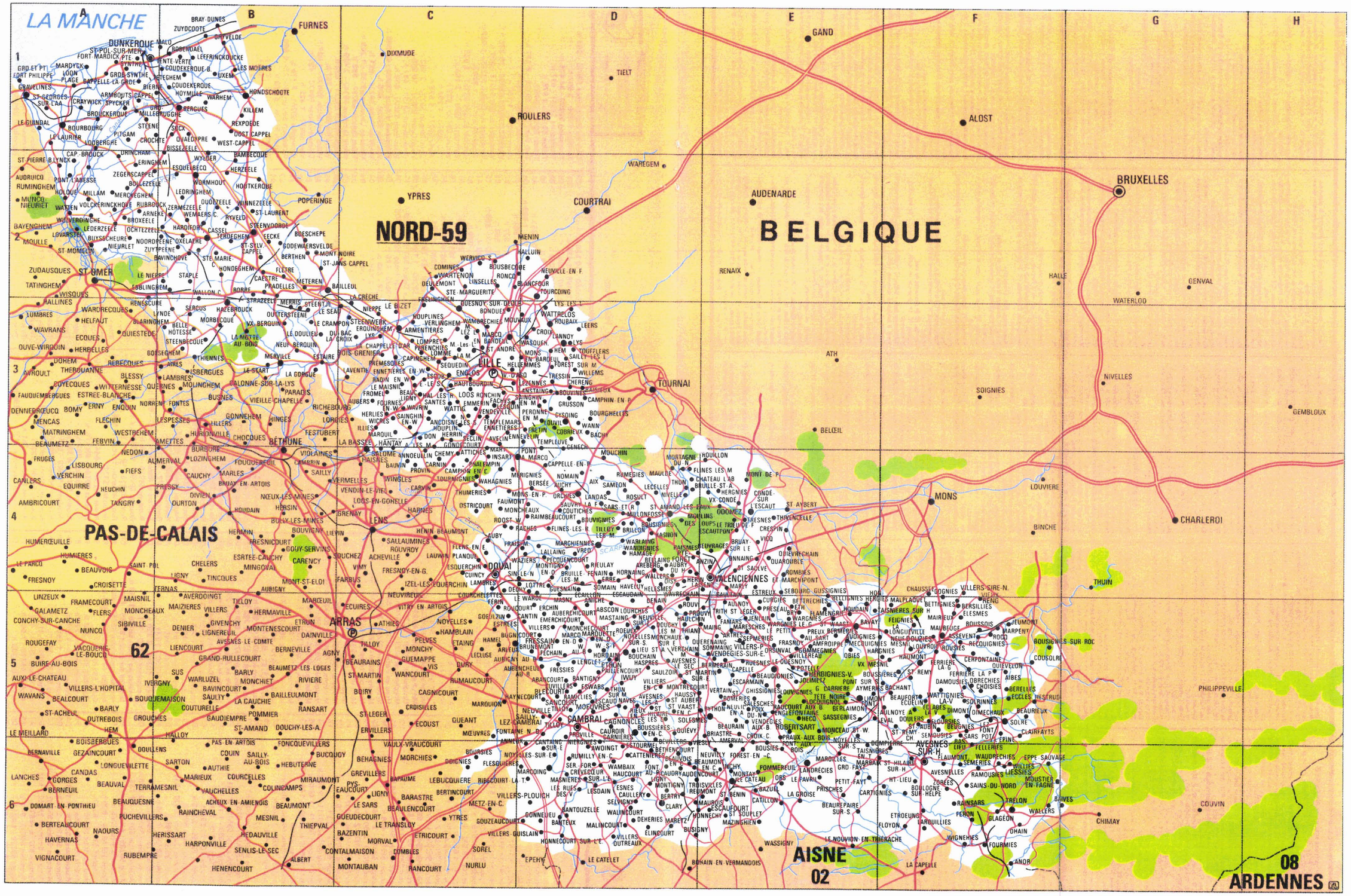
(51)- idem p. 13, art. 39.

(52)- A. Vauchez op. cit. p. 526.

(53)- idem p. 537.

(54)- idem p. 527.


LA MANCHE
A
B
G
H
1
2
3
4
5
6
DUNKERQUE
BRAY-DUNES
ZUYDCOOTE
GRAVELDE
ST-POL-SUR-MER
FORT-MARDICK
ROSENDAEL
LEFFRINCKOUCKE
MARDYCK
GRD-ET-PT FORT PHILIPPE
LOON PLAGE
GRDE-SYNTHE
COUDEKERQUE-B.
UXEM
GRAVELINES
CAPPELLE-LA-GRDE
BIERNE
COUDEKERQUE
HOYMILLE
WARHEM
ST-GEORGES-SUR-LAA
CRAYWICK
SPYCKER
ARMBOUTS-CAPPEL
BERGUES
KILLEM
BROUCKERQUE
MILLEBRUGGHE
LE GUINDAL
BOURBOURG
STEENE
SUCX
REXPOEDE
PITGAM
LEWARDE
LOOBERGHE
CROCHTE
QUAEDYPRE
WEST-CAPPEL
BISSEZEELE
CAP-BROUCK
URINCHAM
ST-PIERRE-B.
LYNCK
ERINGHEM
WYLDER
BAMBECQUE
ESQUELBECQ
HERZEELE
AUDRUICQ
PONT-L'ABESSE
ZEGERSCAPPEL
RUMINGHEM
BOLLEZEELE
WORMHOUT
HOOTKERQUE
HOLQUE
MILLAM
MERCKEGHEM
LEDRINGHEM
MUNCQ-NIEURLET
WATTEN
VOLCKERINCKHOVE
RUBROUCK
ZERMEZEELE
OUDEZEELE
WINNEZEELE
ARNEKE
WEMAERS-C.
RYVELD
WULVERDINGHE
BROXEELE
BAYENGHEM
LEDERZEELE
OCHTEZEELE
HARDIFORT
CASSEL
STEENVOORDE
LOVARSTEL
BUYSSCHEURE
NOORDPEENE
OXELAERE
TERDEGHEM
MOULLE
NIEURLET
ZUYTPEENE
ST-SYLV.-CAPPEL
ST-MOMELIN
BAVINCHOVE
STE-MARIE-C.
HONDEGHEM
ZUDAUSQUES
ST-OMER
LE NIEPPE
STAPLE
TATINGHEM
EBLINGHEM
WALLON-C.
BORRE
WISQUES
HALLINES
RENESCURE
SERCUS
HAZEBROUCK
WARDRECQUES
LUMBRES
LYNDE
HELFAUT
BLARINGHEM
MORBECQUE
WAVRANS
BELLE-HOTESSE
ECQUES
QUIESTEDE
STEENBECQUE
LA MOTTE-AU-BOIS
OUVE-WIRQUIN
HERBELLES
BOESEGHEM
THIENNES
DOHEM
REBECQUES
AIRES
AVROULT
THEROUANNE
BLESSY
ISBERGUES
LE STARI
LAMBRES
COYECQUES
WITTERNESSE
QUERNES
MOLINGHEM
CALONNE-SU
FAUQUEMBERGUES
ESTREE-BLANCHE
BUSNES
VIEILL
NORRENT-FONTES
DENNEBRŒUCQ
BOMY
ERNY
ENQUIN
GONNEHEM
MENCAS
FLECHIN
LESPESSES
LILLERS
MATRINGHEM
WESTRENEM
HURIONVILLE
CHOCQUES
BEAUMETZ
FEBVIN
AMETTES
BURBURE
NEDON
FRUGES
AUMERVAL
LOZINGHEM
FOUQUIERE
LISBOURG
FIEFS
VERCHIN
CAUCHY
MARLES
CANLERS
EQUIRRE
HEUCHIN
PRESSY
BRUAY-EN-ARTOIS
DIVION
AMBRICOURT
TANGRY
OURTON
HOUDAIN
PAS-DE-CALAIS
HERMIN
HUMERŒUILLE
HUMIERES
ESTREE-CAUCHY
LE PARCQ
BEAUVOIS
SAINT-POL
CHELERS
MINGOVAL
FRESNOY
CROISETTE
LIGNY
TINCQUES
TERNAS
LINZEUX
AVERDOINGT
TILLOY
FRAMECOURT
MAISNIL
MAIZIERES
VILLERS
GALAMETZ
FLERS
MONCHEAUX
CONCHY-SUR-CANCHE
SIBIVILLE
GIVENCHY
NUNCQ
DENIER
LIGNEREUIL
ROUGEFAY
AVESNES-LE-COMTE
VACQUERIE-LE-BOUCQ
62
LIENCOURT
BUIRE-AU-BOIS
GRAND-RULLECOURT
SUS
BARLY
AUXI-LE-CHATEAU
IVERGNY
WARLUZEL
VILLERS-L'HOPITAL
BAVINCOURT
WAVANS
BEALCOURT
BOUQUEMAISON
SAULTY
COUTURELLE
ST-ACHEUL
BARLY
OUTREBOIS
GROUCHES
GAUDIEMPRE
HEM
ST-AMAND
LE MEILLARD
HALLOY
BOISBERGUES
PAS-EN-ARTOIS
BERNAVILLE
GEZAINCOURT
DOULLENS
COUIN
SAILLY-AU-BOIS
LONGUEVILLETTE
SARTON
AUTHIE
CANDAS
LANCHES
GORGES
MARIEUX
COURCELLES
BEAUVAL
BERNEUIL
TERRAMESNIL
VAUCHELLES
BEAUQUESNE
ACHEUX-EN-AMIENOIS
DOMART-EN-PONTHIEU
RAINCHEVAL
PUCHEVILLERS
BERTEAUCOURT
NAOURS
HERISSART
HEDAUVILLE
HAVERNAS
HARPONVILLE
SENLIS-LE
VIGNACOURT
RUBEMPRE
HENENCOURT
BRUXELLES
GENVAL
WATERLOO
NIVELLES
GEMBLOUX
CHARLEROI
THUIN
PHILIPPEVILLE
COUVIN
CHIMAY
08
ARDENNES


LA MANCHE
NORD-59
BELGIQUE
PAS-DE-CALAIS
62
AISNE
02
08
ARDENNES
A
B
C
D
E
F
G
H
1
2
3
4
5
6
DUNKERQUE
FURNES
DIXMUDE
TIELT
GAND
ROULERS
ALOST
WAREGEM
YPRES
COURTRAI
AUDENARDE
BRUXELLES
MENIN
RENAIX
HALLE
WATERLOO
GENVAL
ATH
TOURNAI
SOIGNIES
NIVELLES
GEMBLOUX
BELŒIL
MONS
LOUVIERE
BINCHE
CHARLEROI
THUIN
PHILIPPEVILLE
COUVIN
CHIMAY
ST-OMER
BÉTHUNE
LENS
DOUAI
ARRAS
CAMBRAI
VALENCIENNES
LILLE
AVESNES-SUR-H.

CHAPITRE III

LES LIEUX DE CULTE

Le Nord-Pas-de Calais est avec la Provence-Alpes-Côte d'Azur l'une des régions françaises où se trouve la plus forte densité de chapelles. L'A.R.A.R.C.O. (Association Régionale pour l'Aide à la Restauration des Chapelles et Oratoires) en a dénombré 1876 dans la région, dont, 1158 pour le Nord ; Le Hainaut et la Flandre arrivent en tête. La raison en est que le culte des saints a toujours eu une place privilégiée dans la religiosité flamande ; l'ampleur de cette ferveur vers des "instances divines humanisées" peut déjà être lue à travers l'espace. J. Dezitter (1), dans la première moitié du siècle, avait pu en recenser cinq cents dans ce que l'on dénommait l'archidiaconé des Flandres qui allait de Dunkerque et Gravelines à Bailleul et Merville. Ce nombre qui peut sembler élevé est sans nul doute inférieur à la réalité, car l'ancien archidiaconé est constitué de cent vingt communes qui possèdent toutes plusieurs chapelles, certaines en possédant même une dizaine (2).

S'il y a à cela des raisons historiques - les Pays-Bas catholiques ont favorisé leur implantation et leur développement à l'époque de la Contre-Réforme- il y a également des raisons "humaines" qui ne sont pas séparables des premières : *"il est des pays où le fils de paysan ne restaure plus les chapelles bâties par ses aïeux*

; La Flandre ne connaît pas cet abandon. Quand la fureur des éléments ou la barbarie des guerres détruisent les oratoires, ses enfants replacent d'une main pieuse les Madones souriantes et les saints secourables" (3).
Les fidèles ne se sont pas contentés d'entretenir les lieux de culte institués par leurs ancêtres, proches ou lointains, ils ont de tout temps fait construire des édifices pour honorer et remercier "leurs saints". La localisation de ces sanctuaires est diversifiée, en bordure des champs, aux carrefours, dans les bois, dans les bourgs ...
Cette piété qui s'exprime en des lieux spécifiques caractériserait, selon les érudits locaux, "l'âme profonde des Flamands". "Aller servir" un saint ou la Vierge abritée dans une chapelle ou un oratoire, à l'abri des regards indiscrets est totalement en accord avec la pudeur et le goût du secret des autochtones.

L'importance de "la religion des saints" s'illustre également par le nombre des statues dans les églises où ces intercesseurs sont aussi priés. Tous les intercesseurs ne sont pas également honorés ; c'est rarement vers le saint titulaire de la paroisse que se tourne la dévotion "populaire" mais plutôt vers les saints dits "secondaires" encore appelés "saints de la porte" parce que les autorités religieuses les y ont souvent relégués. Les personnages célestes qui ont la faveur des fidèles et ceux dont les cultes sont encouragés par l'institution ecclésiale ne sont donc pas forcément les mêmes.

Si toutes les chapelles ne sont pas dédiées à un saint guérisseur et, si tous les saints priés dans les églises ne sont pas des spécialistes des maux du corps, les lieux qui les honorent ont toujours occupé une place particulière. Nous avons vu précédemment, en effet, que la maladie est vécue comme une catastrophe par le paysan car elle menace la vie même de l'exploitation. C'est pourquoi, alors qu'en milieu rural, on n'a longtemps fait appel au médecin qu'à l'article de la mort, les saints ont toujours joué un rôle privilégié dans la cure des corps, nous aurons l'occasion d'y revenir lors de l'évocation des divers itinéraires thérapeutiques.

A- SPECIFICITE DES EDICULES FLAMANDS

1- TYPOLOGIE DES LIEUX DE CULTE

Un saint guérisseur peut donc être prié en divers lieux. A. Van Gennep (4) distingue quatre catégories de sanctuaires :

- l'église ou la chapelle paroissiale ;
- la chapelle dans l'église, avec autel personnel, ou joint à un autre, ou au maître-autel ;
- la chapelle rurale, consacrée où le prêtre a le droit de dire la messe ;
- l'oratoire devant lequel les fidèles prient sans qu'il s'y déroule une messe périodique ou occasionnelle.

Cette classification distingue l'oratoire de la chapelle, ce que la plupart des auteurs omettent souvent de faire.

Pourtant, selon les régions de l'hexagone, l'oratoire apparaît sous diverses appellations telles que mariette en Eure et Loire, ouradour en Limousin, rougadou ou pilon ("pieloun" en Provence), reposoir, capelette dans le Nord, santète dans les Hautes Pyrénées ou simplement chapelle (5). Ces termes régionaux se rencontrent rarement dans les ouvrages d'ethnologie ou d'histoire religieuses.
Mais qu'est-ce qui différencie la chapelle de l'oratoire ?

Les encyclopédies et autres dictionnaires ne permettent guère de lever l'incertitude concernant le flou de la définition du terme oratoire :
Diderot et D'Alembert en donnent cette définition :
"petit édicule, ou partie d'édifice dans une grande maison près de la chambre à coucher, et consacré à la prière en particulier. L'oratoire d'une maison diffère de la chapelle, en ce que la chapelle a un autel où l'on célèbre les saints mystères ; au lieu que l'oratoire n'a point pareil autel ; car quoiqu'il y ait une table en forme d'autel, on n'y célèbre point" (6).
D'après le dictionnaire (7), il désigne à la fois la pièce d'une habitation destinée à la prière et une petite chapelle.
J. Candau (8) illustre à l'aide de multiples exemples de productions ethnographiques et historiques la variété des usages du terme, nous avons retrouvé le même phénomène dans les ouvrages concernant notre région à quelques rares exceptions près. L'absence de définition rigoureuse nous paraît dommageable pour l'investigation de terrain. En effet, en dehors de l'aspect strictement technique de la

description des édicules, ne pas distinguer chapelles et oratoires peut également nuire à la clarté de l'exposé des pratiques liées aux sanctuaires. Le pèlerin peut entrer dans une chapelle pour y accomplir certains rites, ceux-ci seront effectués devant l'oratoire, puisque la taille et l'architecture de ce dernier ne lui permettent pas d'y pénétrer. C'est ce que laisse entendre d'ailleurs la typologie de A. Van Gennep.

La typologie des lieux de culte indépendants de l'église paroissiale s'appuie sur des critères d'ordre architectural et spatial (localisation) :

*** L'ORATOIRE**

C'est un édicule essentiellement composé d'une niche contenant une représentation du Christ, de la Vierge ou d'un saint.

On peut distinguer :

- "**l'oratoire domestique**" qui orne l'extérieur des habitations.

La niche en bois est posée sur la façade de la maison tandis que la niche maçonnée y est encastrée. Alors que la première peut être postérieure à la construction de l'habitat, la seconde est contemporaine du bâti qui la porte, elle reflète son style ; il arrive cependant que le propriétaire demande la création d'une petite "loge" après restauration ou agrandissement de la bâtisse.

Ces "oratoires domestiques" sont souvent appelés "chapelles de pignon", "chapelles domestiques" ou plus simplement "niches".

- "**la chapelle d'arbre**" -boomkapelle en flamand- se présente sous la forme d'une petite niche, le plus souvent en bois peint (en blanc mais aussi en bleu...), c'est pour cette raison que nous le classons tout comme les "chapelles domestiques" parmi les oratoires auxquels elle s'apparente.

- pour être tout à fait complet, il faut également évoquer parmi les "constructions" de petite taille, les chapelles votives et les figurines sous verre appelées "**jardins clos**" servant aux dévotions domestiques vivement encouragées par le clergé. Elles figuraient dans les intérieurs flamands. Ces derniers fabriqués dans les couvents et les béguinages étaient offerts aux donateurs et aux bienfaiteurs (9). Bien qu'il en existe du XVIIème et du XVIIIème siècles, les premières caractérisent plus souvent l'art populaire du XIXème siècle. Autrefois, il n'était pas rare que le paysan flamand utilise ses moments de repos et divers matériaux pour créer des objets pieux. Par exemple, des chapelettes étaient sculptées dans des sabots, on les nomme en flamand "Klompekapellen" ...

- Quant à "**l'oratoire-monument**", à la différence des deux premiers types, l'édicule se prolonge jusqu'au sol ; la niche n'est pas posée ou encastrée dans un support indépendant. Il est, en général, détaché de l'habitation et se dresse plutôt dans l'espace rural que dans des zones urbaines. Son prototype est la potale ; cette appellation d'origine belge est réfutée par les Hennuyers français qui lui préfèrent celle de "chapelle-borne" (10).

* **LA CHAPELLE** : c'est, à la différence du type précédent, un édifice dans lequel une personne peut pénétrer. Sa taille est variable puisque le prêtre peut parfois y célébrer la messe, certaines d'entre elles constituent donc de véritables petites églises (comme celle de Millam où est vénérée Sainte-Mildrède).

- **Les chapelles funéraires** représentent un type particulier, elles sont situées dans les cimetières où elles ont été érigées en hommage aux défunts de la famille dont elles contiennent les dépouilles. Il existe également des chapelles funéraires qui ne sont que des mémoriaux, elles n'abritent pas de corps mais évoquent le souvenir de personnes décédées. Elles sont localisées dans des parcs ou des jardins privés, adossées ou non à l'habitation. Fruit d'un hommage privé, elles ne font pas partie de notre corpus sauf lorsque le témoignage familial rejoint le témoignage religieux et que l'édification d'une chapelle dédiée à un saint est aussi le moyen d'évoquer un défunt. Mais, dans ce cas, l'édifice n'est plus défini comme une chapelle funéraire.

On peut distinguer en fonction de leur localisation, la chapelle rurale de la chapelle urbaine.

- **la "chapelle rurale"** : souvent entourée de végétation (buissons, haies,arbres ...), elle est située en divers endroits, à proximité ou dans les espaces cultivés (l'ager), dans les bois (le saltus) (11), à proximité des sources, aux croisements de routes...

- **la "chapelle urbaine"** : elle est érigée dans une zone de concentration d'habitat, bourg, village ou ville, elle est souvent mitoyenne ou enclavée.

En dehors de son intérêt au niveau des pratiques attachées aux lieux, cette typologie mise en application dans un bref descriptif des monuments régionaux "typiques" va permettre de dégager l'originalité architecturale de la Flandre par rapport aux autres zones géographiques qui constituent le Nord-Pas-de-Calais.

2- TYPOLOGIE DES EDIFICES DU NORD-PAS-DE-CALAIS

Les édifices ne se distinguent pas uniquement par leur "style architectural" mais également par les matériaux utilisés qui spécifient les "pays". Ceux-ci varient en fonction de la géologie et des ressources naturelles, du développement technologique (diminution du coût de tel ou tel matériau faisant suite à la découverte d'une nouvelle technique de fabrication ...) et des influences inter-régionales dans les "zones-frontière".
Ce classement est quelque peu schématique, il ne met en évidence qu'une typologie élémentaire car il est difficile -pour certaines régions en particulier- de caractériser un "modèle" précis de construction, les monuments ayant été édifiés par des hommes très différents à des époques parfois très éloignées les unes des autres.

* Il est cependant beaucoup plus aisé de définir un **archétype flamand**, tout d'abord parce que selon certains, les traditions y sont mieux ancrées et les mentalités plus

traditionnelles, ensuite parce que le Flamand est réputé "économe, il n'est pas bon de dilapider l'argent même pour les saints" (12) et enfin et surtout parce que les matériaux employés se prêtent moins à la fantaisie.
L'utilisation de la brique est presque exclusive , ce qui se conçoit aisément puisque l'argile y est une ressource naturelle importante et que la terre des Flamands est considérée comme le "berceau" de la briqueterie traditionnelle qui par ailleurs porte son nom.
L'édifice est quasiment toujours une chapelle (rurale ou urbaine), on n'y rencontre pratiquement aucun oratoire sur pied. La forme de la chapelle est le plus souvent "celle d'une petite église rectangulaire : trois murs, un toit, un porche ; à l'intérieur, un autel, une statue.
Quelques grandes tendances architecturales y sont identifiables :
- la façade de briques peut comporter (pour les édifices) un pignon travaillé en épi (c.f. dessin) qui est souvent remplacé au XXème siècle par des frises de bois saillantes en rives,
- le chevet en pignon plat, travaillé ou non en épi,
- de longs pans (murs gouttereaux) parfois couronnés d'une corniche de briques saillantes formant une frise vibrante, percés ou non d'une fenêtre ou d'un oculus,
- la toiture, sans chéneau ou nochère, en pannes flamandes (la panne flamande est un élément de terre cuite au bois, synthèse de l'Imbrex (tuile canal) et de la Tégula (couvre joint) ; faite d'argile locale, elle prend à la cuisson une teinte rose, elle peut également recevoir une glaçure violacée,.

- le plafond en plein cintre appelé "voyette"
- le trottoir périphérique en briques,
- croix de fer forgé en faîtage. (13)

La chapelle prédomine donc au détriment de l'oratoire "classique" qui n'est guère répandu en Flandre ; en revanche, les "niches" encastrées dans les façades des maisons et des bâtiments agricoles y sont omniprésentes. De même, les "boomkapellen" y sont encore très nombreuses, surtout dans l'Houtland, pays autrefois abondamment boisé.

* Dans **la Métropole lilloise**, l'urbanisation a fait disparaître la quasi totalité des chapelles des villes. Seuls ont subsisté les lieux de pèlerinage de grande affluence, ils sont alors souvent devenus les centres de nouvelles paroisses comme Notre-Dame de Réconciliation et Notre-Dame de Consolation à Lille (14), Notre-Dame des Fièvres à Halluin ou Notre-Dame de la Marlière à Tourcoing. Les niches de façade relativement nombreuses à Lille, Roubaix et surtout Tourcoing représentent vraisemblablement pour certaines d'entre elles, la survivance des chapelles construites à des périodes antérieures. Les épidémies de peste au XVIIème siècle et de choléra au XIXème siècle sont à l'origine de nombreuses niches dédiées à Saint-Roch.

* Dans **les "pays" de Pévèle, Ferrain, Mélantois et Weppes**, les différences géologiques se remarquent dans la répartition des types d'architecture. Le Mélantois se caractérise par ses chapelles de pierre blanche calcaire (Lezennes), tandis que les autres "pays" de l'ancienne

châtellenie de Lille ont plutôt des chapelles en brique rouge. Au cours du XIXème siècle, l'ardoise importée des Ardennes a été supplantée par la tuile d'argile locale. D'autres matériaux importés tels que la "pierre bleue" du Tournaisis, le grès d'Artois... étaient également utilisés pour la décoration.
Des données historiques expliquent en partie les différences de densité de chapelles. Par exemple, de nombreuses chapelles furent érigées dans le Ferrain au XVIIème siècle, l'Eglise tentant ainsi de reconquérir un territoire passé au protestantisme au siècle précédent. Le XIXème siècle, "siècle le plus clérical que la France ait connu", fut comme un peu partout une période d'édification de nombreuses chapelles, cependant les densités y restent plus faibles qu'en Flandre (15).
Ces "pays" perdirent énormément de monuments anciens lors des deux dernières guerres.

* C'est également le cas du **Douaisis** (16) qui fut souvent ravagé par les conflits, en raison de sa situation stratégique. L'industrialisation et l'urbanisation y ont, là aussi, entraîné la disparition de nombreux sanctuaires. Les édicules épargnés par les vicissitudes de l'histoire permettent cependant de dégager un "profil" des constructions variant peu selon les époques.
Les chapelles du XVIIème siècle -tout en grès taillé ou avec seulement un soubassement de ce matériau surmonté alors de brique- se présentent généralement sous la forme semi-circulaire s'appuyant sur une façade à fronton

circulaire. Au XVIIIème siècle, apparaît un nouveau type d'édifice, plus proche de l'oratoire que de la chapelle. Simple cube de maçonnerie en pierre ou brique de pays avec une couverture pyramidale de mêmes matériaux sommée d'une croix. Nous avons là une illustration de la rationalisation de la construction ; ce nouveau type de monument permet de supprimer l'intervention d'un couvreur et ramène la construction à l'oeuvre d'un seul corps de métier.
Les monuments de l'ère industrielle sont de simples constructions de brique au toit à double pente, couvert de tuiles ou de pannes. Autrefois dispersés, les édifices du Douaisis sont, aujourd'hui, pour la plupart d'entre eux intégrés dans les agglomérations où ils sont situés aux carrefours.

* Le style architectural de l'**Ardrésis** et de l'**Audomarois** est difficile à caractériser, on y rencontre des chapelles très différentes (17). La région de Saint-Omer, notamment, est extrêmement disparate sur les plans géologique et historique (influences flamande, espagnole, anglaise, française). On peut toutefois constater que l'Audomarois et le pays d'Aire sont plutôt dans la mouvance artésienne et l'Ardrésis dans celle de la Picardie.
La chapelle rurale, la plus fréquente, se présente telle un bâtiment clos, rectangulaire construit en pierre blanche dans le Haut-Pays et en brique (la brique jaune de Saint-Omer notamment) dans la plaine maritime, il est également fréquent que les matériaux soient conjugués dans un même édifice. Les absides à pans coupés sont également nombreuses.

L'édifice des zones urbaines -chapelle d'hôpital, de couvent ou de toute autre institution- surmontée d'un clocher ressemble davantage à une petite église. La plupart des chapelles datent du XIXème et du XXème siècles avec le développement du culte marial (deux édifices sur trois lui sont dédiés).

*** Le Boulonnais**

Les plans de cadastre révèlent l'importance des lieux-dits comportant le terme "capelle", les petits édifices ne devaient donc pas être rares dans le Boulonnais. Le matériau privilégié est la pierre de Baincthun, mais depuis le début du siècle, les chapelles comme les habitations sont recouvertes de ciment pour lutter contre les effets des pluies abondantes et des vents d'ouest . Pour la toiture, l'ardoise semble avoir toujours prévalu, mais des restaurations à bas prix ont multiplié les toits en matériaux de substitution.

La plupart des édifices qui se dressent aujourd'hui dans le Boulonnais datent des XIXème et XXème siècles. Plusieurs de ces chapelles sont jumelées avec une source telle celle de Sainte-Godeleine à Wierre-Effroy (invoquée comme en Flandre contre les maux de gorge et les maladies oculaires) ou celle de Saint-Gendulphe à Wierre-Au-Bois (également invoqué en Flandre sous le nom de Saint-Gangoen en faveur des foyers désunis et pour avoir des enfants).

*** Le pays de Montreuil et le Haut-Pays**

Ce terroir imbriqué à la fois dans l'Artois, le Ponthieu et le Boulonnais fournit un patrimoine cultuel assez

impressionnant. Le pays de Montreuil ne présente pas moins de cent cinquante chapelles et oratoires ainsi que de nombreuses "chapelles de pignon". Ces sanctuaires sont généralement d'une grande sobriété et de modestes dimensions. Les matériaux utilisés sont la brique (pour 51% des cas), le moellon (pierre du pays pour 21%), la pierre (pour 13%) et divers (15%) (18).
Le culte de Saint-Josse est le plus populaire de l'arrondissement, la procession du mardi de Pentecôte est unique dans la région. Les pèlerins portent solennellement la châsse du saint, du village qui porte son nom à la chapelle de Bavémont-Airon-Saint-Vaast distante de sept kilomètres et retournent le soir à la chapelle située dans les bois du village de Saint-Josse. L'itinéraire de cette marche collective assidument suivie par les fidèles est inchangé depuis plus de mille ans (19).

* Dans **le Ternois**, les matériaux utilisés changent avec les époques. La plupart des chapelles des XVIème, XVIIème et XVIIIème siècles sont en pierre blanche du pays, à partir de la deuxième moitié du XIXème siècle et jusqu'au début du XXème siècle, elles sont majoritairement en brique et depuis la seconde guerre, c'est le ciment qui domine. Les constructions habituelles portent généralement un fronton triangulaire ; la porte ajourée et fermée d'une grille permet d'apercevoir l'autel de bois peint en blanc orné d'une statue naïve aux couleurs vives ou sulpicienne. Les chapelles récentes sont "en forme de triangle élancé ou rotondes ajourées et coloriées" (20). Une grande fantaisie règne parfois dans les formes contemporaines.

Les édifices dédiés à la Vierge sont, comme en Flandre, les plus nombreux, mais certains portent également la dédicace de saints de diverses époques (Saint-Laurent, Saint-Roch, Sainte-Philomène, Sainte-Bernadette...) et de saints locaux (Sainte-Emme, Saint-Benoît-Labre...).

* Dans la région de **l'Artois**, deux zones se distinguent : d'une part le Bas-Pays au nord qui fut ravagé par la première guerre et où domine la brique privilégiée lors de la reconstruction des années 1920. D'autre part, au sud et dans les collines d'Artois, l'architecture se caractérise par l'utilisation de la pierre blanche. On trouve également, disséminés sur le territoire, des édicules pour la construction desquels ont été utilisés ces deux matériaux associés au grès local.
Dans la région de Béthune, les chapelles sont encore assez nombreuses mais leur construction est rarement antérieure au XVIIème siècle. *"Dans les villages, surtout au sud, devenus villes ouvrières grâce à l'industrie, des chapelles ont été conservées là où la ruralité a subsisté dans le complexe urbain"* (21).

* **L'Avesnois** est particulièrement riche en petits oratoires qui ont la forme d'une borne et qui sont pour cette raison communément appelés "chapelles bornes". Si les édifices adoptent des formes diverses, l'oratoire précédemment décrit est le plus représentatif, il est en pierre bleue, matériau hennuyer traditionnel, en forme de pilier quadrangulaire ou cylindrique. Les chapelles-bornes se composent d'un haut soubassement taluté, d'une niche

statutaire fermée par une grille et surtout d'un couronnement conique ou pyramidal surmonté d'une sphère elle-même rehaussée d'une croix en fer forgé (22). Les plus anciennes datent du XVIème siècle et sont bâties en brique et pierre bleue, au XVIIème siècle, la pierre caractérisée par sa couleur est le matériau le plus employé. A la fin du XIXème siècle, les constructions se raréfient, les formes se simplifient et la brique remplace progressivement la pierre de pays.
Parmi les pèlerinages les plus célèbres de la région se trouvent celui de Sainte-Hiltrude à Liessies (il attirait avant 1940 plus de six mille pèlerins originaires de tout l'arrondissement et de la Belgique) et celui de la chapelle des Monts de Baives.

* Du point de vue architectural, la diversité du **Cambrésis** est évidente, "presque chaque édifice est unique", on peut cependant distinguer deux grands ensembles :
les chapelles de style néo-classique avec colonnes en péristyle et pilastres, en vogue au XIXème siècle, et les "chapelles bleues" proches de celles de l'Avesnois.

* Dans le **Valenciennois**, la brique prédomine, mais le grès et la pierre bleue ont aussi été employés comme matériaux de construction pour les édifices les plus anciens, la pierre blanche d'Avesnes-le-Sec fut également employée du XVIIème au XIXème siècles, sa fragilité pose de sérieux problèmes de conservation (23).

Ce tour d'horizon des formes architecturales que revêtent les édifices dans les divers "pays" du Nord-Pas-De-Calais révèle la spécificité de notre zone d'enquête. Hormis l'Avesnois, peu d'entre eux se caractérisent par un type précis d'édifice. La Flandre, au contraire se particularise par la forme et la taille de ses constructions, et par les matériaux utilisés.

Ces édicules, supports d'une pratique traditionnelle illustrent l'étroitesse des liens qui unissent les hommes à leur environnement ; ceux-ci éprouvent le besoin d'inscrire leurs croyances dans l'espace quotidien, l'expression d'espace vécu prend ici tout son sens. D'autres coutumes témoignent de la place de ces édifices pour les Flamands : aux Rameaux, les fidèles accrochent des branches de buis bénit aux grilles des chapelles. Cet usage qui concerne également l'espace domestique -on accroche toujours du buis aux crucifix des habitations- révèle l'importance des chapelles pour les autochtones. Il pourrait également symboliser la "recharge sacrale" des lieux et ce d'autant plus qu'il est effectué à une période particulière du cycle végétatif. De même, l'ancienne coutume de déposer une petite croix de bois, nommée croisette, aux murs des chapelles que rencontre le convoi funéraire, mettait en évidence la place des édifices et le rôle des dévotions dans la vie des villageois. Les chapelles n'étaient pas seulement des lieux de "remplacement" pour prier lorsque les travaux des champs empêchaient les agriculteurs de se rendre à l'église, elles font partie intégrante de l'univers des Flamands

comme en témoignent ces propos recueillis au cours de nos pérégrinations rurales :

"on les aime, on les soigne : on rajoute un clou ici ou là, on rafistole la toiture, on les fleurit ..."

"sans elles, notre Flandre ne serait pas tout à fait la Flandre, elles font partie du paysage comme nos moulins"

"chaque fois que je passe devant, je fais une petite prière... je l'ai toujours fait, je ne m'arrête pas toujours mais je ne manque jamais de dire une petite prière ... je nettoie le seuil, j'enlève les fleurs fanées, j'en apporte de mon jardin..."

B- LA TOPOGRAPHIE DES LOCUS FLAMANDS

Nous avons vu que les saints guérisseurs étaient honorés dans les églises paroissiales où un autel pouvait leur être dédié ou, plus simplement, où une statue les représentait. Ces saints sont également honorés dans des édicules indépendants qui portent leur vocable.

Rien ne permet de dire a priori que ces deux types de lieu soient investis d'une même puissance sacrale par les fidèles. En revanche, quelques indices nous amènent à penser le contraire.

Premièrement, des entretiens nous ont permis de constater que certains d'entre eux -parmi les plus âgés et parmi ceux qui vont régulièrement "servir"- considéraient la dévotion à la chapelle comme plus efficace, ce qui ne les empêchait pas de se rendre également à l'église pour y

prier le saint.

Par ailleurs, les légendes entourant les locus soulignent également l'importance de l'édicule. Pour ne prendre qu'un exemple, alors que l'on avait tenté à plusieurs reprises de transporter la statue de Notre-Dame de la Visitation dans l'église, celle-ci revenait à chaque fois au lieu de sa découverte.

Ces faits soulignent la nécessité de distinguer les lieux de culte hors et dans l'église.

1- PREDOMINANCE DE L'EGLISE PAROISSIALE

L'inventaire et la cartographie permettent de constater que les édicules indépendants étaient nombreux, mais que la majorité des espaces cultuels dédiés à un saint guérisseur ont toujours été situés dans l'enceinte officielle.

Cet état de fait est le résultat d'un enchevêtrement de facteurs. D'une part, nous l'avons vu, l'influence tridentine fut majeure en Flandre. Dès le XVIIème siècle, l'Eglise s'est efforcée de ramener "les cultes populaires" dans le centre de la vie paroissiale afin de juguler les "déviations superstitieuses" en assurant le contrôle des dévotions. D'autre part, par riposte au protestantisme, elle a favorisé le culte marial considéré comme un culte davantage conforme à l'orthodoxie religieuse. Celui-ci a connu une époque florissante au XIXème siècle (avec les missions) et au XXème siècle (avec les nouvelles apparitions du XIXème siècle). Or, les inventaires

contemporains montrent que la majorité des édifices datent des XIXème et XXème siècles et que la Vierge en est la principale bénéficiaire.
Il est donc permis de penser que les édicules dédiés aux saints guérisseurs étaient autrefois plus nombreux qu'aujourd'hui, mais étant plus anciens, ils ont davantage subi les vicissitudes de l'histoire (mouvement iconoclaste, Révolution, guerres) et l'usure du temps. Certaines monographies des archives diocésaines attestent de la disparition de divers édicules (24).

La primauté de l'église paroissiale ne s'exerce pas uniquement au niveau de la distribution des lieux, mais aussi au niveau des dévotions. Si nous intégrons, ici, les pratiques aux lieux, c'est parce que nous pensons qu'elles leur confèrent leur puissance sacrale. Un lieu où les fidèles ne vont plus ensemble en pèlerinage perd une partie de sa signification symbolique.
Il convient donc de distinguer les lieux où sont accomplies des dévotions collectives -organisées par l'Eglise- de ceux où il n'y a plus de pèlerinage institutionnalisé mais où perdurent les dévotions individuelles. En effet, si ces derniers représentent encore des centres cultuels, ils n'ont plus le même pouvoir d'attraction que lorsque des pratiques religieuses collectives y étaient effectuées. L'affluence des pèlerins est à la fois la cause et l'effet de la célébrité d'un culte. Pour qu'un lieu puisse être considéré comme "sacré", il faut qu'y soient perpétués des rites de sacralisation et il faut qu'il soit reconnu en tant que

tel par l'ensemble de la communauté.
Pour que la première condition soit réalisée, il lui faut ce que l'on pourrait appeler une "recharge sacrale". Celle-ci peut être accomplie lors de la célébration religieuse ; ce n'est pas tant la présence du prêtre sur les lieux qui importe, que la présence matérialisée du sacré, les reliques du saint. Car, si l'édicule indépendant est investi d'un surcroît de puissance sacrale par rapport au locus situé dans l'église, c'est parce que le saint s'y est concrêtement manifesté (apparitions, miracles ...). Mais, comme la procession à travers la cité avait pour but de renouveler la protection accordée par le saint au territoire traversé, il faut que l'édicule soit à nouveau investi de la puissance du saint pour conserver pleinement ses pouvoirs. Or, en l'absence de tout rituel dans ou devant les chapelles -ce qui est le cas pour la majorité des cultes-, ce renouvellement de la "puissance sacrale" ne peut se faire. Ce peut-être la raison pour laquelle, les pèlerins précédemment cités déplorent qu'aujourd'hui, bon nombre de prêtres abandonnent tout rituel autour des chapelles. C'est vraisemblablement pour la même raison que, bien qu'ils se rendent à la chapelle, ils ne manquent pas, le jour de la fête du saint, de passer à l'église qui, elle, renferme ses reliques.

La valorisation des lieux de culte "officiels" par le clergé local atteste leur volonté de contrôler "les dévotions populaires". En supprimant tout rituel autour de l'édifice indépendant, ils détournent les fidèles du lieu

originel du culte et font de l'église la véritable demeure du saint.

2- L'EGLISE COMME LIEU DE CULTE A UN SAINT GUERISSEUR

Nous avons déjà vu que ce n'est généralement pas vers le saint titulaire de la paroisse que se tournent les "dévotions populaires". Il est alors d'autant plus pertinent d'étudier la localisation des autels, car la "topographie intérieure" n'est pas sans intérêt. En effet, on peut supposer que plus le saint est "obscur", plus la chapelle qui porte son vocable sera éloignée de l'église ; de même, on peut penser que les autels des saints guérisseurs sont rejetés par les prêtres dans les recoins de l'édifice pour marginaliser une pratique que beaucoup jugent superstitieuse.
Or, ce n'est pas le cas le plus fréquent. La plupart des autels se trouvent dans les allées latérales, mais rarement à proximité des portes. On remarque même que plus le culte est célèbre, plus il est proche du maître-autel. Les entretiens auprès des prêtres ont révélé qu'il s'agissait d'une "stratégie cléricale". L'église n'est pas considérée par tous les fidèles comme la demeure de Dieu ; pour certains pélerins, elle est avant tout celle du saint qu'ils viennent prier. C'est en quelque sorte pour leur rappeler, ce que beaucoup semblent oublier, que la représentation du saint est localisée relativement près du choeur. Ainsi, celui qui omet souvent de rendre hommage à Dieu est davantage sollicité par sa présence matérielle.

Cette localisation privilégiée n'est pas, bien entendu, le cas de figure unique ; elle concerne essentiellement les cultes qui connaissent encore une substantielle affluence des fidèles (c'est à dire approximativement, un tiers des cultes). Pour d'autres qui sont parmi les moins célèbres les saints n'ont pas d'autels qui leur soient dédiés, juste une statue qui est située au milieu des nefs latérales (cas le plus fréquent) ou au fond de l'édifice, un tronc est parfois disponible pour les offrandes et de plus en plus rarement un présentoir pour les cierges.

Ainsi, si tous les saints "populaires" ne sont pas cantonnés par le clergé local aux portes de l'église, ce n'est pas tant pour en valoriser le culte que pour tenter d'infléchir l'attitude parfois irrévérencieuse des fidèles à l'égard de Dieu.

3- TOPOGRAPHIE DES CHAPELLES

Où sont situées les chapelles qui portent le vocable d'un saint guérisseur ?
Sont-elles plutôt localisées à l'extérieur des bourgs comme c'est le cas dans de nombreuses régions ?
En effet, B. Caulier (25) a observé la répartition des édifices par rapport à l'église paroissiale, et a mis en évidence une corrélation entre la distance du centre villageois et le nombre des dévotions. L'éloignement serait créateur de sacré, c'est pourquoi les lieux de culte seraient souvent situés aux limites des zones

habitées ; à l'image des itinéraires processionnels, ils définiraient l'espace symbolique et administratif de la communauté.

Les premiers lieux sacrés du christianisme -les tombeaux des martyrs- étaient déjà situés à l'extérieur des villes, car morts et vivants ne devaient pas se trouver en des espaces proches. La distance entre zones habitées et espace sacré peut donc également procèder d'une tradition qui a d'autant plus aisément traversé les siècles qu'on ne s'approche pas impunément du sacré, qui peut être salvateur -quand on en maîtrise l'"utilisation"- mais dont le contact peut être dangereux comme en témoigne l'existence de rites "préparatoires" à sa rencontre.

La localisation aux marges du terroir facilite également l'éloignement du contrôle religieux, et autorise le secret pour des problèmes qui affectent la position sociale de l'individu. La maladie, quand elle affecte le chef de famille, est cachée -surtout quand il s'agit d'un agriculteur, car l'exploitation est alors en péril ; elle l'est davantage encore quand elle concerne son statut d'homme (invocations contre la stérilité) ou lorsqu'elle affecte le cheptel.

Plus prosaïquement, des raisons pratiques ont pu également présider au choix de l'édification d'une chapelle dans les champs ou en bordure de routes. Lorsque les agriculteurs étaient retenus par les travaux agricoles, il était utile d'avoir à proximité un lieu privilégié de recueillement alors qu'il leur était impossible de se rendre à l'église.

Faut-il voir autre chose dans ces localisations particu-

lières ? Pourquoi ont-elles été édifiées là ?
Etablir un lieu sacré dans une zone où la nature n'est pas toujours apprivoisée -comme dans les bois- avait-il pour but de contre balancer la négativité attachée à certains lieux ? Les légendes qui faisaient des forêts l'antre des fées ou d'esprits sylvestres malins ont longtemps égayé les veillées en Flandre ; les bois, les marais, le brouillard... contribuaient à entretenir un climat de mystère propice aux récits fantastiques (26). Les procès de sorcellerie furent nombreux dans la région, ils marquèrent certains villages qui eurent longtemps la réputation d'être le berceau de sorcières. Morbecque, par exemple, fut longtemps appelé "le village des sorcières" ; or, c'est une des communes qui comportent le plus de lieux sacrés (chapelles, chapelles d'arbre, calvaires...).
La croyance dans la bipolarisation de l'espace entre lieux bénéfiques et lieux maléfiques fut longtemps partagée par la population, même si aujourd'hui bon nombre des autochtones prétendent ne plus y croire.
Enfin, établir un édicule chargé de sacralité à proximité des zones cultivées a-t-il pour but, à l'instar de certaines bénédictions religieuses comme les Rogations, de protéger les récoltes ? En d'autres termes, certains édicules ont-ils un rôle de conjuration du malheur qui ne concerne pas uniquement les hommes mais aussi leurs activités ?
Par l'étude de l'insertion spatiale du bâti dédié aux saints thérapeutes nous nous efforcerons d'éclairer ces interrogations.

Où sont situées la plupart des chapelles ? Dans des zones de concentration de l'habitat, dans les champs, aux carrefours... ?

PREDOMINANCE DES CHAPELLES DE ROUTE

Le descriptif architectural révèle l'existence de chapelles urbaines, elles portent rarement le vocable d'un saint guérisseur, le plus grand nombre se dressent en bordure de route et souvent à une intersection. Déjà avant l'ère chrétienne, des stèles et autres monuments similaires se trouvaient fréquemment aux carrefours (27). Les Romains élevaient également des statues en l'honneur de Mercure en ces endroits réputés dangereux. Demander aux dieux et aux saints d'étendre leur protection aux chemins est donc une tradition très ancienne.

Plusieurs chapelles flamandes sont érigées le long de la voie romaine, sans spéculer sur les liens avec le paganisme -car pour certains cela suffit à prouver la pérennité de pratiques ancestrales- ces "coincidences" méritaient d'être soulignées. Mais nous ne nous étendrons pas davantage sur l'hypothèse d'un syncrétisme religieux.

On peut se demander pourquoi tant d'édicules ont été construits sur les voies de communication. Faut-il rapprocher ce fait des usages concernant les pèlerinages lointains : les itinéraires étaient semés de lieux sacrés servant de points de repère mais permettant aussi

d'effectuer les rites préparatoires à l'ultime rencontre sacrale ?

Est-ce le moyen d'étendre au maximum la zone de protection du saint ? En effet, les routes et plus encore les croisements représentent des espaces ouverts et on peut supposer qu'en y disposant la "maison du saint", le fondateur ait voulu étendre sa protection à tout le territoire.

Etait-ce pour des raisons pratiques afin de permettre à chacun, y compris aux personnes de passage d'honorer les saints et de bénéficier ainsi de leur protection ?

Enfin et surtout, les monuments faciles d'accès peuvent bénéficier de la "recharge sacrale annuelle" ; lors des processions, on faisait une halte à chaque sanctuaire rencontré avec la statue et/ou les reliques du saint, ce qui circonscrivait le territoire et renouvelait la puissance de protection du lieu. De même, des hommages traditionnels pouvaient être rendus, réaffirmant l'appartenance de la sainte demeure à la communauté villageoise (comme le dépôt des "croisettes" funéraires précédemment évoqué).

L'accessibilité de l'édifice signait son appartenance à la communauté. Même s'il était le fruit d'un voeu privé, le fait que chaque villageois puisse s'y recueillir contribuait à en faire un des espaces sacrés de la commune.

UN ROLE CONJURATOIRE ?

Tentant d'infirmer ou de confirmer un éventuel rôle conjuratoire des monuments, l'étude de leur localisation et de leur orientation semble pertinente (28).

Tout d'abord la majorité des édicules dédiés aux saints guérisseurs sont situés en dehors des bourgs, et plus précisément dans l'"ager", ce qui rend plausible l'hypothèse selon laquelle ils joueraient un rôle dans la conjuration du malheur écologique.

Parler d'orientation signifie qu'au moment de leur érection, une direction déterminée a été volontairement donnée à l'édicule par celui qui en est l'instigateur.
Si c'était le cas, une "cosmologie autochtone" (29) pourrait être ainsi dévoilée.
Les chapelles situées dans ou à proximité des champs (Veldkappelle en flamand) pourraient avoir été sciemment tournées dans la direction la plus probable des dangers, de façon à conjurer les caprices de la nature susceptibles de ravager les cultures (vent, pluie, orage, sécheresse, crue des rivières...).
Mais, aucune véritable constante n'a pu être relevée , si ce n'est que les chapelles sont généralement situées en bordure de champs, la porte tournée vers l'axe de communication et non vers les terres cultivées.
La majorité des chapelles de route ont été érigées perpendiculairement à la voie de communication ; on peut penser que la localisation en parallèle d'un petit nombre

est le résultat d'aménagement ultérieur du réseau routier. Certains de ces édicules sont situés à proximité des bois, l'entrée faisant généralement face à l'axe routier.
Quant aux chapelles de carrefour, elles sont généralement orientées, l'entrée tournée vers le point de rencontre des diverses routes.
Malgré l'absence de tendance générale d'orientation (30), on ne peut s'empêcher de penser que ces édifices ont été construits en des lieux particuliers pour en conjurer la dangerosité (les démesures de la nature, les maléfices des bois, le péril des voyages...).
Si nous n'avons trouvé aucune orientation précise, ce n'est peut-être pas tant parce que l'hypothèse du rôle conjuratoire des édicules n'est pas recevable, que parce que la menace pouvant provenir de n'importe quelle direction, on ne voit pas pourquoi la chapelle aurait été érigée selon une direction plutôt qu'une autre.
En revanche, la majorité des chapelles -quelle que soit leur localisation- sont facilement accessibles et orientées de façon à ce que l'entrée soit dirigée vers l'axe de communication, comme si le propriétaire avait désiré que chacun puisse rendre hommage au saint et que les processions rencontrent l'édifice. La célébrité d'un édicule ne peut que rejaillir sur son propriétaire. Car, faire ériger une chapelle dédiée à un intercesseur n'avait pas toujours pour unique but de lui rendre hommage, ce pouvait être un moyen de "racheter ses péchés" et de se valoriser aux yeux du clergé comme à ceux du reste de la communauté.

CHAPELLES, SOURCES ET FONTAINES

Nombreux sont les édifices associés à une fontaine, la chapelle et la source qui coule à proximité ou l'oratoire-fontaine portent tous deux le vocable du saint auquel ils sont dédiés. Nous verrons dans le descriptif des rites attachés aux lieux que l'eau y occupe une place substantielle.

Ce n'est pas un hasard si les communautés rurales ont inclus les sources dans leur patrimoine symbolique, ceci confirme l'importance du symbolisme dans la vie quotidienne. L'eau dont dépend la survie des hommes, ne pouvait pas être exclue des pratiques thérapeutiques, ses fonctions vitales s'étendant à la guérison des corps. Autant l'eau sombre évoquée précédemment engendre souvent des croyances négatives, autant l'eau claire et vive est considérée comme bénéfique, source de régénération. La coexistence d'une eau salvatrice et d'une chapelle ou d'un oratoire concernait jadis de nombreux lieux de culte : Notre-Dame de la Visitation à Bollezeele, Saint-Firmin à Morbecque, Sainte-Mildrède à Millam, Saint-Erasme à Sercus, Saint-Laurent à Merris... Aujourd'hui, bon nombre d'entre eux ont disparu.

Ce mariage heureux témoigne de l'harmonie entre l'homme et la nature, et participe de l'hypothèse de l'existence d'une "cosmologie autochtone", même si celle-ci n'a pu être prouvée.

Un autre signe contribue à illustrer la communion des

hommes et de leurs créations avec l'espace qui les entoure : les chapelles sont pratiquement toujours encadrées par deux ou trois arbres. Ils peuvent n'avoir été plantés, lors de l'édification, que pour protéger l'édifice, mais ils en font résonner la symbolique. En effet, certains sont devenus si imposants qu'ils confortent l'idée communément partagée que la "chapelle a toujours été là". Les édicules représentent en quelque sorte "les bornes temporelles" du terroir auquel elles appartiennent.
De même, ces arbres réitèrent la symbolique de l'élévation vers les cieux. L'architecture religieuse est l'incarnation de la croyance en une réalité qui nous dépasse ; arbres et chapelles se dressent vers le ciel -siège de l'instance céleste-, ils témoignent ainsi du désir proprement humain de se relier au divin.
Enfin, la présence de ces arbres peut également relever d'une tradition de sacralisation de l'arbre née de la plus lointaine Antiquité.

C- EVOLUTION RECENTE

Aujourd'hui, peu d'édicules bénéficient de dévotions collectives et organisées ; une partie de la célébration de la fête du titulaire s'y déroule, ou les fidèles y font une halte lors de processions organisées en l'honneur de la Vierge ou du Christ.
Une chapelle est "processionnelle" lorsqu'elle est le but ou une simple étape d'une procession. Or, ceci ne concerne plus désormais qu'une minorité d'entre elles. En d'autres termes, la majorité des édicules ne sont plus l'objet d'un

culte public.

Nous avons vu précédemment que pour qu'un monument puisse être considéré comme "sacré", deux conditions étaient requises :

- il devait être reconnu en tant que tel par la communauté
- et, un culte public y être organisé.

L'efficacité symbolique tient, en effet, son caractère opératoire d'une connaissance des lieux thérapeutiques et d'une croyance partagée dans le pouvoir des saints qui y sont associés.

Si l'organisation de dévotions publiques est fondamentale, c'est parce que la croyance se crée et se recrée périodiquement par le rite. Non seulement, la pratique collective réitère la communauté de croyance, mais elle autorise également la "recharge sacrale" du monument. En effet, il ne lui suffit pas de porter le vocable d'un saint pour pouvoir être considéré comme un espace sacré. Ou pour le dire autrement, la chapelle ne tient pas sa sacralité de ses qualités intrinsèques, c'est le culte public qui la lui confère.

Mais peut-on en conclure pour autant que la plupart des chapelles ne peuvent plus être considérées aujourd'hui comme des lieux sacrés ? Pourquoi alors certains fidèles continueraient-ils de venir y prier ?

Considérer que seul le culte public -et en l'occurence le culte organisé par l'Eglise- confère au monument son caractère sacré, c'est adhérer au principe ecclésial selon lequel il n'y aurait pas de sacré hors Eglise.

Or, nous avons vu dans la première partie que le sacré

dans l'Eglise est en quelque sorte un sacré "domestiqué" mais qu'il existait également un sacré "sauvage" dans le sens de non institutionnel. En d'autres termes, il existe un sacré hors Eglise reconnu par une partie des fidèles, ceux-là même qui continuent de prier dans les chapelles délaissées par l'institution. On peut d'ores et déjà penser qu'il s'agit de fidèles pour qui les traditions sont plus importantes que les "réformes ecclésiales" ou de pèlerins qui se situent en dehors ou aux marges de l'Eglise.

Si les pratiques entourant les chapelles perdent leur caractère collectif, il en est de même pour les raisons présidant à leur édification. Jadis, elles pouvaient être érigées à la suite d'un voeu privé, mais elles pouvaient l'être également à la suite de l'obtention de grâces collectives telles que la protection de l'ensemble de la communauté contre la peste, la protection des récoltes de l'ensemble du village ... Or, désormais ce second versant a complètement disparu ; les chapelles bâties depuis l'après-guerre témoignent exclusivement d'une reconnaissance privée (elle concerne un individu ou une famille). Elles perdent alors leur signification collective. C'est le second indice de la privatisation des pratiques.

Dans le même ordre d'idée, les chapelles anciennes sont généralement identifiées par les gens du village par le nom du saint auquel elles sont dédiées ou par le lieu-dit où elles se dressent. Les chapelles récentes sont, elles,

généralement appelées par le nom de famille du propriétaire. Cette différence semble être le signe de la privatisation de ces édicules qui n'ont plus une signification pour l'ensemble de la communauté.

J. Candau (31) tentant de caractériser l'évolution récente des oratoires varois a mis en évidence une hypothèse séduisante : une fonction esthétique des monuments. Bien que les situations du Var et de la Flandre soient loin d'être comparables (importance du tourisme et des résidences secondaires), cette hypothèse nous semble intéressante. Nous avons, en effet, rencontré quelques propriétaires de nouvelles maisons qui ont fait inclure, dans la façade, des "niches" contenant une statuette de la Vierge. Leurs propos révèlent que leurs motivations sont parfois davantage esthétiques que religieuses : "ça ajoute un certain cachet à la maison", "ça rappelle les anciennes fermes flamandes"... Rien ne permet d'affirmer que ce phénomène touche les chapelles édifiées à l'heure actuelle ; cependant, l'importance des associations ayant pour but la sauvegarde du patrimoine et le succès des "fêtes folkloriques" pourraient être l'indice du changement de sens de "pratiques traditionnelles".

(1)- J. Dezitter (1949) cité par P. Devianne in ARARCO (1988, p. 9).

(2)- P. Devianne op.cit. p. 9.

(3)- J. Dezitter (1949, p. 49).

(4)- A. Van Gennep (1939, p. 46).

(5)- J. Candau (1984, p. 83).

(6)- Diderot et d'Alembert, l'Encyclopédie, Tome 23, article "oratoire".

(7)- Dictionnaire de Notre Temps, Hachette, Paris, 1991, p. 110, "oratoire".

(8)- J. Candau (1984, p. 84 et 85).

(9)- L. Oliver (1978, p. 46).

(10)- Informations recueillies auprès de M. Jeanson, spécialiste d'architecture religieuse et présidente de l'A.R.A.R.C.O., qui a, par ailleurs, eu la gentillesse de corriger toutes les maladresses "profanes" du paragraphe sur l'architecture.

(11)- Nous reprenons la terminologie utilisée par J. Candau à propos de la localisation des oratoires varois (1984, p. 122).

(12)- R. Dutilleul in ARARCO (1993, p. 46).

(13)- ARARCO (1993, p. 46).

(14)- M. Jeanson in ARARCO (1988, p. 28).

(15)- P. Delsalle in ARARCO (1988, p. 41 à 44).

(16)- Description technique de G. Courtecuisse in ARARCO (1988, p. 58).

(17)- M. Cabal in ARARCO (1988, p. 74).

(18)- J. Leroy in ARARCO (1988, p. 108).

(19)- * Archives I.N.A. (Institut National de l'Audiovisuel) : Le pèlerinage à Saint-Josse.

* Etudes de M. Le Bourdellès, historien sur le culte de Saint-Josse.

* Livret de dévotions à Saint-Josse.

(20)- F. Masse in ARARCO (1988, p. 124 et 125).

(21)- Ph. Decroix in ARARCO (1988, p. 139).

(22)- J. Francois in ARARCO (1988, p. 201).

(23)- J.P. Delcour in ARARCO (1988, p. 190).

(24)- Nous avons trouvé des traces de chapelles disparues dans les archives du diocèse, voici quelques exemples : une chapelle dédiée à Saint-Josse, une autre à Saint-Antoine, toutes deux à Bailleul et détruites à la Révolution ; une chapelle dédiée à Saint-Folquin à Pitgam, détruite lors de la première guerre mondiale ; une chapelle en l'honneur de Saint-Laurent à Merris disparue pendant la Révolution.

Des recherches menées dans les archives paroissiales donneraient vraisemblablement davantage d'informations. Ceci a été fait pour Sercus où est invoqué Saint-Erasme, une chapelle et une fontaine lui étaient autrefois dédiées.

D'autre part, les archives départementales devaient également renfermer des informations. Mais, ces recherches étant très coûteuse en temps, nous n'avons pas pu nous y attacher dans le cadre de la présente étude.

(25)- B. Caulier (1987, p. 25).

(26)- J. Messiant (1981), (1986).

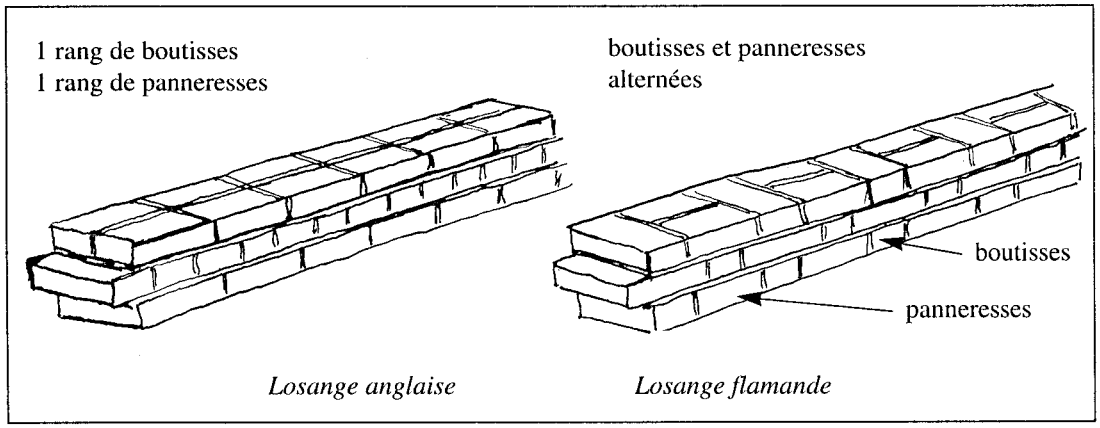
(27)- P. Irigoin (1977, p. 33).

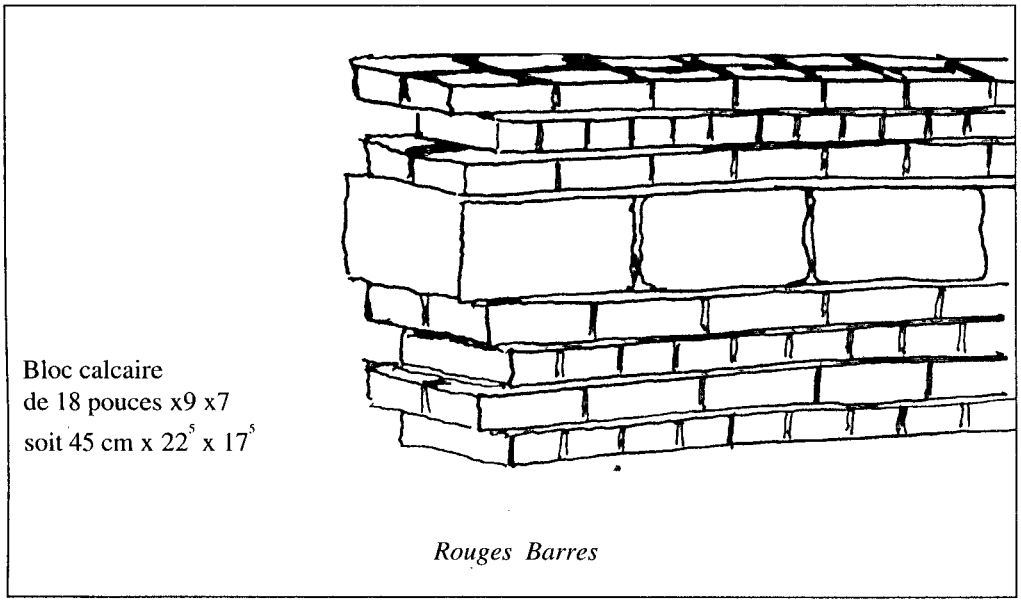
(28)- J. Candau (1984, p. 262)

(29)- J. Candau (1984, p. 263) s'inspirant de C. Levi Strauss (1972, p. 187) montre que les "orients, classificateurs abstraits, qualifient les objets, les espaces, les pratiques qui s'organisent à partir d'eux.

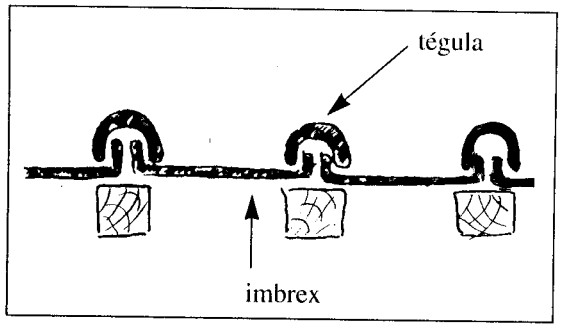
(30)- La chapelle Haeghedoorn à une orientation particulière. Le jour de la Saint-Jean à 19 heures, un rayon de soleil passe par les vitraux et va éclairer trois étoiles.

(31)- J. Candau (1984, p. 272).

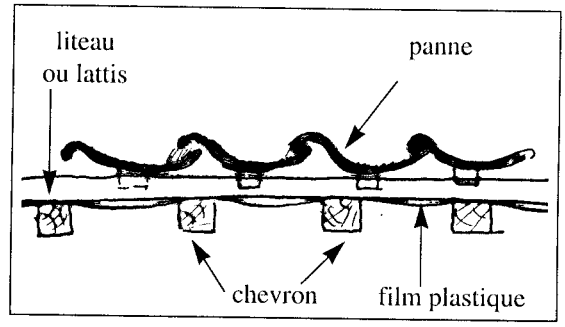




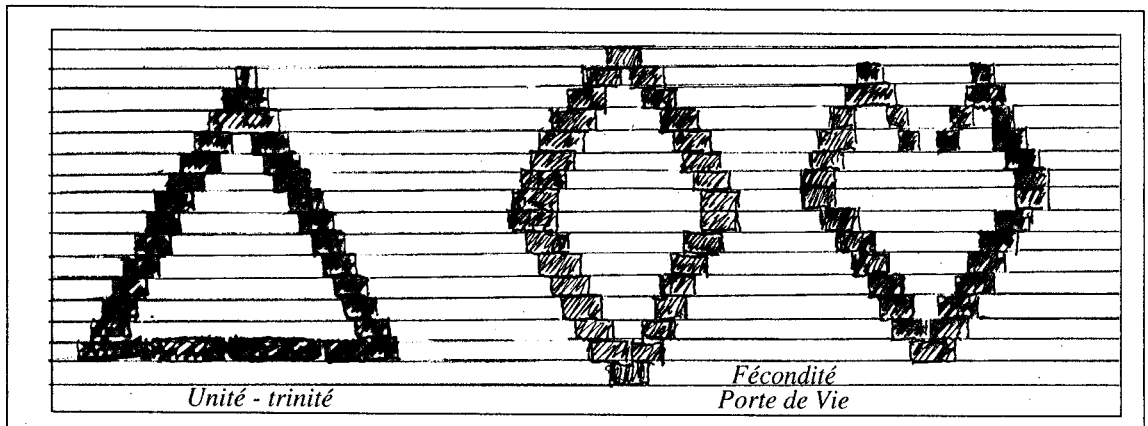
QUELQUES ASPECTS DE L'ARCHITECTURE DES CHAPELLES



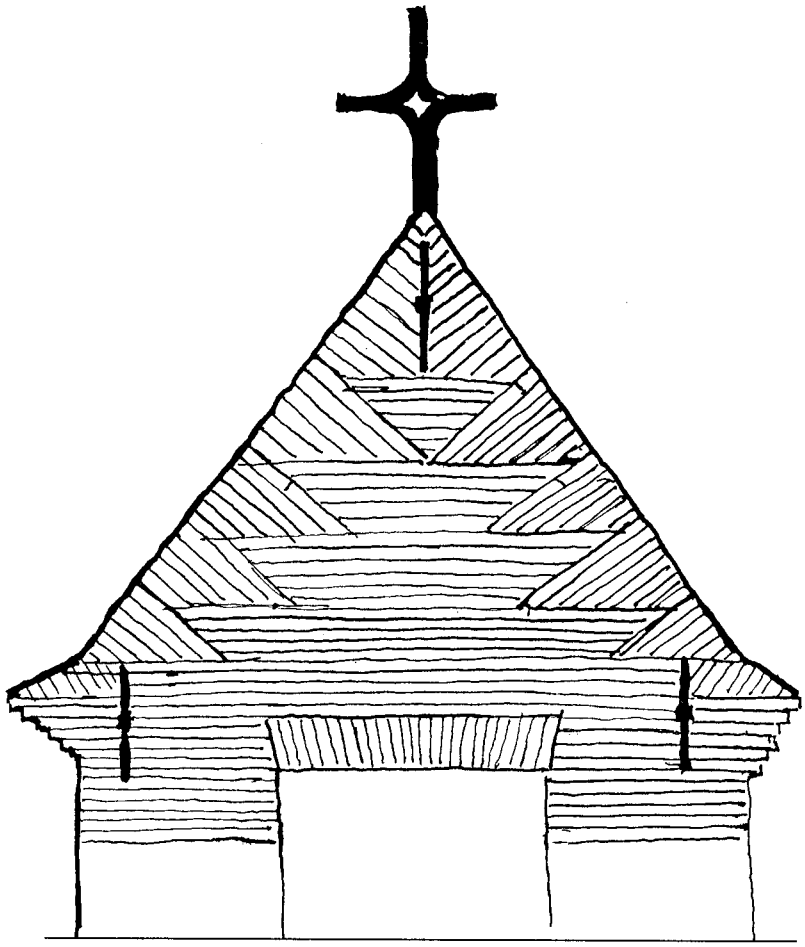
Coupe horizontale sur une toiture grecque



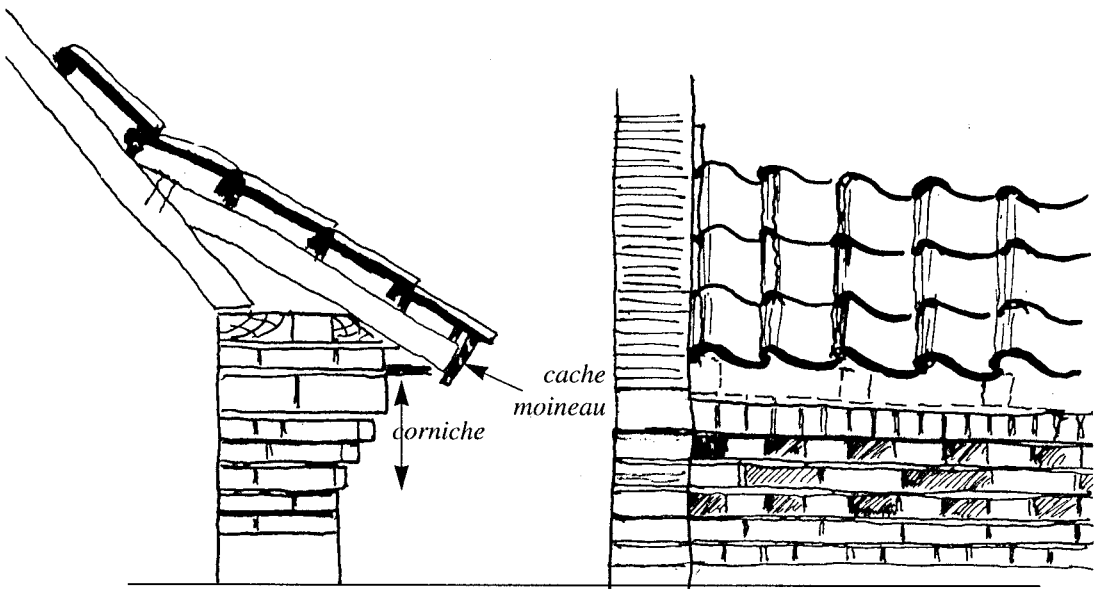
Coupe horizontale sur une toiture flamande



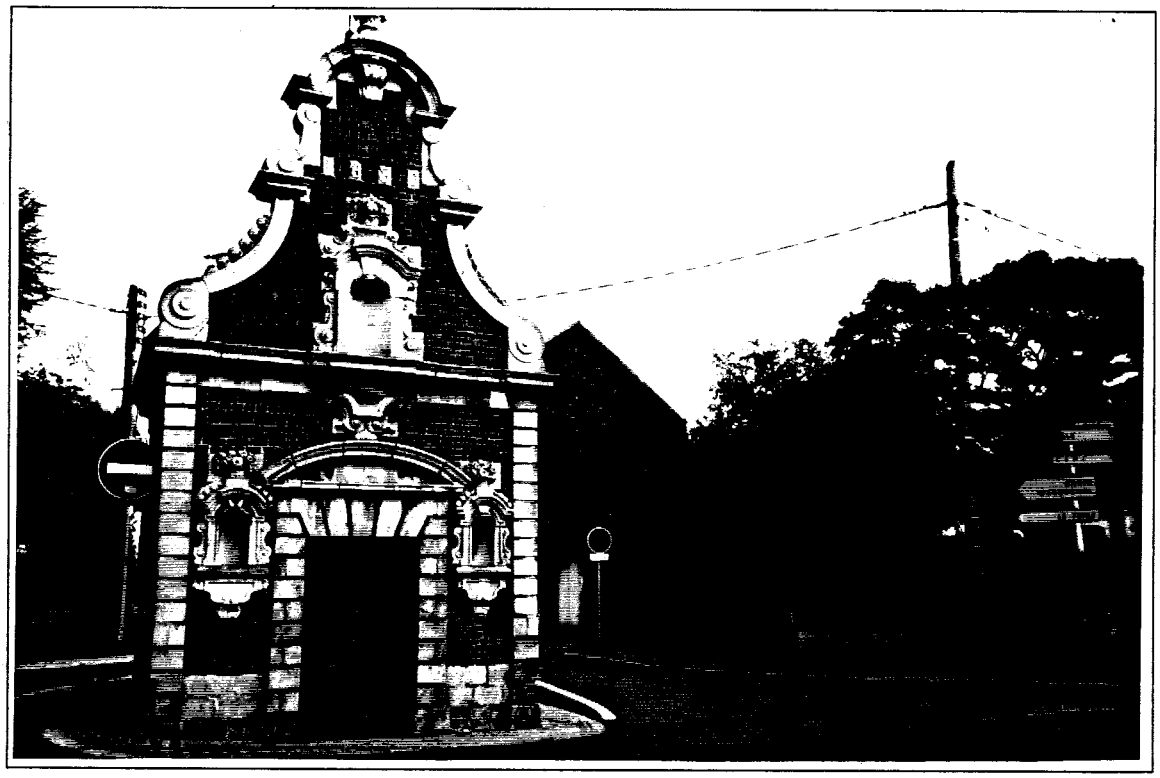
Coutume flamande consistant à créer des motifs décoratifs



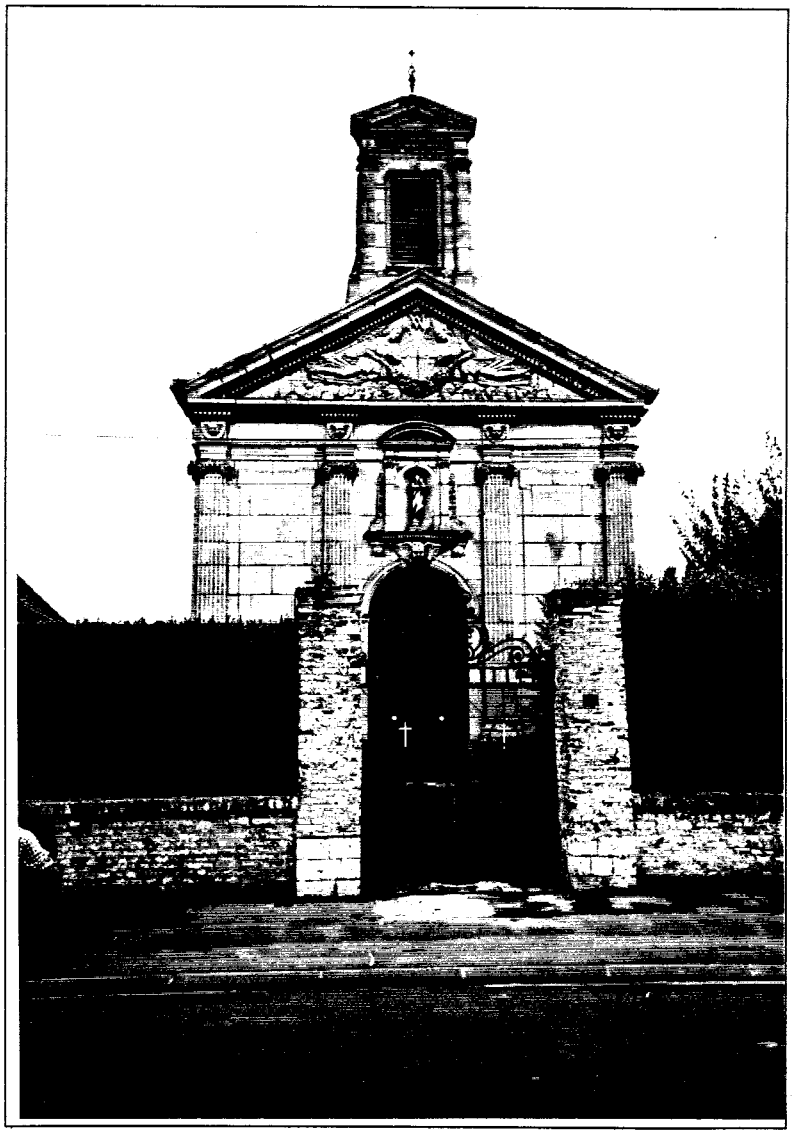
Pignon "Wamberghe en épi"



Coupe et vue de face d'une corniche

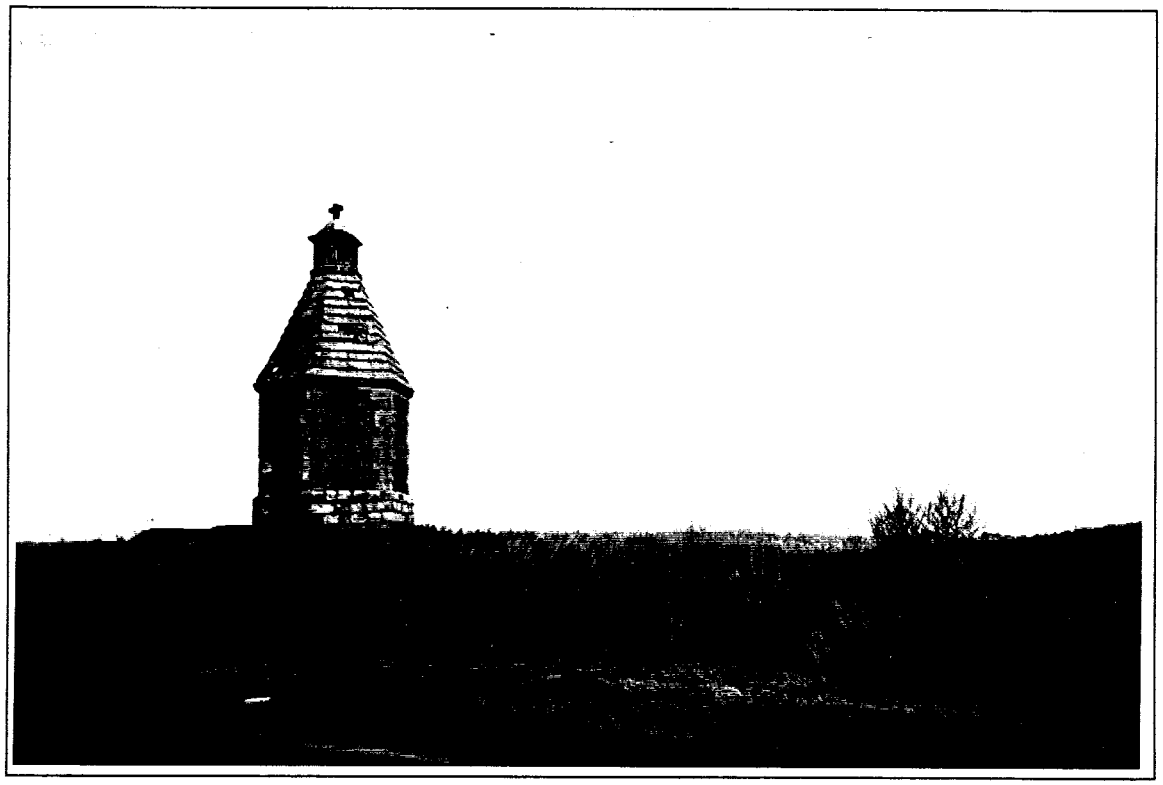


↑ Mouvaux (*Métrople Lilloise*)
Chapelle des Malades



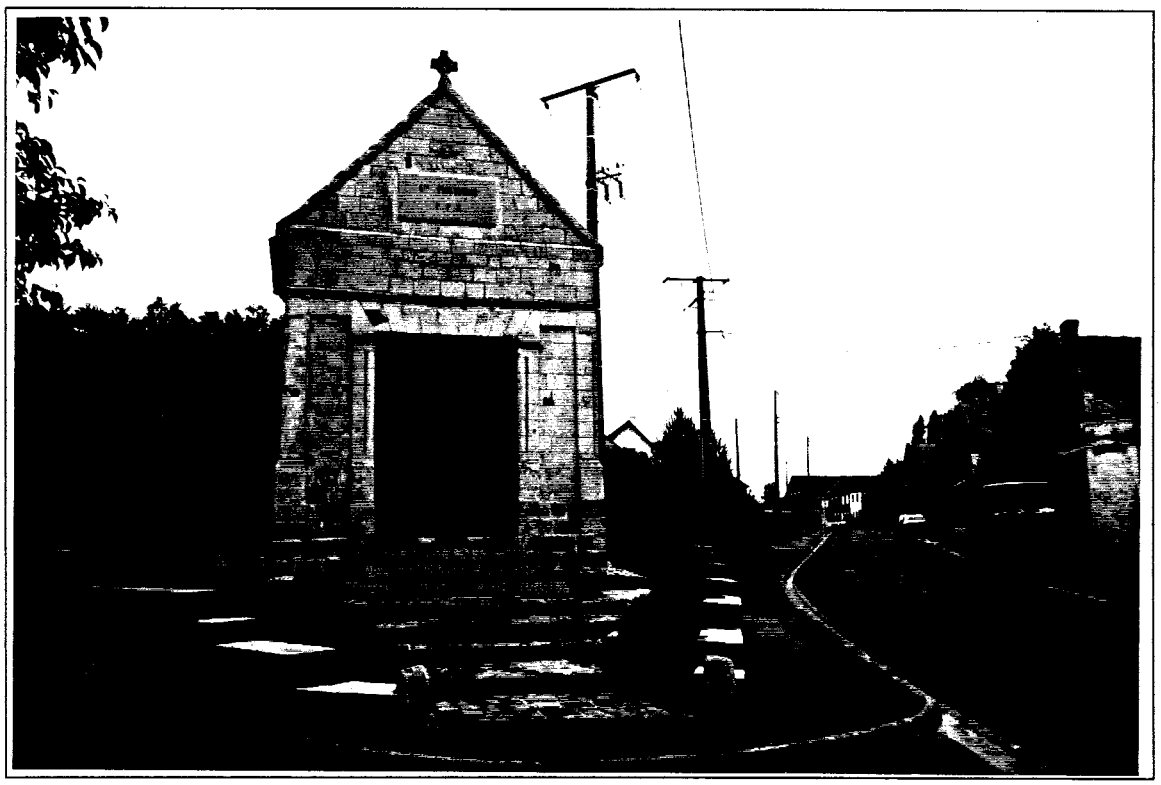
Cuincy (*Douaisis*)
Notre-Dames des Affligés ➔

Photos A.R.A.R.C.O.

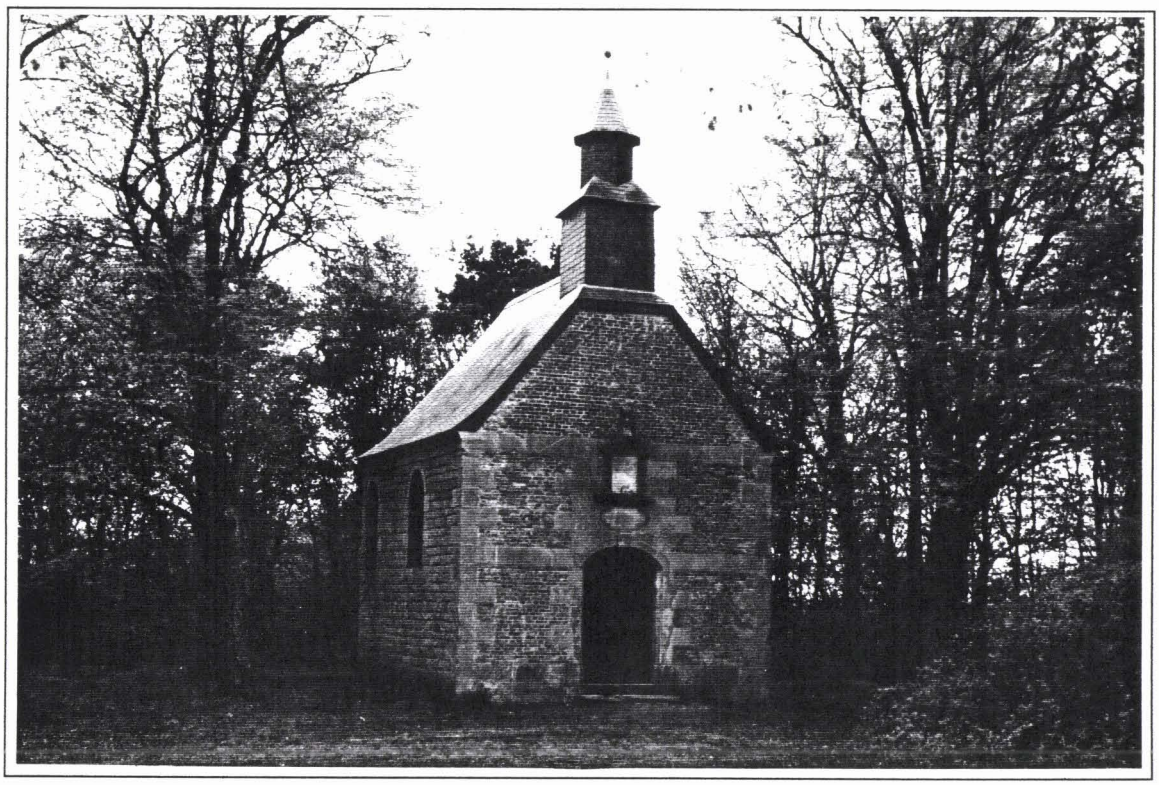


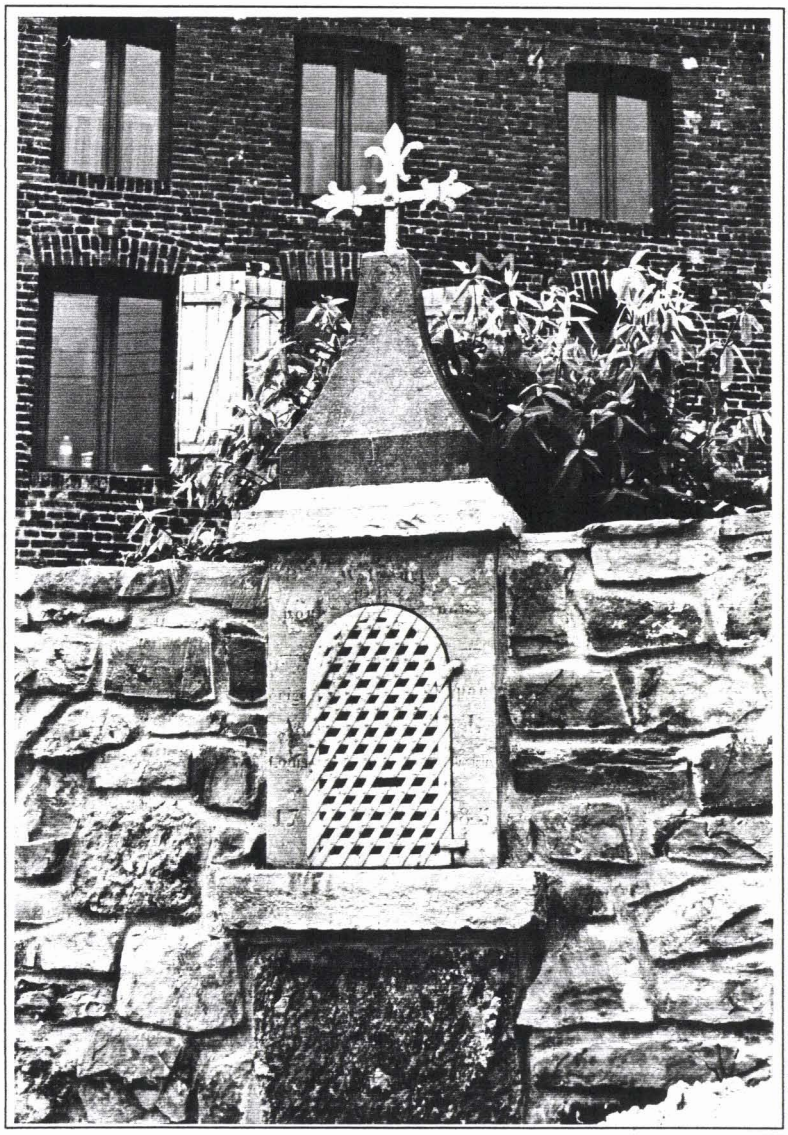
↑ Naves (*Cambrésis*)
Chapelle des Armées

↓ Avesnes-les Aubert (*Cambrésis*)
Chapelle Sainte-Philomène



Photos A.R.A.R.C.O.

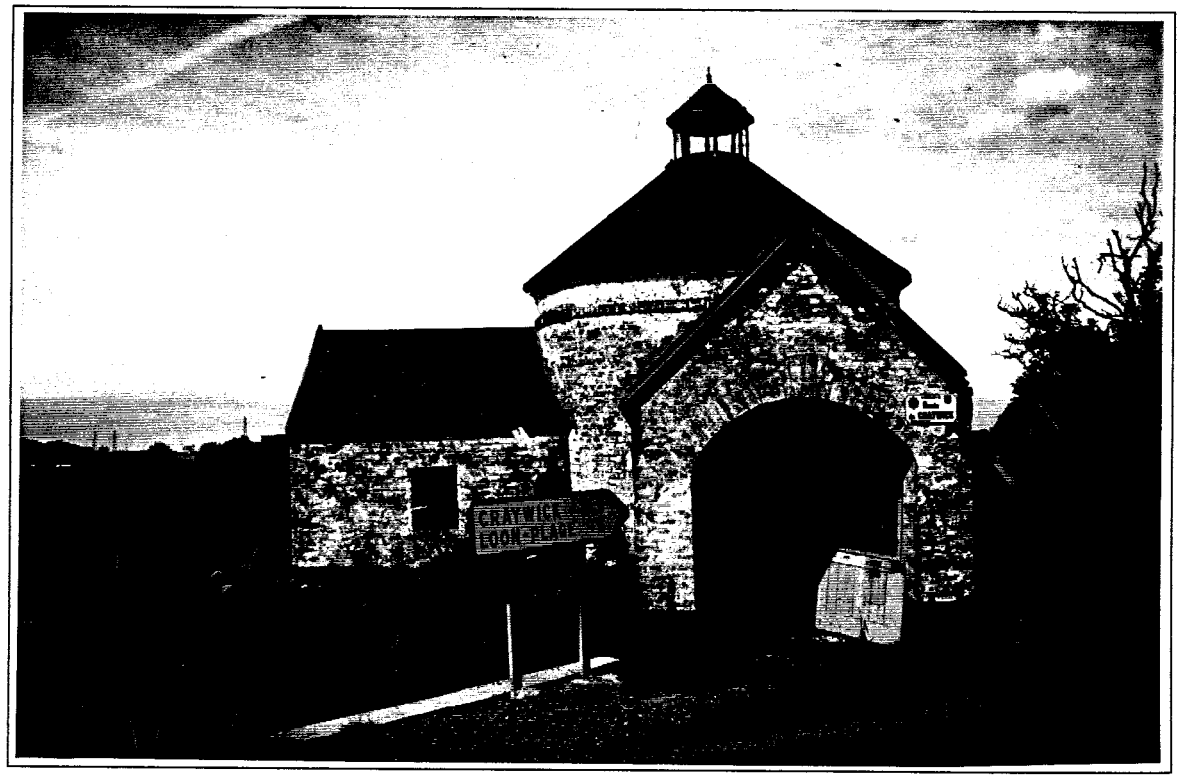




↑Baives *(Avesnois)*
Chapelle des Monts de Baives,

← Liessies (*Avesnois*)
Notre-Dame de Walcourt

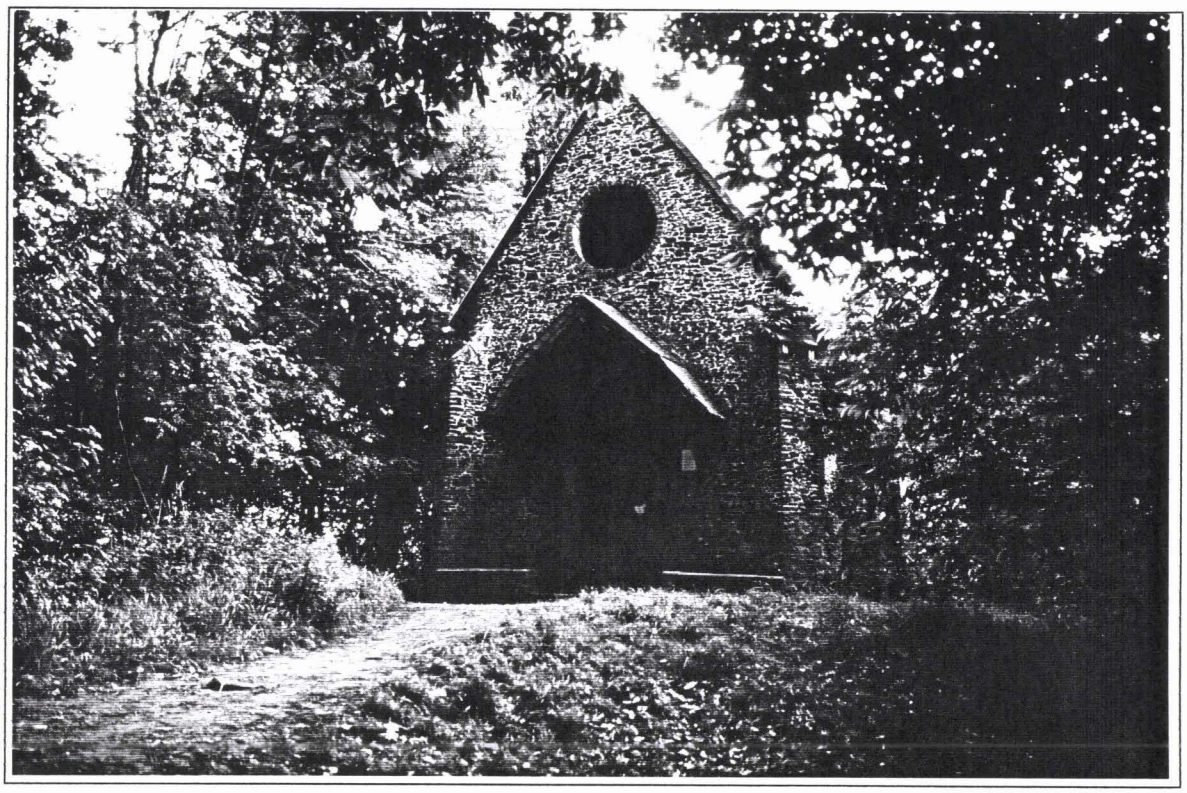
Photos A.R.A.R.C.O.



↑Saint Georges sur l'Aa (Flandre Maritime)
Chapelle Sainte-Philomène

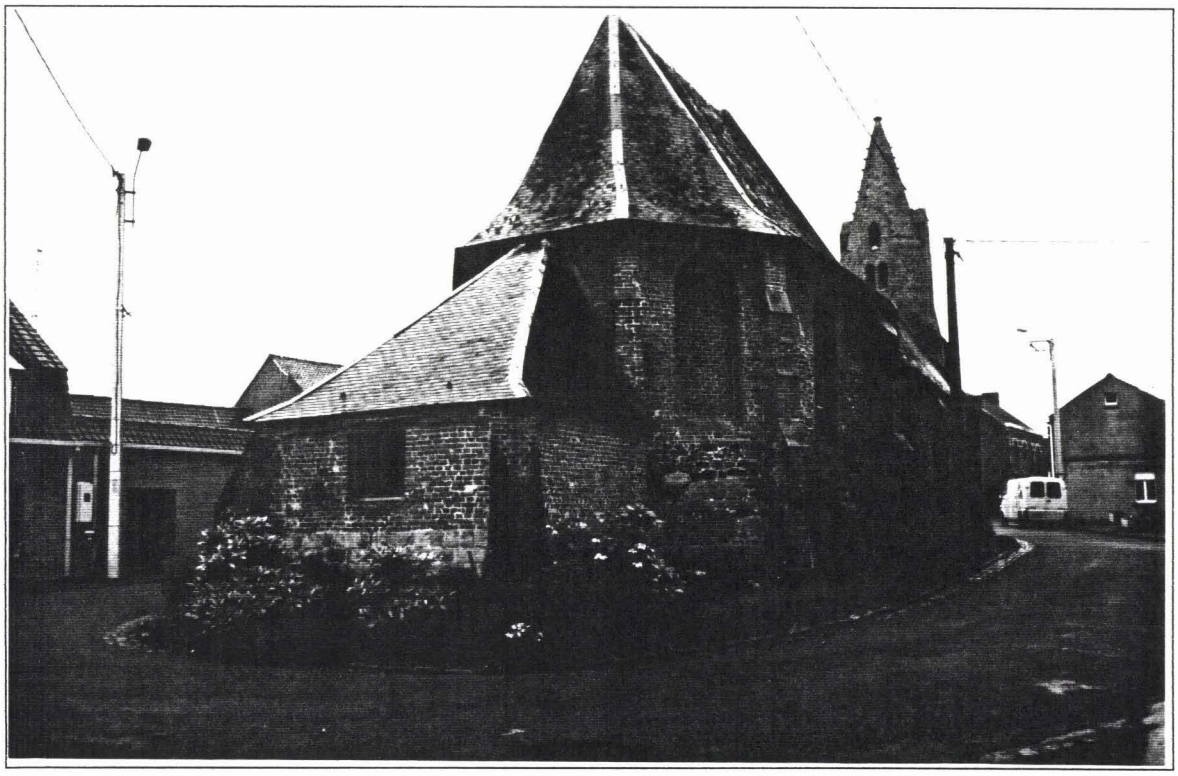
↓ Roucourt (Douaisis)
Chapelle Sainte-Anne

Photos A.R.A.R.C.O.

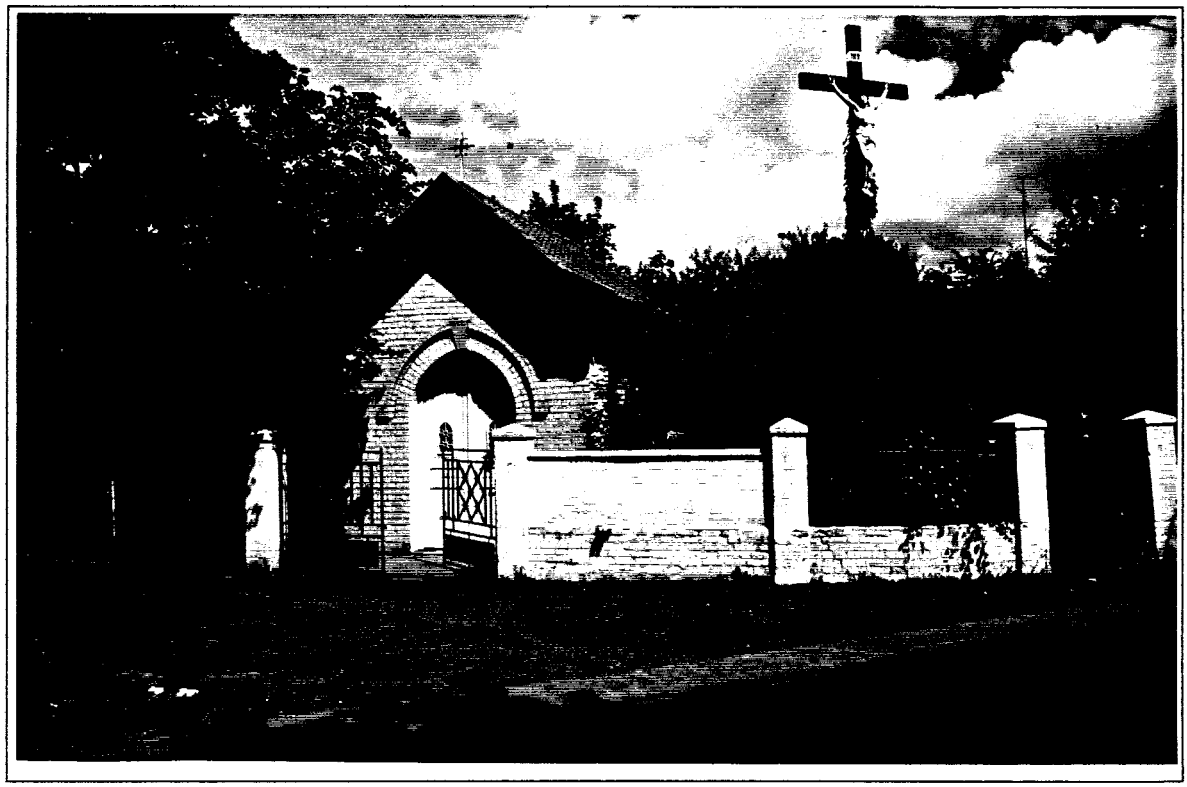


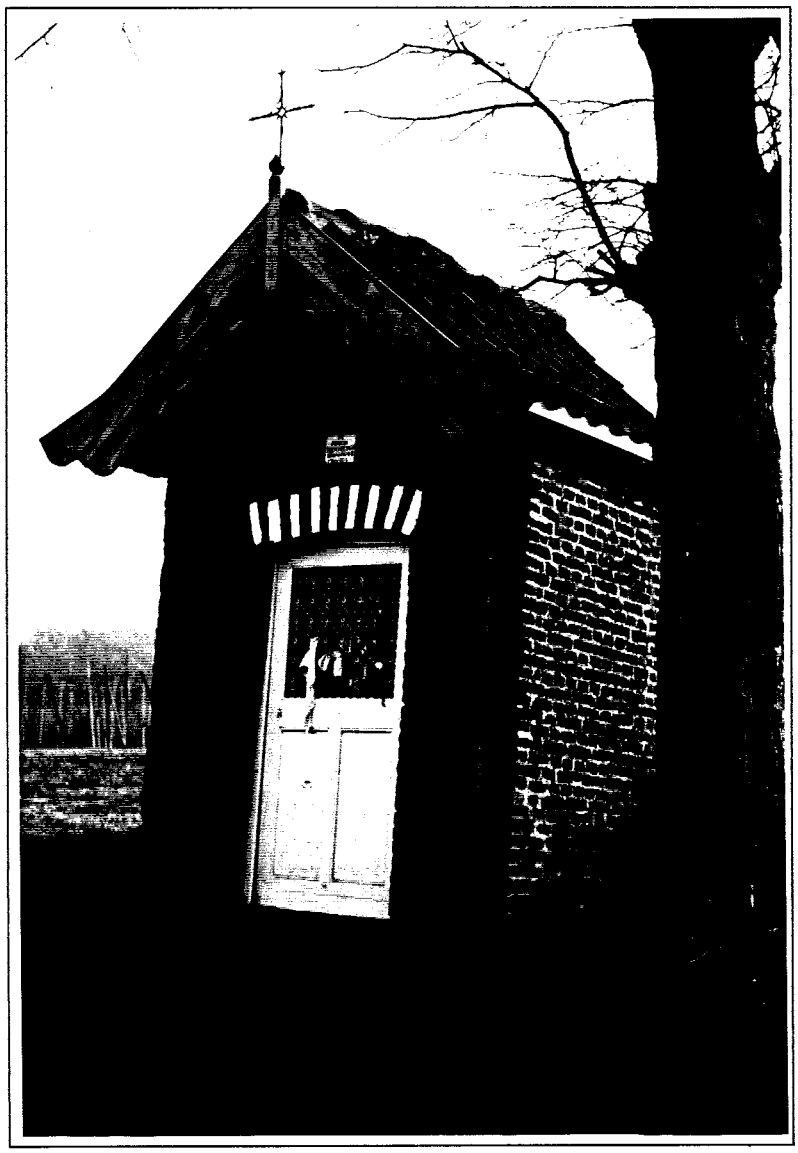
↑Mont des Cats (*Flandre*)
Chapelle des Fièvres ou Chapelle de la Passion
(Koorse Kapelle)

↓ Caestre (*Flandre*)
Notre-Dame de Grâce



Photos A.R.A.R.C.O.





↑ Dunkerque (*Flandre Maritime)*
(anciennement Petite-Synthe)
Chapelle, Calvaire et Puits du Kruys Bellaert

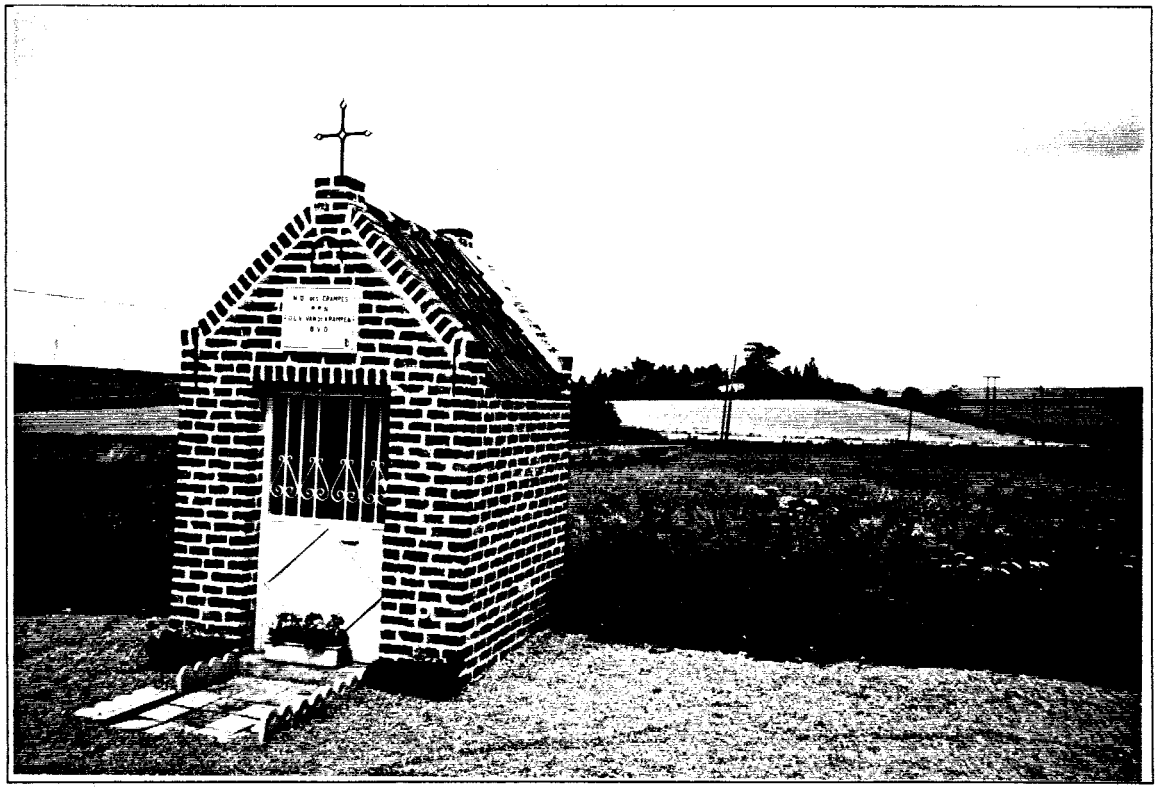
← Boeschepe (*Flandre)*
Chapelle des Peureux

Photos A.R.A.R.C.O.

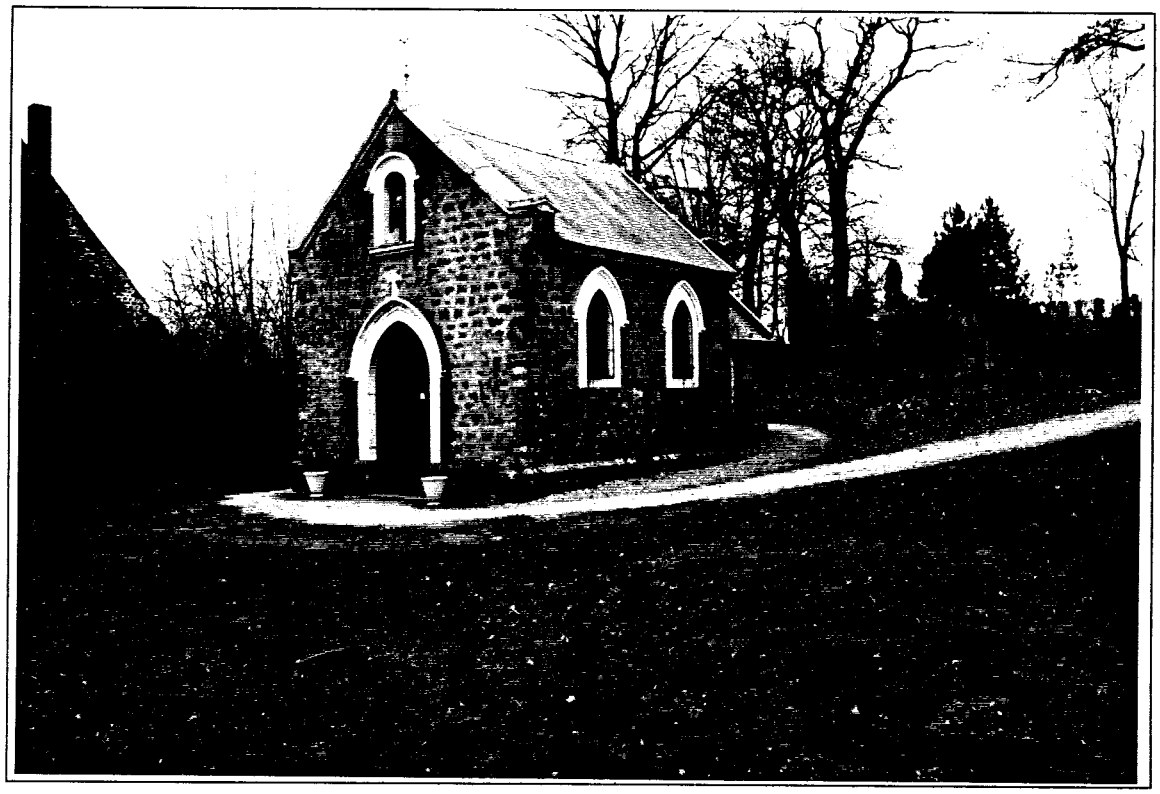
↑Avant la restauration

Merckeghem - Notre-Dame des Crampes
"Chapelle à Loques"

Après la restauration ↓

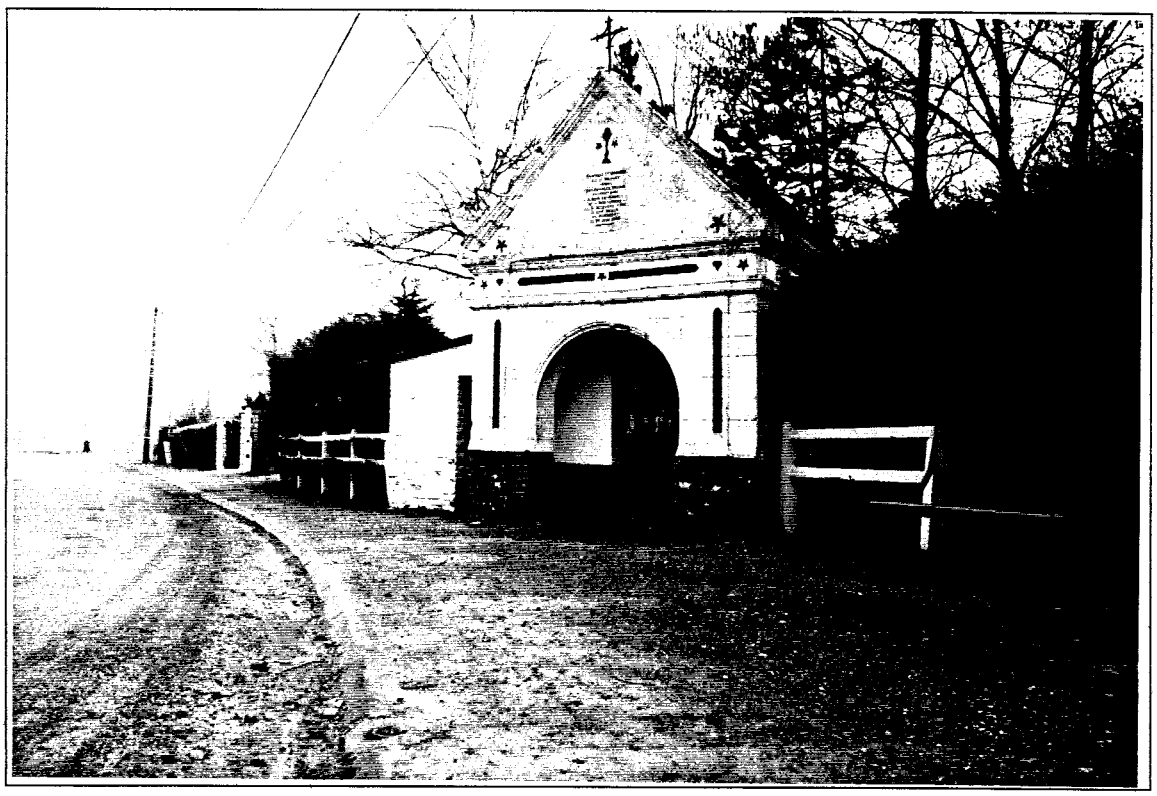


Saint-Josse sur Mer
(Le Pays de Montreuil)
Chapelle et Fontaine dédiées
à Saint-Josse



↑Wierre-Effroy
Sainte-Godeleine

Bois-en-Ardres
Saint-Quentin ↓



Photos A.R.A.R.C.O.

↑ Le Favril (*Avesnois)*
Chapelle du "Gros Chêne"

Sebourg *(Avesnois)*
Saint-Druon ➔

Photos A.R.A.R.C.O.

↑Liessies (*Avesnois*)
Saint-Lambert

Le Cateau (*Cambresis*)
Chapelle du Bon Dieu (Intérieur)↓

Photos A.R.A.R.C.O.

Deuxième partie : Les Pratiques

CHAPITRE IV

LE "PANTHEON" DES SAINTS FLAMANDS

Les chapelles, outre leurs caractéristiques architecturales et leur insertion dans l'espace, se différencient les unes des autres par le nom du saint qu'elles portent. L'association d'un lieu et d'un nom contribue à l'identification des cultes. *"Si l'on admet avec J. Le Goff, qu'existent des rapports entre la façon dont une société organise son espace terrestre et son espace dans l'au-delà, on est alors en droit d'estimer que les oratoires dans l'espace rural répondent à la vision panthéiste de l'espace céleste : le terroir est peuplé de saints comme l'est le paradis"* (1). Cette idée -appliquée à l'ensemble des cultes, dans les édicules indépendants et dans l'église paroissiale- est d'autant plus intéressante que l'on peut émettre l'hypothèse que le "panthéon" particularise l'espace considéré. Le palmarès des saints thérapeutes permet-il de dégager la spécificité de la zone d'enquête ? En d'autres termes, les intercesseurs priés en Flandre sont-ils les mêmes que ceux priés en d'autres régions ? Et qu'est-ce qui distingue les saints guérisseurs des autres saints ?

A- CRITERES DE DIFFERENCIATION DES SAINTS

La plupart des saints peuvent être invoqués pour diverses raisons, sans intention particulière.
Parmi ceux priés pour des raisons de santé, il faut distinguer les saints guérisseurs des "saints médecins". Ces derniers sont ainsi appelés parce qu'ils ont exercé la médecine de leur vivant, à l'inverse des saints guérisseurs, ils ne sont pas spécialisés. Le plus représentatif d'entre eux est Saint-Luc surnommé "le médecin". Saint-Côme et Saint-Damien, patrons des chirurgiens, sont également célèbres ; ce sont des saints anargyres car ils ne se faisaient pas rétribuer pour leurs actes.
L'iconographie permet de les différencier des saints guérisseurs car ils sont souvent représentés munis de fioles, de pots à onguent ou de tout autre instrument leur servant à exercer leur métier tandis que les saints thérapeutes sont souvent représentés avec les emblèmes de leur spécialisation. Nous voyons ainsi que les attributs des thaumaturges jouent un rôle important puisqu'ils en autorisent l'identification et permettent aux pèlerins de mémoriser leurs spécialités.
Si les saints médecins sont en quelque sorte les généralistes, les saints-guérisseurs sont eux des spécialistes puisqu'ils sont généralement invoqués pour un mal particulier ou pour une famille de maux.
Le saint et la maladie étaient parfois si associés qu'au

Moyen-Age, certaines d'entre elles étaient désignées par le nom du saint qui pouvait les combattre. Ainsi, "les feux de Saint-Antoine" qualifiait le "mal des ardents" (ergotisme),l'épilepsie et la folie -souvent associées- sous celle de "mal de Saint-Gilles" ...

Les saints peuvent être invoqués en faveur des hommes ou en faveur des animaux, on parle alors de saints animaliers ou vétérinaires. Certains d'entre eux, tel Saint-Antoine ermite, peuvent être invoqués dans les deux cas.
Pour les maux affectant l'homme, la spécialisation du saint se fait généralement en fonction de la maladie ou de l'organe atteint par le mal. La spécialisation des saints vétérinaires se fait plutôt par espèce (les bovins, les volatiles, les porcs ...).
D'autres saints sont priés en faveur des éléments naturels (pluie, sécheresse, orage ...).

Un même saint peut donc avoir plusieurs spécialités, divers critères en sont à l'origine.

1- LA SPECIALISATION DES SAINTS : ORIGINE ET DIVERSITE

* **Le métier** exercé par le saint peut avoir donné naissance à une attribution particulière. Saint-Eloi qui était maréchal-ferrant est invoqué en faveur des chevaux. A Wavrin, le jour de la fête du saint, les propriétaires de ces animaux les amenaient afin que le prêtre de la paroisse les bénisse en les touchant au front avec le

marteau de Saint-Eloi -son emblème en raison de son métier- contenant ses reliques.

* **Un épisode particulier** de la vie du saint peut aussi être la raison de sa spécialisation.

Elle peut provenir des circonstances ou des instruments de son martyre.
Sainte-Apolline eut les dents arrachées à l'aide d'une tenaille (2) avec laquelle elle est fréquemment représentée, c'est pourquoi elle est priée contre les maux de dents et qu'elle est la patronne des dentistes.
Saint-Laurent qui fut martyrisé sur le gril est lui, honoré contre les brûlures et par extension, contre toutes les affections cutanées. En Flandre, les "cloques" sont surnommés "cloches de Saint-Laurent" -Sinte Lauwerin Blaren en flamand-.
Sainte-Godelieve, qui mourut étranglée, est invoquée contre les maux de gorge.
Saint-Antoine ermite est le protecteur de la race porcine en référence aux tentations que Satan lui infligea dans le désert de Thébaïde. Alors qu'il s'astreignait au jeûne et au silence en signe de pénitence, le démon lui envoya des odeurs de cette viande cuisinée pour tenter de le faire succomber (3).

Elle peut être due aussi à la maladie qu'il a lui-même éprouvée : par exemple, Saint-Roch, le "saint pesteux", fut contaminé par la maladie alors qu'il se dévouait à

soigner ses semblables. Il se retira alors dans les bois où il vécut en ermite, avec pour seul compagnon un chien désormais aussi célèbre que lui. Il aurait écrit, avant de mourir, que quiconque le prierait serait guéri de la peste. Il fut souvent invoqué aux grandes périodes d'épidémie (XIVème siècle pour la peste et XVIIème pour le choléra) où son culte connut son apogée. La persistance d'une dévotion aussi particulière s'explique par l'extension de ses pouvoirs thérapeutiques à toutes les maladies contagieuses.

Elle peut être due enfin, au miracle que le saint accomplit de son vivant ou après sa mort : Saint-Blaise sauva un enfant qui avait avalé une arête de poisson en croisant, en forme de croix de Saint-André, deux cierges devant le cou du garçonnet ; c'est pourquoi il est invoqué contre les maux de gorge. Les petits Anglais catholiques perpétuent ce geste miraculeux, chaque année, le jour de sa fête. Cette coutume était également observée à Roubaix au XIXème siècle (4).

* **Les rapprochements homophoniques** : la spécialité du saint est en rapport avec une assonance ou un calembour à propos de son nom et de la maladie ou de l'organe concerné. Sainte-Claire est spécialisée dans les affections touchant les yeux, Saint-Cloud est invoqué contre les furoncles vulgairement appelés "clous", Saint-Corneille est le protecteur des bêtes à cornes ...
Le jeu de mots peut être typique du parler local, ce qui peut expliquer pourquoi un même saint est prié pour des

raisons différentes dans des régions distinctes ou qu'un mal identique suscite l'invocation de divers saints selon les lieux concernés. C'est ainsi qu'en Flandre, Saint-Momelin est invoqué contre les difficultés d'élocution parce que dans le langage populaire "momeleu" signifie mâcher ses mots, ce que fait en quelque sorte celui qui bégaie. Les parents dont les enfants tardent à parler viennent "servir" le saint dans le village qui porte son nom à proximité de Saint-Omer. Sainte-Dorothée est priée à Eecke contre les rougeurs (et diverses maladies de peau) parce que son nom contient "rod", rouge en flamand. Saint-Erkembode est honoré à Saint-Omer contre la déformation des pieds (et par extension pour la marche des enfants) en raison de la confusion entre "bode" et "pode", pied en flamand. Selon J. Dezitter (5), Saint-Blaise, est également invoqué contre les tempêtes parce que son nom -Blazius- offre quelques analogies avec "blazen", souffler. C'est encore en raison d'un jeu de mots qu'il est prié contre les gastrites "qui provoquent des tempêtes intérieures". Enfin, A. Van Gennep (6) pensait que la popularité en Flandre du culte de Saint-Gohard ou Gowaert pouvait être ainsi expliquée. En effet, le nom du saint donne en "flamand dialectal" : Goe(d)-waerten, c'est à dire bien protéger, ce qui expliquerait qu'il soit si sollicité.

Les exemples pourraient ainsi être multipliés, tous illustrent l'importance du pouvoir évocateur du nom, la puissance de la parole comme dans la magie où la simple énonciation entraîne l'effet escompté. Ils mettent également en évidence la place, dans les thérapies

traditionnelles de la "théorie des signatures" où le semblable attire le semblable. Selon cette théorie, la forme, la couleur... des plantes ou des objets de la nature, leurs qualités sensibles sont en quelque sorte la marque extérieure, la "signature" de leur parenté avec une partie du corps humain. Ce principe semble s'appliquer aux saints guérisseurs qui développent des affinités avec certaines maladies selon des modalités propres au rituel homéopathique (à l'inverse de l'allopathie qui joue sur les contrariétés). Ce symbolisme rappelle également la loi de similitude mise en évidence par Sir J. Frazer et fondée sur l'association d'idées par similarité.

Dans les croyances et les pratiques traditionnelles, le symbole occupe une place de choix, nous voyons ici qu'il peut même se situer là où on ne l'attendait pas.

L'imagination ne joue pas uniquement avec les sons, mais aussi avec **les "images"**, le culte de Saint-Erasme en offre une illustration. Patron des marins, il était souvent représenté avec un guindeau autour duquel était enroulé un câble qui aurait été pris pour les intestins du saint. Cette confusion donna naissance à la légende du martyre de Saint-Erasme selon laquelle l'extrémité de ses intestins tirée par le nombril aurait été enroulée autour d'un treuil mû par les bourreaux. C'est pourquoi le saint est invoqué contre les coliques communément appelées "tord-boyaux". L'invocation de Saint-Nicolas en faveur des enfants provient, elle aussi, d'une méprise "iconographique". Le saint aurait sauvé trois officiers emprisonnés

qui allaient être exécutés. Pour cette raison, on le représentait accompagné des dits officiers enfermés dans une tour, et dont seules les têtes dépassaient. Les conventions artistiques voulaient que la grandeur spirituelle du saint apparaisse dans la représentation, c'est à dire qu'il soit nettement proéminent par rapport aux trois autres personnages dont la petite taille explique qu'ils furent confondus avec des enfants. La légende raconte que le boucher auquel ils venaient demander l'hospitalité les assassina, mais Saint-Nicolas les ressuscita, c'est pourquoi il est leur protecteur.

Le récit légendaire occupe donc une place substantielle dans le culte des saints-guérisseurs qu'il concerne la vie du saint ou l'histoire du lieu cultuel.
Par exemple, celui de Saint-Vulmar est lié à la fondation du village d'Eecke dont il est le patron. Le saint vivait en ermite dans la forêt de Mempicus (la Flandre). La légende raconte qu'il dormait dans le creux d'un chêne. Cet arbre donna son nom à la localité, "eke" signifiant chêne en flamand. Cet arbre reste encore à l'heure actuelle le symbole de la communauté villageoise puisqu'en 1983 et en 1993, Eecke a accueilli la fête internationale de "la chaîne des chênes" qui regroupe plusieurs villes -essentiellement septentrionales- ayant le chêne pour emblème. C'est également dans cette localité qu'est invoquée Sainte-Dorothée dont le culte aurait été introduit par Saint-Vulmar au VIIème siècle (7).
A Bollezeele, la Vierge serait apparue sur les bords de l'Yser. En souvenir de cet évènement, une statue de pierre

fut déposée à l'endroit où jaillissait une source. Quand les paroissiens décidèrent de placer la statue dans l'église, celle-ci retourna à son emplacement originel et le trajet qu'elle avait accompli fut marqué par un fil rouge. L'opération fut renouvelée sans succès jusqu'à ce qu'une procession solennelle soit organisée.
A Vendeville, bon nombre de paroissiens pensent avoir été épargnés pendant la seconde guerre mondiale grâce à Sainte-Rita. En effet, seuls deux d'entre eux furent tués malgrè la fréquence des bombardement causés par la proximité d'une base militaire aérienne. Le premier périt alors qu'il était parti dans un village voisin, le second aurait été épargné par la bombe qui tomba dans son champ "s'il n'avait pas tenté de rejoindre son cheval" (8).

A. Dupront (9) remarquait que dans les récits relatant des apparitions ou la découverte de statues miraculeuses, "*les innocents sans culture*" occupaient souvent le devant de la scène comme si un moment particulier de revanche sur la vie leur était offert. A Oudezeele, c'est un modeste bûcheron qui eut le privilège de trouver un crucifix qui fut le point de départ d'un culte important à Jésus flagellé (10). De même plus récemment, à Lourdes, c'est à une bergère que la Vierge apparut ; au Portugal comme en Yougoslavie, ce sont toujours à des personnes d'origine modeste que la Vierge fait des révélations ...
D'autres exemples pourraient être cités à propos des saints et des lieux qui nous intéressent, mais ce qu'il faut noter c'est que si les fidèles connaissent rarement la vie des thaumaturges auxquels ils rendent une dévotion,

ils connaissent plus fréquemment (tout au moins pour les plus anciens) la légende locale qui les relie au lieu. Quand le personnage n'est pas "du cru", elle permet souvent en l'intégrant à l'histoire locale de "l'adopter" et de particulariser son culte en l'inscrivant dans le terroir. En effet, tous les saints guérisseurs honorés sur le territoire ne sont pas originaires de la région.

2- SAINTS GUERISSEURS UNIVERSELS ET SAINTS GUERISSEURS LOCAUX

La plupart des études sur le culte des saints se contentent de les classer par ordre alphabétique ou en respectant la chronologie calendaire de leur fête, ce qui ne permet pas d'en dégager la spécificité.
En dehors de leur spécialité thérapeutique, leur "renommée" semble être un critère de classement pertinent qui rejoint la différence entre saints "territorialisés" et saints "universels".
Les premiers sont définis comme ceux dont une partie de l'histoire est en rapport avec le terroir considéré. Ce lien peut être divers : il peut être originaire de la région (Sainte-Pharaïlde), avoir été un de ses évangélisateurs (Saint-Erkembode, Saint-Momelin), y avoir vécu une partie de sa vie -même brève- (Saint-Firmin, Saint-Gohard) ou encore y être mort (Sainte-Mildrède, Sainte-Godelieve, Saint-Folquin)... Ces circonstances délivrent au saint une certaine "autochtonité".
Les seconds se confondent avec ceux qui donnent lieu à un

culte universel dans l'Eglise, notamment les premiers martyrs, les papes comme Saint-Antoine, Saint-Roch, Saint-Corneille ... Cette distinction entre les thérapeutes autorise la mise en évidence d'un "panthéon" autochtone et conduit à nous interroger sur les raisons de l'implantation locale d'un culte universel.

3- SAINTS GUERISSEURS ORIGINELS, SAINTS GUERISSEURS MEDIEVAUX ET SAINTS GUERISSEURS POST-TRIDENTINS

Enfin, un classement historique des intercesseurs est indispensable pour achever la caractérisation du "panthéon" des saints invoqués en Flandre. Il eût été intéressant de l'effectuer également à partir de la date d'apparition des cultes ; malheureusement, nous ne disposons pas, dans plusieurs cas, d'informations suffisantes ou vérifiées pour les catégoriser en fonction de l'époque où, pour la première fois, s'est manifesté le culte de chacun d'entre eux. Aussi, devons-nous nous contenter d'un classement des saints selon les époques de leur vie ; la méthode s'est avérée pertinente dans d'autres travaux (11).

On peut alors distinguer trois grandes périodes de durée inégale :

la première correspond au groupe des saints originels, elle couvre les premiers siècles du christianisme (approximativement de la christianisation à la chute de l'Empire romain), la troisième s'étend du Concile de Trente (12) jusqu'à aujourd'hui tandis que la seconde -qui

s'intercale entre les deux- correspond pratiquement au Moyen-Age.

B- CARACTERISTIQUES DU PANTHEON AUTOCHTONE

Il faut noter qu'en ce qui concerne les chapelles, nous nous intéressons exclusivement aux titulatures officielles. Certains édicules comprennent, en effet, plusieurs statues ou autres représentations de saints (médailles, images pieuses...) comme si son propriétaire éprouvait le besoin de multiplier les sources de protection. Ce surcroît de sacralité ne concerne pas tous les édicules et favorise plutôt des cultes récents principalement celui de Notre-Dame de Lourdes ainsi que celui de Sainte-Thérèse de Lisieux (13). Si ce phénomène avait touché autant d'oratoires qu'en Avesnois et y avait pris une ampleur aussi importante -parfois plus de dix statues ornent l'intérieur d'une chapelle (voir photographie)- nous aurions été tenue de le prendre en considération pour la caractérisation du "hit-parade" des intercesseurs, mais s'agissant de cas isolés -pour les édicules portant le vocable d'un saint guérisseur tout au moins- nous nous contentons de l'évoquer.

1- SAINTS UNIVERSELS ET SAINTS LOCAUX

La prédominance des saints universels est écrasante pour "les cultes thérapeutiques" (14) organisés dans les églises, puisqu'ils sont les bénéficiaires de deux de ces

cultes sur trois. Au contraire, parmi les chapelles dédiées aux saints guérisseurs, les dédicataires "autochtonisés" sont plus nombreux (approximativement dans des proportions inverses de précédemment). L'importance des saints "territorialisés" serait fortement minimisée si l'ensemble des édicules était pris en considération puisque nous avons vu antérieurement que la majorité d'entre eux sont dédiés à la Vierge. Ce premier constat corrobore l'hypothèse de la mainmise de l'Eglise sur les cultes "populaires" en Flandre, puisqu'elle s'est efforcée de promouvoir des cultes universels. Sa moindre emprise sur les titulatures de monuments indépendants n'est pas sans rapport avec le fait que les chapelles sous le patronage d'un saint thérapeute sont souvent plus anciennes que les autres ; le contrôle ecclésial était alors moins rigoureux et s'exerçait plutôt sur les "déviations superstitieuses" et les "excès profanes" lors de la fête des saints que sur les pieuses initiatives. L'étude dynamique du panthéon révèle qu'il ne s'agit pas d'une tendance contemporaine mais historique. En prenant comme point de repère les années cinquante (15), on constate qu'avant cette date, la suprématie des saints universels parmi les cultes organisés au niveau paroissial est encore plus nette. En effet, cinq cultes sur six leur sont dédiés contre deux sur trois aujourd'hui. Il semble donc que la diminution du nombre des pèlerinages organisés par l'Eglise se soit faite aux dépens des cultes vouésaux saints universels, ce qui peut sembler paradoxal étant donné ce qui a été dit sur la politique ecclésiale. En réalité, les spécialités thérapeutiques des saints

concernés permettent de l'expliquer, comme on le verra. On peut également présumer que la ferveur des fidèles à l'égard des saints "territorialisés" demeure plus importante dans la mesure où ils restent les "marqueurs" d'une identité locale. C'est alors sous la pression des fidèles que le clergé serait amené à perpétuer ces cultes. L'examen du Missel Diocésain et du Propre du diocèse de Lille (16) permet d'établir les points de rencontre entre le panthéon "populaire" et la liste des cultes "encouragés" par l'Eglise. Un quart des premiers y figurent (17), ce qui est loin d'être négligeable comparé à d'autres régions françaises comme le Perche ou le Berry. En effet, les fêtes propres à un diocèse concernent presque exclusivement les saints titulaires ou patrons des paroisses, or, il apparaît que dans un cas sur quatre, culte liturgique et culte populaire soient confondus. L'importance de saints "territorialisés" parmi les patrons des paroisses flamandes explique en partie cette particularité. Si le saint a été choisi par l'Eglise, c'est en vertu de son rôle d'évangélisateur. Or, ce n'est pas l'homme d'Eglise que viennent prier les fidèles mais le thaumaturge ; le culte "populaire" ne se superpose donc pas au culte "officiel", mais s'y greffe.

De même, le cas de Saint-Corneille nous invite à réfléchir sur la pertinence du critère de distinction entre saints "locaux" et saints "universels". Saint-Corneille, pape et martyr, est l'archétype même du saint universel, or, son culte particularise la Flandre. Pendant très longtemps, il fut le premier destinataire des demandes de protection en faveur des enfants qu'il devait préserver des convulsions.

C'est ainsi que bon nombre de Flamands portent le nom de Corneille ou Cornil (Cornélie pour les filles) parmi leurs prénoms de baptême. On ne peut donc présumer du degré d'autochtonie d'un saint à partir de sa seule origine géographique ou même, de sa participation à la christianisation de la région. Et ce d'autant moins que les fidèles s'intéressent et connaissent peu la vie des saints qu'ils viennent honorer.

2- SAINTS ORIGINELS, SAINTS MEDIEVAUX ET SAINTS POST-TRIDENTINS

Les saints originels sont non seulement les plus nombreux -plus de la moitié des intercesseurs appartiennent à ce groupe, tous lieux et époques de référence confondus- mais ils sont également les principaux bénéficiaires des cultes -deux lieux de culte sur trois leur sont dédiés-. Qui plus est, parmi les saints de l'époque médiévale, plus de la moitié sont nés avant le Xème siècle, tandis que les saints post-tridentins sont sous-représentés. Cette prédilection des fidèles pour les premiers modèles de sainteté n'est certainement pas sans rapport avec "la personnalité religieuse" des personnages. Les premiers martyrs accomplissaient des miracles ou des exploits susceptibles de séduire les fidèles alors que les saints plus récents se caractérisent essentiellement par leurs vertus chrétiennes. De plus, les saints anciens jouissent d'un certain flou hagiographique qui permet à "l'imagination populaire" de jouer pleinement son rôle. La vie du saint moins connue et moins codifiée est plus aisément sujette

aux interprétations locales, ne serait-ce qu'au sujet des invocations particulières.

3- AUTRES PARTICULARITES LIEES AUX SPECIALITES THERAPEUTIQUES DES SAINTS

Au regard des diverses spécialités (18) des saints invoqués en Flandre, il semble que les maux principaux étaient quasiment tous représentés au moins jusque dans les années 1950. Chaque affection physique renvoyait à un lieu de culte et l'on peut dire à l'instar de A. Bensa (19) que "*la totalité des lieux de culte est comparable à un dictionnaire médical déployé dans l'espace*". Tous les Flamands ou presque connaissent un nombre -plus ou moins grand- de lieux où aller "servir" contre telle ou telle maladie (20). Ces correspondances entre les affections et les lieux "*spatialisent l'image du corps malade*", chaque lieu fait référence à un organe ou à une fonction vitale si bien que "*l'unité du corps n'est saisissable qu'à travers l'unité de l'espace pratiqué*" -"*à la fois support et agent de guérison*"- (21).

Si toutes les maladies sont pratiquement représentées dans le "panthéon", la fréquence de certaines d'entre elles est plus importante. Quelles sont les maladies ou les familles de maux les plus nombreuses ?
Elles apparaissent d'abord par l'importance des invocations, puis par l'affluence des pèlerins aux sanctuaires concernés.

LES SPECIALITES LES PLUS REPRESENTATIVES

Avant 1950, les invocations les plus nombreuses concernent les maladies infantiles qui arrivent largement en tête (23,9 %), viennent en seconde position les maux localisés dans la partie supérieure de l'organisme (céphalées, maladies oculaires, maux de dents et de gorge : 17,9 %) puis loin derrière les rhumatismes/maladies osseuses ou musculaires et les fièvres (7,4 %), les cultes en faveur des futures parturientes représentent un groupe non négligeable (6 %) ; enfin, les affections cutanées (4,5 %), les maladies contagieuses (3 %) et les maux de ventre (3 %) sont les moins représentés. Le petit nombre de lieux de culte ayant trait aux maladies contagieuses résulte de deux facteurs. D'une part, la date-repère choisie n'est pas assez ancienne. Si nous avions pu obtenir un inventaire des siècles précédents, ils auraient vraisemblablement été beaucoup plus nombreux. D'autre part, la Vierge sous différents vocables (Notre-Dame de Joyel à Thiennes, Notre-Dame du Fief à Bailleul ...) est également invoquée contre les maladies contagieuses. Or, nous avons vu antérieurement que, depuis la Contre-Réforme, le culte marial est privilégié par l'Eglise.

De même, les fidèles venaient fréquemment -et viennent encore- "servir" contre les fièvres aux calvaires, surtout le vendredi saint, afin d'en être préservés toute l'année. Tout ceci explique la faible représentation des saints guérisseurs parmi les instances invoquées contre ce mal,

bien que les dévotions pour lutter contre les états fébriles fussent fréquentes et nombreuses en Flandre.
La diminution du nombre des pèlerinages collectifs a modifié le palmarès des spécialités, certains cultes ont disparu parce qu'ils n'avaient plus lieu d'être, ne serait-ce qu'en raison des progrès de la médecine.
Les cultes pour la protection et la guérison des enfants restent les plus représentés (23,3 %) mais ils sont rejoints par ceux qui ont trait aux maux affectant la tête et le cou (23,3 %), viennent ensuite les rhumatismes (13,3 %), les maladies de peau (10 %), puis les invocations en faveur de la maternité, les maux de ventre et les fièvres (tous à 6,7 %).
Hormis la progression des maladies chroniques ou mal soignées par la médecine (affections oculaires, maladies de peau), le "hit-parade" est bouleversé par la très nette diminution des invocations concernant les activités agricoles (en faveur du bétail (cochons, vaches laitières, animaux de trait ...), des animaux de basse-cour, des récoltes ou contre les intempéries) . En effet, elles étaient les plus nombreuses avant 1950 (26,9 %) et sont parmi les moins représentées aujourd'hui (6,7 %).

SPECIALITES THERAPEUTIQUES ET CELEBRITE DES CULTES

Si l'on s'intéresse non plus au nombre des cultes, mais à l'affluence des fidèles au pèlerinage, cet écart se creuse davantage car les dévotions en faveur des animaux ou des fruits de la terre attirent de moins en moins de fidèles.
Le caractère agraire de ces saints-guérisseurs tend à

disparaître en faveur de leur spécialité thérapeutique. Par exemple, le culte de Sainte-Pharaïlde en faveur des volailles est pratiquement tombé dans l'oubli tandis qu'elle est encore invoquée comme protectrice des enfants. De même, Saint-Antoine ermite qui devait essentiellement son succès à son statut de protecteur de la race porcine voit son culte décliner avec la disparition des épidémies animales. L'apparition de cas de "peste porcine" en Belgique (Flandre occidentale), ces dernières années pourrait cependant permettre la recrudescence d'anciennes dévotions. Pour l'instant, le saint est plus souvent invoqué aujourd'hui contre les affections cutanées (particulièrement le zona). Sans "reconversion" ou extension de leur spécialité, d'autres saints comme Sainte-Brigitte ou Saint-Donat voient leur célébrité péricliter. Le culte de Saint-Roch -aux siècles précédents un des plus représentatifs de la région en raison de l'importance des épidémies- ne fait plus l'objet désormais que de dévotions individuelles de plus en plus rares malgrè l'extension de ses pouvoirs à toutes les maladies contagieuses. Il est aujourd'hui invoqué contre le sida. La perduration des dévotions et l'importance des pèlerinages sont donc liées à la nature de la ou des spécialités thérapeutiques du saint. Si les lieux de cultes en faveur des enfants restent les plus nombreux, les célébrations qui s'y déroulent ne sont pas celles qui attirent le plus de fidèles. En revanche, les bénédictions des enfants à un moment particulier de la neuvaine connaissent encore un certain succès (notamment à Eecke pour Sainte-Dorothée et à Saint-Momelin). Si le pèlerinage est effectué pour

demander la guérison des enfants, il est plus fréquemment accompli de façon préventive surtout pour Saint-Momelin où l'invocation tend à prendre le caractère d'une protection générale. Toutes les mamans qui tendent leurs enfants au prêtre au moment de la bénédiction ne désirent pas tant que leur progéniture soit préservée des difficultés d'élocution ou ait le don des langues mais plutôt qu'elle bénéficie de sa protection générale.
Les pèlerinages qui attirent le plus de fidèles sont dédiés à des saints que l'on invoque contre des maux que la médecine ne guérit pas ou pas assez rapidement, en particulier les rhumatismes, les affections cutanées, les maladies nerveuses. En revanche, la généralisation de la vaccination -des hommes comme des animaux- et l'amélioration des thérapeutiques ont fait ou vont faire disparaître de nombreux cultes. Combien de pèlerins interrogés ont déclaré qu'*"avec les antibiotiques, on ne va plus servir, on est guéri tout de suite alors qu'autrefois, on allait servir pour les fièvres, pour les rages de dents, pour les yeux..."*. *"Avant, on allait servir pour tout. Pour mes gosses, j'ai été à Borre, au Parc pour pas qu'ils aient la coqueluche, au Mont des Cats quand ils avaient la fièvre ... Ma mère m'avait donné la litanie de Saint-Folquin quand j'attendais, j'suis allée servir à Esquelbecq avec elle pour que tout se passe comme il faut à la naissance..."*

En résumé, moins d'une dizaine de pèlerinages à un saint guérisseur continuent d'attirer aujourd'hui les pèlerins en grand nombre :

-celui de Saint-Gohard à Arnèke, vénéré contre les rhumatismes et autres maladies osseuses et musculaires mais qui attirent autant sinon plus d'étrangers que de gens du cru
- celui de Sainte-Dorothée à Eecke invoquée contre les affections de la peau
- celui de Saint-Momelin mais presque exclusivement le troisième dimanche d'octobre et particulièrement lors de la bénédiction des enfants
- celui de Saint-Firmin (rhumatismes, fièvres, fortifier les malades) à Morbecque qui semble davantage rester une "fête pour soi" (22) car c'est un des rares pèlerinages où les paroissiens sont plus nombreux que les étrangers à la paroisse
- celui de Saint-Bonaventure à Zeggerscappel,
- et celui de Sainte-Mildrède (fièvres) à Millam.

Une caractéristique essentielle différencie les pèlerinages d'autrefois (23) de ceux d'aujourd'hui, c'est que ces derniers se font de plus en plus par une célèbration d'une ou deux journées (les dimanches), alors qu'autrefois, le culte s'étalait sur l'ensemble des nombreuses cérémonies de la neuvaine.

C- SAINTS GUERISSEURS, ESPACE ET TEMPS

1- LES "MAITRESSES-PLACES"

La hiérarchie entre les cultes n'est pas uniquement fonction de la spécialité thérapeutique du saint, mais aussi du lieu. En effet, un même saint guérisseur peut être prié en divers endroits, mais les dévotions effectuées en un lieu particulier sont considérées comme plus efficaces que celles accomplies ailleurs bien qu'elles soient adressées au même thaumaturge.
A. Bensa a mis en évidence, pour les pèlerinages du Perche-Gouët la notion de "maîtresse-place" (24) qui désigne l'endroit où le saint est le plus "fort". Cette hiérarchie n'apparaît pas de façon explicite chez tous les pèlerins interrogés (25), cependant les différences d'affluence et de renommée des cultes précédemment évoqués en révèlent l'existence. Ainsi, Saint-Gohard était invoqué, avant 1950, en divers lieux dont Bailleul, Caudescure et Arnèke qui en est la "maîtresse-place". Pour Sainte-Apolline, très priée en Flandre (Cassel, Buysscheure, Merckeghem, Morbecque, Bailleul, Terdeghem et Staple ...), les deux dernières paroisses peuvent être considérées comme les plus importantes. Nous pourrions multiplier les exemples avec Saint-Blaise, Saint-Antoine, Sainte-Brigitte, Saint-Erasme ..., ce qu'il faut retenir, c'est qu'un même saint est souvent honoré en plusieurs lieux -bien que notre zone d'enquête ne s'étende que sur cinq doyennés- mais qu'il est souvent considéré "plus fort" ou "plus efficace" en une de ces places.

A. Bensa avait remarqué que celles-ci désignaient des localités qui avaient abrité des communautés monastiques. *"Il est fort possible, dès lors, que la piété populaire ait attribué un surcroît de puissance miraculeuse aux saints guérisseurs résidant à proximité des moines ou issus de ces communautés religieuses"* (26). Ceci se vérifie sur quelques cultes flamands, notamment Saint-Antoine ermite à Bailleul. Les Antonins y fondèrent une communauté dès le XIIème siècle et la localité pouvait être considérée comme une "maîtresse-place" du saint. D'autres lieux uniques de culte à un saint, dans la même situation, ont représenté et représentent encore d'importants centres de dévotions notamment Millam où est invoquée Sainte-Mildrède de Thanet (elle y fonda une abbaye), Saint-Momelin qui porte le nom de l'évangélisateur qui y fonda un monastère. On peut donc penser que l'hypothèse de A. Bensa liant importance du culte et présence d'une communauté religieuse est pertinente pour la Flandre.

Nous avons constaté que pouvaient également être considérées comme "maîtresses-places" les lieux où le saint avait vécu ou était mort. C'est pourquoi les fidèles vont plutôt prier Saint-Gohard à Arnèke (dont il fut le prêtre) qu'à Caudescure, Saint-Folquin à Esquelbecq (où il mourut) qu'à Volkerinckhove ...

Comme cela a été observé par le même auteur dans le Perche, un même saint peut avoir plusieurs "maîtresses-places" (27), mais, il s'agit rarement de localités proches. En effet, on constate que plus les lieux d'invocation d'un même saint sont proches, plus l'un

des cultes tend à prendre le pas sur l'autre ou sur les autres.

Dans le même ordre d'idée, parmi les saints ayant une même spécialité, certains sont considérés plus "efficaces" que d'autres quel que soit le lieu de culte considéré. On pourrait alors parler de "maître-saint", c'est ainsi que contre les rhumatismes, Saint-Gohard a toujours été préféré à Saint-Maur ou même à Saint-Firmin ; les femmes enceintes allaient plutôt prier Saint-Folquin que Sainte-Marguerite ... ; contre les convulsions, Saint-Corneille a toujours été considéré comme "le plus fort", c'est pourquoi le culte de Saint-Ghislain s'est peu répandu en Flandre.

La supériorité attribuée à certains intercesseurs apparaît dans le discours des pèlerins, en voici un exemple : "ma Grand-Mère disait que Saint-Corneille était beaucoup plus efficace pour les enfants que Saint-Ghislain, c'est pour cela qu'elle avait tenu à ce que Maman m'appelle Cornélie... Elle était d'ailleurs allée jusqu'à Hazebrouck pour déposer mes langes devant la statue de Saint-Corneille" (28).

On remarque ainsi qu'en présence de plusieurs thérapeutes, le fidèle a plutôt érigé en "maître-saint" un protecteur lié au terroir -c'est à dire bénéficiant d'un culte "territorialisé"- qu'un saint de renommée universelle et un thaumaturge invoqué en vertu d'une spécialité unique plutôt qu'un saint aux pouvoirs multiples (il a alors tendance à privilégier un de ses domaines d'intervention). Le lien entre le degré "d'autochtonie" du saint et son

efficacité dans un espace déterminé est immédiatement compréhensible ; le fait qu'il ait de son vivant traversé un lieu suffit à lui conférer un surcroît de sacralité. La polyvalence du saint n'est pas ou plutôt n'était pas obligatoirement aux yeux des fidèles une preuve de sa puissance, il semble au contraire que la concentration de sa "force" sur un mal unique ait été le garant de sa capacité à le vaincre. Nous utilisons le passé parce que si les "maîtresses- places" sont immuables -sauf quand le culte a disparu-, nous avons vu que les "maîtres-saints" eux changent d'autant plus qu'à l'heure actuelle les fidèles se tournent davantage vers les saints polyvalents.

2- TEMPS ET SAINTS-GUERISSEURS

Si les dévotions dédiées aux saints peuvent se faire tout au long de l'année, le moment de célébration de leur fête a son importance puisqu'il complète la caractérisation du "panthéon" local : y a t-il des périodes de l'année privilégiées pour les pèlerinages flamands ? Diffèrent-elles selon qu'il s'agit de saints invoqués en faveur des hommes ou des animaux ? La fête de ceux qui ont antérieurement été définis comme "saints agraires" intervient-elle à des moments critiques pour les activités agricoles ? Notons que lorsque qu'un même saint est invoqué dans plusieurs lieux, les "neuvaines" se déroulent aux mêmes dates sauf pour Saint-Erasme où elle est célébrée en hiver (février) à Lederzeele et en été (juin) à Sercus, ce cas particulier méritait d'être signalé.

Nous intéressant à une zone à dominante rurale où les activités agricoles étaient et sont encore importantes, nous avons divisé l'année en deux parties, la "pleine saison" -d'avril à septembre- où les travaux des champs sont prépondérants et où les menaces sont plus importantes pour les récoltes, et la "morte saison" -d'octobre à mars- où les activités diffèrent (entretien du matériel et du bâti, soins aux animaux ...).
Pour les saints guérisseurs dont les pouvoirs concernent exclusivement les hommes, la répartition entre les deux périodes est pratiquement équilibrée.
La distribution calendaire des "saints agraires" est beaucoup plus significative. Les pèlerinages organisés en faveur des animaux représentent les deux-tiers des célébrations liées aux activités agricoles, ce qui montre l'importance de l'élevage en Flandre. Et surtout, elles se situent toutes en hiver et surtout en janvier et février (sauf celle de Saint-Roch en août, également invoqué contre les épizooties), période où la promiscuité des bêtes augmente les risques d'épidémies. De même, les pèlerinages aux saints invoqués en faveur des récoltes ou contre les intempéries se déroulent de mai à début août, moment où les risques de destruction sont les plus importants. Par exemple, la fête de Saint-Donat -prié contre les orages, la sécheresse et autres excès climatiques- se situe en juillet, avant les moissons, mais nous avons trouvé dans les monographies paroissiales que des oraisons étaient récitées de juin à septembre dans diverses paroisses afin de renouveler le voeu de protection durant toute la période critique. Saint-Gohard

dont le pèlerinage est en mai, était également ,avant 1950 et même un peu au delà, invoqué pour la profusion des fruits de la terre. Enfin, Saint-Laurent (pèlerinage autour du 10 Août) n'était pas seulement honoré à Merris contre les brûlures mais aussi "pour l'heureuse rentrée des moissons", un salut était d'ailleurs chanté à cet effet, chaque soir pendant la neuvaine, il attirait de nombreuses personnes (29). Un dicton lie également la fête du saint aux travaux des champs : "Quand il fait beau à la Saint-Laurent, il faut mettre la faucille au froment".
Au regard des cultes liés aux activités agricoles (importance et répartition calendaire des célébrations), et bien que nous n'ayons constaté aucune orientation particulière des chapelles situées à proximité des champs, le rôle de conjuration du malheur écologique dans la "piété populaire" ne peut être laissé de côté. Les rites des rogations qui ont pour but d'attirer sur les champs et les bêtes la protection divine, l'appel au prêtre lors des violents orages pour qu'il les détourne du village, les crucifix accrochés dans les étables, les rites de la Saint-Jean ... en montrent la prégnance.
Tout ce qui vient d'être dit illustre le lien et l'adéquation des pratiques et croyances avec le terroir dans lequel elles ont pris racine.

Mais, aujourd'hui, bon nombre des cultes "agraires" ont disparu ou semblent voués à une mort proche. Les propos de ce pèlerin sont révélateurs : "Mon neveu est cultivateur, il a fait des études, il est ingénieur. Ne lui parlez pas d'aller servir, il vous rirait au nez ... Comme beaucoup

d'agriculteurs, il utilise des semences spéciales, les prévisions météorologiques ... et ces choses-là sont pour lui d'un autre temps."
Cependant, face au malheur (destructions des récoltes, épizooties ...), si la science peut apporter un remède, elle ne fournit pas toujours une explication : pourquoi moi ? La personne touchée se tourne alors parfois, sur les conseils de son entourage, vers le saint (ou vers le désorceleur si le sort s'acharne (30)). Si la croyance au pouvoir des saints en matière agricole n'est plus partagée par tous, elle reste une solution de "secours" face aux limites de la science.

3- SAINTS INVOQUES EN FLANDRE ET SAINTS INVOQUES EN D'AUTRES LIEUX

Il s'agit de voir si certains personnages du "panthéon" flamand sont également invoqués dans d'autres régions (31). Et, dans l'affirmative, s'ils le sont en vertu des mêmes spécialités.
Par exemple, nous avons vu précédemment qu'une assonance ou un jeu de mots pouvait expliquer les raisons d'invocation d'un saint. Dans ce cas, il y a fort à parier que si ce saint est prié ailleurs, ce ne sera pas pour les mêmes raisons car ces jeux verbaux se font dans la langue vernaculaire, et en l'occurence, ici, en flamand. C'est ainsi que nous n'avons pas trouvé de trace d'invocation de Sainte-Dorothée contre les rougeurs hormis en Flandre ; ailleurs elle est généralement priée contre les céphalées

parce qu'elle eût la tête tranchée.
Comme on pouvait s'y attendre un certain nombre de saints de renommée universelle sont priés également en d'autres points de l'hexagone en particulier : Saint-Antoine, Saint-Blaise, Saint-Laurent, Saint-Roch, Sainte-Apolline, Saint-Corneille ...
Les motifs d'invocation à Saint-Antoine sont en tous lieux identiques et il semble que son statut de saint vétérinaire soit la raison de son succès, car il fait souvent partie des thérapeutes les plus représentatifs des "panthéons" des zones rurales. Saint-Laurent est pratiquement toujours prié contre les brûlures ou les affections de la peau, sauf dans le Perche où il est invoqué contre les maux de dent. Les dévotions flamandes à Saint-Blaise se distinguent toutefois de celles qui lui sont rendues dans les autre régions. S'il était autrefois -approximativement jusque dans les années 1950- invoqués en faveur des bovins dans la zone d'Hazebrouck et de Wemaers-Cappel (32), A. Van Gennep (33) s'étonnait que son caractère agraire y soit si peu affirmé ; il n'y est pas invoqué à l'instar d'autres régions, comme protecteur des blés en vertu du jeu de mots sur blé et Blasius, Blaise.
Le culte à Saint-Corneille (convulsions) particularise également la Flandre car s'il est aussi prié dans d'autres régions, il est loin d'y être aussi populaire sauf peut-être lorsqu'il est invoqué en faveur des bêtes à cornes comme en Bretagne. Nous n'avons pas trouvé de traces de dévotions à Sainte-Brigitte dans les régions méridionales, les dévotions qui lui sont adressées en faveur des vaches laitières, comme en Flandre se retrouvent en revanche dans

la Somme.
On voit ainsi que l'origine géographique d'un saint peut expliquer son absence dans certains martyro- logues autochtones. Un culte a davantage de probabilités de se propager dans des aires proches géographiquement ou culturellement ; des foyers de diffusion des cultes pourraient être repérés par une étude systématique des espaces où ils se développent (34).

Le nom même du saint peut parfois varier. Par exemple, Saint-Genoulph ou Gendulphe est vénéré en Flandre sous le nom de Saint-Gangoen ; Sainte Godeleine, originaire du Boulonnais est appelée Sainte-Godelieve en Flandre... Est-ce le moyen de "territorialiser" le culte ?

Etant donnés les liens historiques entre la Flandre française et la Flandre belge, nous avons souhaité étendre nos investigations à ce second espace géographique afin de voir si les saints priés de chaque côté de la frontière étaient identiques (35).
Nos recherches semblent montrer l'existence d'un "panthéon" commun. Les intersections ne concernent pas uniquement des saints "locaux", comme Sainte-Pharaïlde de Gand ou Sainte-Godelieve mais également des saints de renommée universelle comme Saint-Antoine, Saint-Blaise, Sainte-Apolline ... ou des saints de renommée "intermédiaire", c'est à dire ceux qui se caractérisent par des foyers particuliers de dévotions comme Sainte-Brigitte. Les points communs ne s'étendent pas seulement aux

personnages mais aussi à la fréquence de leur culte. Si toutes les églises de Flandre française avaient leur statue de Saint-Antoine ermite et que de nombreuses paroisses perpétuaient les dévotions au saint vétérinaire, le culte n'en était pas moins répandu en Belgique. Certains pourraient mettre en avant la proximité géographique des deux espaces considérés mais alors comment expliquer que le panthéon flamand belge soit si proche du français et différent du wallon qui semble plutôt se rapprocher du Hainaut ? Seule l'appartenance à un "fond culturel commun" permet d'expliquer ces "coïncidences". Il faudrait pousser plus loin la comparaison entre Walonnie et Hainaut, mais les recherches existantes se sont avérées insuffisantes pour autoriser des conclusions globalisantes ; ceci reste une piste à exploiter.

Il apparaît donc que non seulement les saints jouent un rôle particulier au niveau local -il y a une complémentarité des lieux de culte de façon à ce que les principales maladies soient représentées- mais aussi au niveau régional puisque certains d'entre eux -notamment les saints "territorialisés" -semblent représenter des "marqueurs" d'identité.

D- LE CULTE MARIAL ET LE CULTE DE LA PASSION

La Vierge ne fait pas partie des saints guérisseurs ; les dévotions à Marie constituent un cas particulier dans la

religion chrétienne car elle est invoquée à la fois en tant que sainte et en tant que mère du Christ. C'est dans cette mesure que les dévotions qui lui sont adressées sont encouragées par l'Eglise qui les juge plus conformes à l'orthodoxie religieuse.

Or, il est impossible de caractériser la religiosité flamande sans évoquer les cultes voués à la Vierge. Ce n'est pas par hasard que la Flandre est appelée *"le jardin de Marie"* (36), le vocable Onze Lieve Vrouw -Notre Chère Dame- traduit à la fois le respect et l'affection que les Flamands ont envers Marie. Elle n'est pas seulement priée dans les églises, de très nombreuses chapelles lui sont dédiées. Ces faits spécifient d'autant plus l'espace considéré que les vocables sous lesquels apparaissent les cultes sont divers et souvent particuliers à la Flandre : Notre-Dame des Sept Douleurs, Notre-Dame des Affligés, Notre-Dame de la Consolation, Notre-Dame des Dunes, Notre-Dame des Larmes... D'autres sont originaires de la Belgique et les pèlerinages ont essaimé, par exemple celui de Notre-Dame de Hal près de Bruxelles qui s'est propagé en Flandre. D'autres sont liés au voeu qui est à l'origine de l'édification de la chapelle (Notre-Dame du Fief à Bailleul), à la mémoire d'une dévotion particulière (celle à Notre-dame de Montaigu serait devenue à Cassel Notre-Dame de la Crypte en souvenir de la crypte de la Collégiale Saint-Pierre où elle était honorée (37), ou encore aux principales raisons d'invocation (Notre-Dame de la Visitation à Bollezeele, Notre-Dame des Fièvres au Mont des Cats, Notre-Dame des Crampes à Merckeghem)... Car les pèlerins vont très souvent "servir" la Vierge en cas de

maladie ou pour s'en préserver. Les cultes voués à la Vierge font donc partie intégrante du panthéon thérapeutique flamand.

Les raisons d'invocations sont variées et diffèrent selon les lieux, par exemple : stérilité à Bollezeele, rhumatismes et fièvres à Bailleul, affections oculaires à Caestre (Notre-Dame de Grâce)... De plus, les pèlerins effectuent des rites identiques à ceux mis en oeuvre pour les dévotions aux saints guérisseurs et ils ont souvent mieux résisté à l'usure du temps (les "chapelles à loques" qui désignent communément les édicules dont la grille est recouverte de morceaux d'étoffe déposés par les pèlerins, procession, cortège historique ...). En outre, sans spéculer sur d'éventuels liens entre les chapelles d'arbre et les cultes païens aux arbres sacrés, on ne peut s'empêcher d'imaginer que ces représentations de la Vierge ont été placées en des lieux particuliers (en bordure des champs et des bois) pour attirer sur eux ses pouvoirs bénéfiques.

Nous sommes loin d'être convaincue que le culte marial est aussi conforme à l'orthodoxie et à l'orthopraxie que l'affirme l'Eglise. D'une part, l'universalité apparente de la médiatrice par excellence semble niée par la multiplicité des vocables. D'autre part, plusieurs anecdotes recueillies ou vécues lors de l'enquête de terrain (38) nous font penser que pour les fidèles, il ne s'agit pas de la même Vierge. Sous une apparence moderne et orthodoxe, le culte marial n'est pas moins que le culte des saints guérisseurs un culte "panthéiste". Tout semble se passer comme si en donnant un vocable particulier, le

fondateur de la chapelle (qu'il s'agisse d'un individu ou d'une communauté) faisait de la Vierge sa Notre-Dame ; J. Candau (39) a constaté le même phénomène pour le Var où le culte marial est également très bien implanté.
L'appropriation des cultes situés dans les églises n'est pas moins importante, ils représentent souvent les "marqueurs" d'une identité locale. Par exemple, les paroissiens de Bollezeele sont fiers de Notre-Dame de la Visitation liée à la "Grande Histoire" (40) et qui est une des rares Vierges couronnées (41) de la région avec Notre-Dame de la Treille (Lille) et Notre-Dame du Saint-Cordon (Valenciennes). Ils utilisent rarement la dénomination officielle précédemment citée et lui préfère celle de Notre-Dame de Bollezeele qui inscrit le culte dans un espace particulier. D'autres exemples recueillis lors des entretiens ou au cours des pèlerinages montrent que les pèlerins identifient plus souvent le culte en le liant au lieu qu'en utilisant le vocable officiel, ce qui rapproche encore les cultes dédiés à Marie de ceux dédiés aux saints guérisseurs.
L'évolution récente montre que le culte marial, en Flandre comme en d'autres points de l'hexagone, subit les vicissitudes de la "mode" avec un net engouement pour Notre-Dame de Lourdes. En effet, l'étude des titulatures récentes montre un appauvrissement du panthéon en faveur essentiellement des dédicaces à Marie et parallèlement une moins grande diversité des appellations Notre-Dame. Aujourd'hui, il n'est plus vraiment demandé aux saints comme à la Vierge d'être spécialisés mais polyvalents, comme le résume parfaitement le vocable Notre-Dame de Tous

Pouvoirs. Il sera intéressant de vérifier ce fait dans l'étude des prières laissés par les pèlerins dans les églises ; respectent-elles encore le domaine privilégié d'intervention du saint ou tendent-elles à montrer l'extension par les fidèles de ses pouvoirs ?

Un autre type de "dévotions populaires" spécifie la Flandre, c'est **le culte de la Passion**. Il est intéressant de voir que comme pour le culte marial, le modèle doloriste est dominant. La Pieta qui réunit dans une même dévotion, culte marial et culte au Christ, est également très répandue en Flandre.
Son importance rapproche encore Flandre française et Flandre belge où il est également très développé. La réputation du pèlerinage du Saint-Sang à Bruges est internationale. En Flandre française, plusieurs lieux de culte sont dédiés aux souffrances du Christ notamment au Mont des Cats (Chapelle de la Passion, Korse Kapelle en flamand), la chapelle à Jésus Flagellé dans la forêt de Clairmarais (Chapelle du Long Chêne) ... à Oudezeele un autel est également dédié à Jésus Flagellé. Ces chapelles, mais aussi plusieurs calvaires sont des "chapelles ou calvaires à loques" où l'on vient "servir contre les fièvres". De même, le vendredi saint est un jour particulier pour les rituels thérapeutiques : les oeufs de ce jour ne pourrissent pas et permettent de guérir les fièvres. On voit ainsi que le Christ a également sa place parmi les instances célestes priées pour la guérison.

L'importance du culte marial spécifie donc l'espace considéré puisqu'il est des régions où il est solidement implanté comme la Flandre, le Var, l'Alsace ... et d'autres comme le Berry ou le Perche où il a pénétré plus difficilement. A travers la prégnance ou la faiblesse de ces dévotions, c'est l'empreinte historique majeure qui se révèle. En effet, nous avons vu précédemment que la Contre-Réforme s'était évertuée à le promouvoir.
Enfin, la spécificité du culte en Flandre -notamment à partir de l'étude des vocables- a permis une fois encore de constater qu'elle était proche de son homologue belge.

*

* *

L'étude dynamique du "hit-parade" des saints guérisseurs invoqués en Flandre particularise l'espace considéré dans la mesure où il se caractérise par la prédominance des saints de renommée universelle. Cependant, nous avons vu que les cultes qui attirent actuellement le plus de fidèles sont dédiés à des saints "territorialisés". Ces derniers ne sont pas uniquement originaires du terroir, les critères d'appropriation locale d'un culte pouvant être multiples : jeu de mots en langue vernaculaire permettant de conférer au saint des pouvoirs originaux voire inédits, légende locale inscrivant le personnage ou

le culte dans l'histoire locale, vocable spécifique pour la Vierge, culte particulier pour le Christ ...

Si dans la première moitié du siècle, chaque village avait sa neuvaine, aujourd'hui bon nombre de pèlerinages ont disparu en raison notamment de la thérapeutique médicale actuelle qui a empêché le renouvellement d'une grande partie des fidèles.

Ce recul de la pratique ne frappe pas les cultes uniformément. Parmi les plus touchés se situent les dévotions liées aux activités agricoles (récoltes et animaux d'élevage) ; la célébrité d'un culte est fonction de la spécialité du thérapeute. Autrefois, en raison de l'importance de la mortalité infantile, les pèlerinages en faveur des enfants étaient très suivis ; il en était de même pour ceux qui concernaient les futures parturientes, étant donnés les risques qu'elles encouraient. Les dévotions aux saints spécialisés dans les maladies contagieuses étaient accomplies par le village dans son ensemble lors des grandes épidémies. Désormais, les cultes qui perdurent concernent surtout des maladies que la médecine ne guérit pas encore ou pour lesquelles les traitements sont très longs.

Mais, les progrès de la médecine et la diminution de la ferveur des fidèles ne sont peut-être pas les seules raisons de la disparition des pèlerinages, nous y reviendrons ultérieurement.

D'autre part, nous avons essentiellement parlé des cultes collectifs -les seuls qui soient réellement quantifiables- mais les dévotions peuvent être strictement individuelles

et donner lieu également à des pratiques particulières justifiant le titre de ce chapitre, le culte des saints guérisseurs étant à maints égards panthéïste.

(1)- J. Candau (1984, p. 193) en référence à J. LE GOFF, La naissance du purgatoire, Paris, Gallimard, 1981, p.14.

(2)- Une seconde version du martyre de Sainte-Apolline raconte qu'elle eût les dents broyées à coup de pierre par la foule déchaînée.

(3)- D'autres versions attribuent l'invocation de Saint-Antoine-ermite en faveur de la race porcine à d'autres faits :

- Les Antonins avaient le privilège de laisser leurs porcs circuler librement dans la ville afin de la débarrasser des ordures, c'est ce qui serait à l'origine de l'invocation du saint en faveur de ces animaux.

- Un remède recommandait d'appliquer sur "les feux de Saint-Antoine" des morceaux de lard, c'est pourquoi par la suite, le saint et l'animal furent associés.

Les hagiographes penchent plutôt en faveur de la version des tentations de Saint-Antoine qui paraît moins fantaisiste que la dernière.

(4)- Monographie paroissiale, Série Z, Archives du Diocèse de Lille.

(5)- J. Dezitter (1949, p.99)

(6)- A. Van Gennep (1935, p. 331 à 340)

(7)- La seconde version situe l'apparition du culte à la sixième croisade avec Baudouin IX -Comte de Flandre-. Un chevalier d'Eecke y aurait participé et aurait ramené , en 1204, de Constantinople, une relique de la sainte (Manuel de dévotion à Sainte-Dorothée-1929).

(8)- Entretiens auprès de paroissiens en 1993.

(9)- A. Dupront (1973, p. 52/53)

(10)- Archives du Diocèse.

(11)- Notamment A. Bensa (1979, p. 225)
et J. Candau (1984, p. 221)

(12)- Le Concile oecuménique de Trente se déroula de 1545 à 1563, il précisa les points fondamentaux de la doctrine catholique visés par la Réforme en se positionnant vis à vis du protestantisme. Il fut l'instrument de la Contre-Réforme, c'est pourquoi il nous semble pertinent de l'utiliser comme point de repère chronologique.

(13)- Il s'agit de statuettes de la Vierge en plâtre ou en plastique contenant alors de l'eau bénite, souvenirs d'un pèlerinage à Lourdes ou achetées dans un magasin d'objets pieux. On y trouve également des médailles, des prières ou des litanies ainsi que des cierges. Autrefois, on y trouvait également des photographies de défunts comme dans le coin souvenir du foyer, ce qui permettait de prier pour eux mais aussi de matérialiser la recommandation du mort au saint. Cet usage a pratiquement disparu aujourd'hui.

(14)- Cette expression est utilisée pour faciliter la lecture, elle permet d'éviter de répéter : un culte dédié à un saint guérisseur.

(15)- Les années 1950 ont été choisies comme période charnière pour diverses raisons. D'une part, c'est une période de transformation de la société dans son ensemble, suite aux bouleversements de la seconde guerre mondiale et à la reconstruction qui en a découlé. C'est également une période de profondes mutations pour les zones à dominante rurale. Postulant que les changements de la société ne sont pas sans

affecter les "traditions" des espaces considérés, le repère paraît pertinent. D'autre part, les archives du diocèse nous fournissent deux points de repère, l'un fin XIXème siècle mais qui ne concerne pas toutes les paroisses, l'autre en 1942 sur l'ensemble du diocèse.

(16)- Le Missel Diocésain est le recueil dans lequel figurent les célébrations locales ajoutées au calendrier romain général et à celui des fêtes propres à la France.

(17)- Voir en annexe la liste des saints inscrits dans le Propre du Diocèse.

(18)- Signalons que lorsqu'un saint est invoqué contre plusieurs maladies, chacune d'entre elles a été comptabilisée. Par exemple, Saint-Folquin prié contre les fièvres et en faveur des femmes enceintes apparaît dans ces deux catégories de maux.

(19)- A. Bensa (1979, p. 171).

(20)- Il faut noter à ce propos que les pèlerins rencontrés semblent plus souvent mémoriser le couple lieu/maladie que le couple maladie/saint excepté les cas où un jeu de mots en facilite la mémorisation ou lorsque la renommée du culte s'étend à toute la région comme pour Saint-Gohard à Arnèke, c'est alors l'ensemble lieu/maladie/saint qui est retenu.

(21)- A. Bensa (1979, p. 171/172).

(22)- L'expression "fête pour soi" est tirée de A. Julliard in M. Bertrand (1993, p. 142). L'importance exceptionnelle (au regard des autres pèlerinages) des paroissiens par rapport aux étrangers résulte vraisemblablement de l'orientation donnée par le prêtre à la célébration. Par un "compromis" -dont les termes

sont décrits dans le chapitre sur le clergé local- il parvient à concilier les attentes de tous les fidèles. Il n'est pas exclu que l'étendue de la paroisse y soit liée également. La messe dominicale comme le pèlerinage annuel représentent des occasions de se retrouver "entre soi", de se sentir à nouveau une communauté.

(23)- Une des constantes des entretiens ou des "conversations informelles" se situe dans l'absence de repères temporels précis. Chaque fois qu'un pèlerin faisait référence au passé, ils utilisaient des expressions très floues du type "autrefois", "dans le temps" ... Si pour la sorcellerie, la personne concernée rejetait la croyance vers un "ailleurs", ici, c'est dans le passé que l'on cantonne des pratiques ou des croyances qui sont considérées par beaucoup comme "archaïques" ou "naïves". C'est seulement lorsque l'intéressé évoque des exemples personnels que surgissent des références temporelles précises mais elles ont trait au temps vécu, familial (c'était avant la communion de X, après la naissance de Y, Z devait avoir trois ans ...). Dans ce cas, il est rare que des rites particuliers soient décrits, seules les circonstances sont évoquées. Quand ils le sont, l'emploi du passé est quasiment systématique ou on affirme savoir que "ça se fait encore", sans autre précision.

(24)- A. Bensa (1979, p. 184)

(25)- Lors d'entretiens, certains fidèles -parmi les plus anciens- ont souvent déclaré qu'il vallait mieux "aller servir" tel saint dans tel lieu que dans tel autre car "on est exaucé plus rapidement". A la question de

savoir pourquoi, personne ne savait répondre mais plusieurs personnes ont dit l'avoir vérifié. Notamment cette personne à propos du culte de Saint-Gohard : "J'habite plus près de Caudescure que d'Arnèke, eh bien je vais quand même tous les ans à Arnèke. Je ne vais jamais à Caudescure, si j'y suis allée une fois, il y a longtemps et je ne me sentais pas tranquille alors je suis retournée à Arnèke... C'est comme si j'avais senti que je devais le faire... j'avais l'impression que Saint-Gohard ne m'avait pas entendu."

(26)- A. Bensa (1979, p. 184)

(27)- notamment p. 183 et 185

(28)- Entretien auprès d'ene fervente fidèle des pèlerinages, âgée de soixante-quinze ans.
La coutume de laisser les langes des enfants devant l'autel de leur protecteur est attestée à Hazebrouck (église Saint-Eloi) jusqu'après la seconde guerre mondiale ; c'était alors une pratique courante.

(29)- Chanoine Flahaut (1894, p. 28 et 29).

(30)- Les Flamands ont souvent recours aux Pères d'Ypres quand ils se pensent victimes d'un sort. Ceux-ci se rendent alors sur place pour anéantir la cause du mal.

(31)- Voir bibliographie comparative.

(32)- A. Van Gennep (1935, p. 316). L'enquête de 1942 ne mentionne pas ces invocations particulières ; soit elles ont disparu entre temps -ce qui est très possible- soit elles ont été occultés par le prêtre qui a répondu au questionnaire.

(33)- Idem p. 317.

(34)- Ceci a été fait notamment pour le culte de Saint-Roch :

les foyers sont la France méridionale (région du Puy et de Lodève) et l'Italie du Nord, de Plaisance à Brescia, ainsi que Venise à partir de laquelle il gagna l'Allemagne du Sud, le Brabant et la Flandre.
F. Hornstein et T. Lefaire (1992, p. 58 à 74).

(35)- Il nous était matériellemnt impossible d'effectuer une enquête aussi approfondie qu'en Flandre française. Nous avons assisté à quelques pèlerinages, mais surtout nous avons eu la chance de rencontrer un informateur privilégié qui étudie depuis plus de trente ans les "dévotions populaires". Il a collecté les litanies, les drapelets ou fanions de pèlerinage, les affiches de neuvaine ... Il a en quelque sorte pu ainsi dresser un inventaire des cultes dans la région, ce qui a considérablement facilité la comparaison.

(36)- Chanoine L. Destrez (1936)

(37)- P. Devianne in A.R.A.R.C.O. (1988, p.12) et entretien.

(38)- Lors d'un entretien, une fidèle nous a déclaré avoir été choquée par l'attitude d'un prêtre. Alors qu'elle lui demandait le moyen de se procurer les clés d'une chapelle dédiée à la Vierge pour pouvoir rendre hommage à celle qu'elle était venue prier, le prêtre lui aurait répondu de déposer son offrande dans l'église où se trouvait également une statue de la Vierge. Elle lui a répondu que c'est à Notre-Dame de X et non pas à n'importe quelle Vierge qu'elle désirait s'adresser ! Pour elle, la dévotion n'aurait pas eu le même effet car elle priait cette Vierge depuis des années y compris dans ces prières intimes.
D'autres anecdotes du même genre nous ont été relatées

par des prêtres de la zone d'enquête.

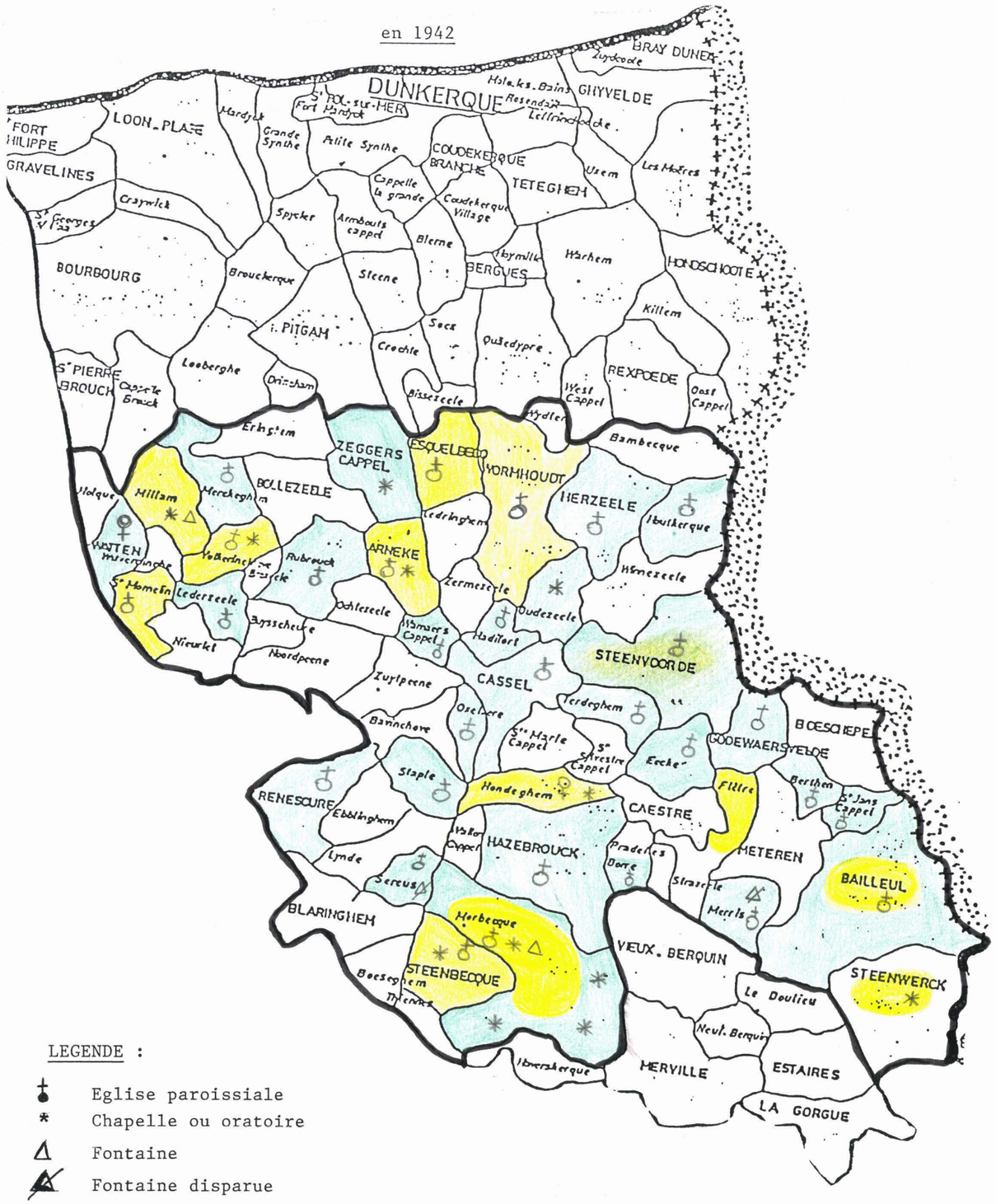
(39)- J. Candau (1984, p. 209)

(40)- L'Infante d'Espagne serait venue lui demander de lui donner un héritier pour le Royaume.

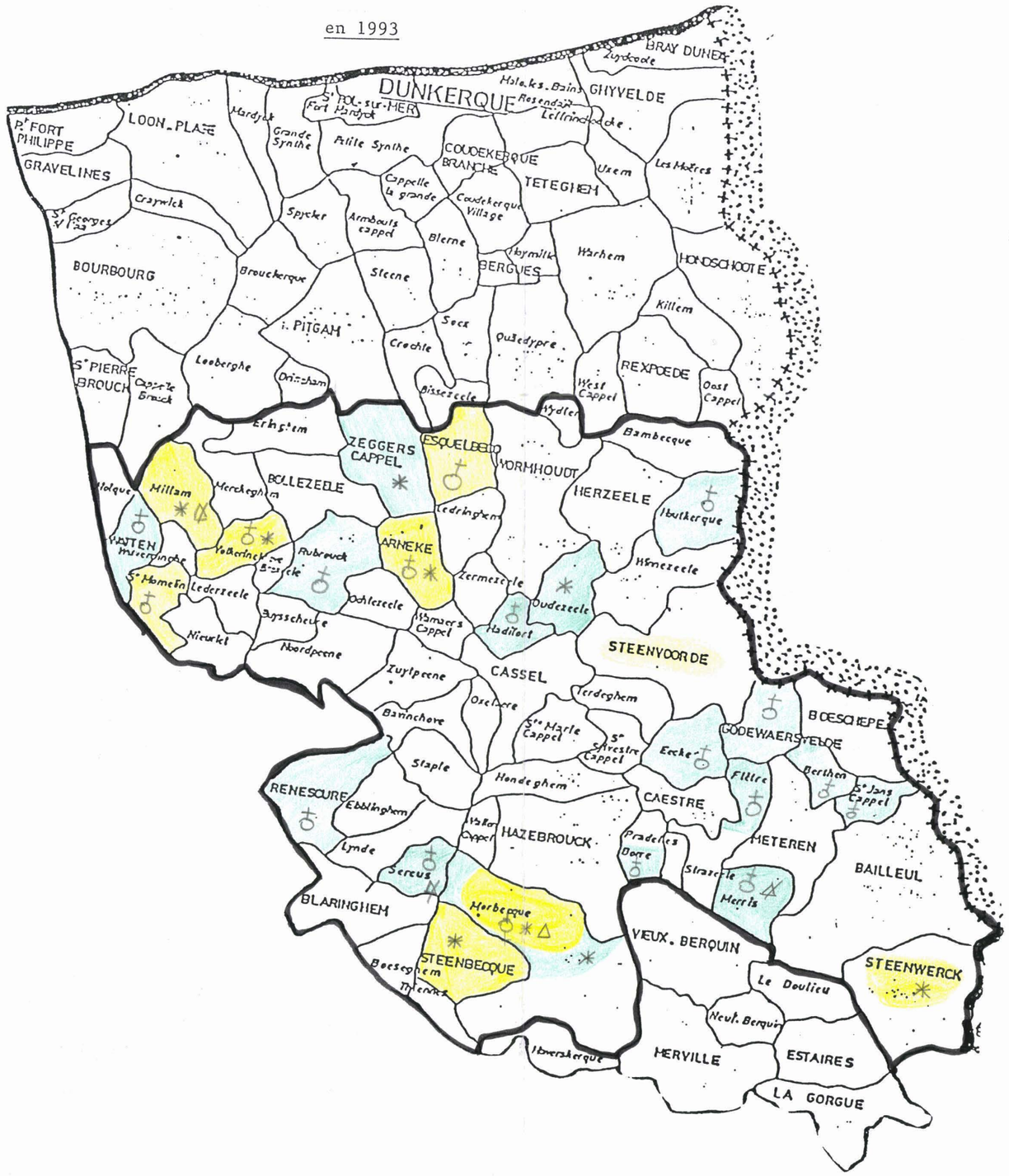
(41)- C'est un honneur religieux réservé à quelques rares madones. Notre-Dame de Bollezeele fut couronnée en 1910, pour le soixante-dixième anniversaire du couronnement, un édicule fut bâti sur les lieux de l'apparition de la Vierge.

SAINTS GUERISSEURS de RENOMMEE UNIVERSELLE et SAINTS GUERISSEURS LOCAUX selon le LIEU d'INVOCATION

en 1942



en 1993

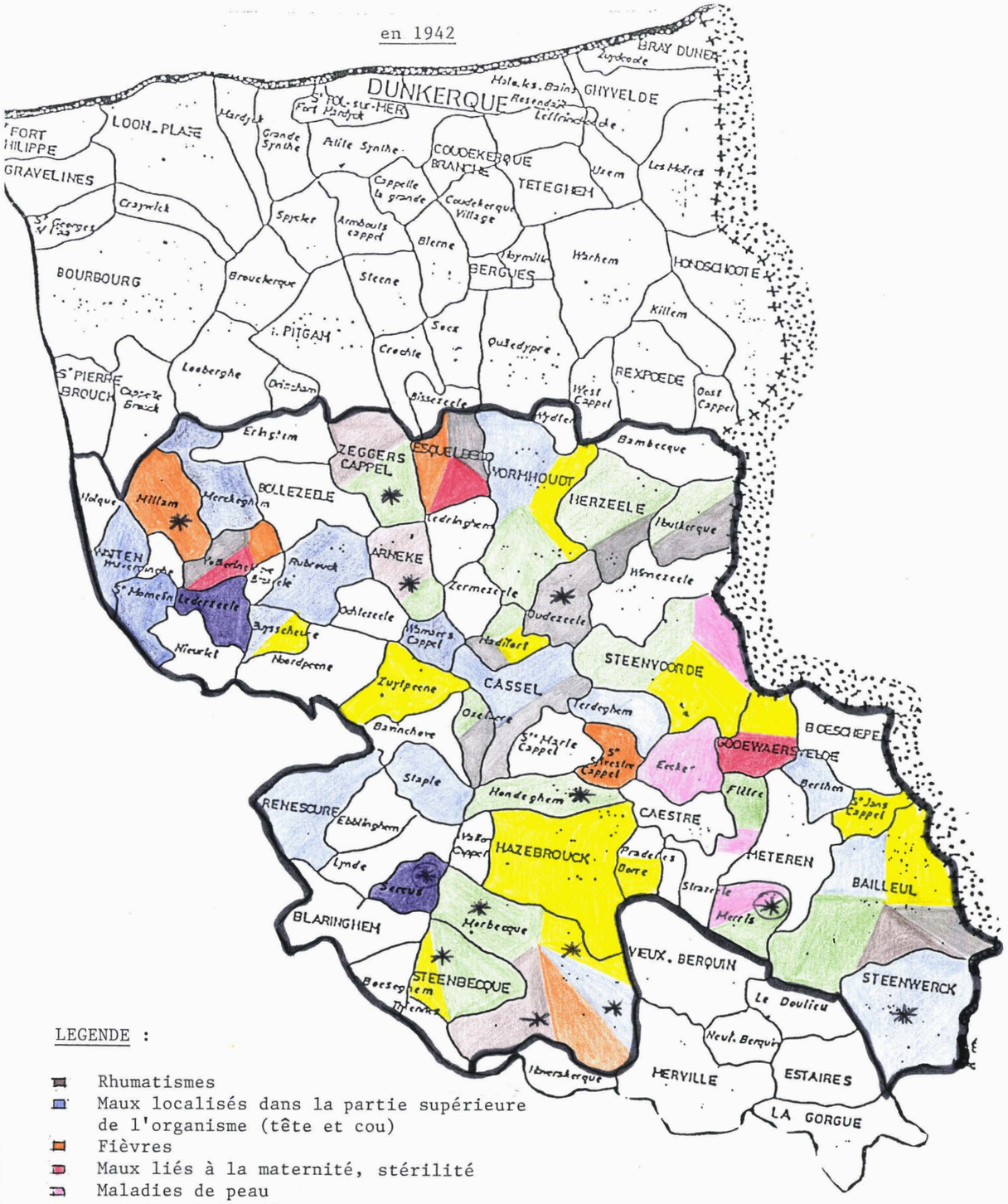


LEGENDE :

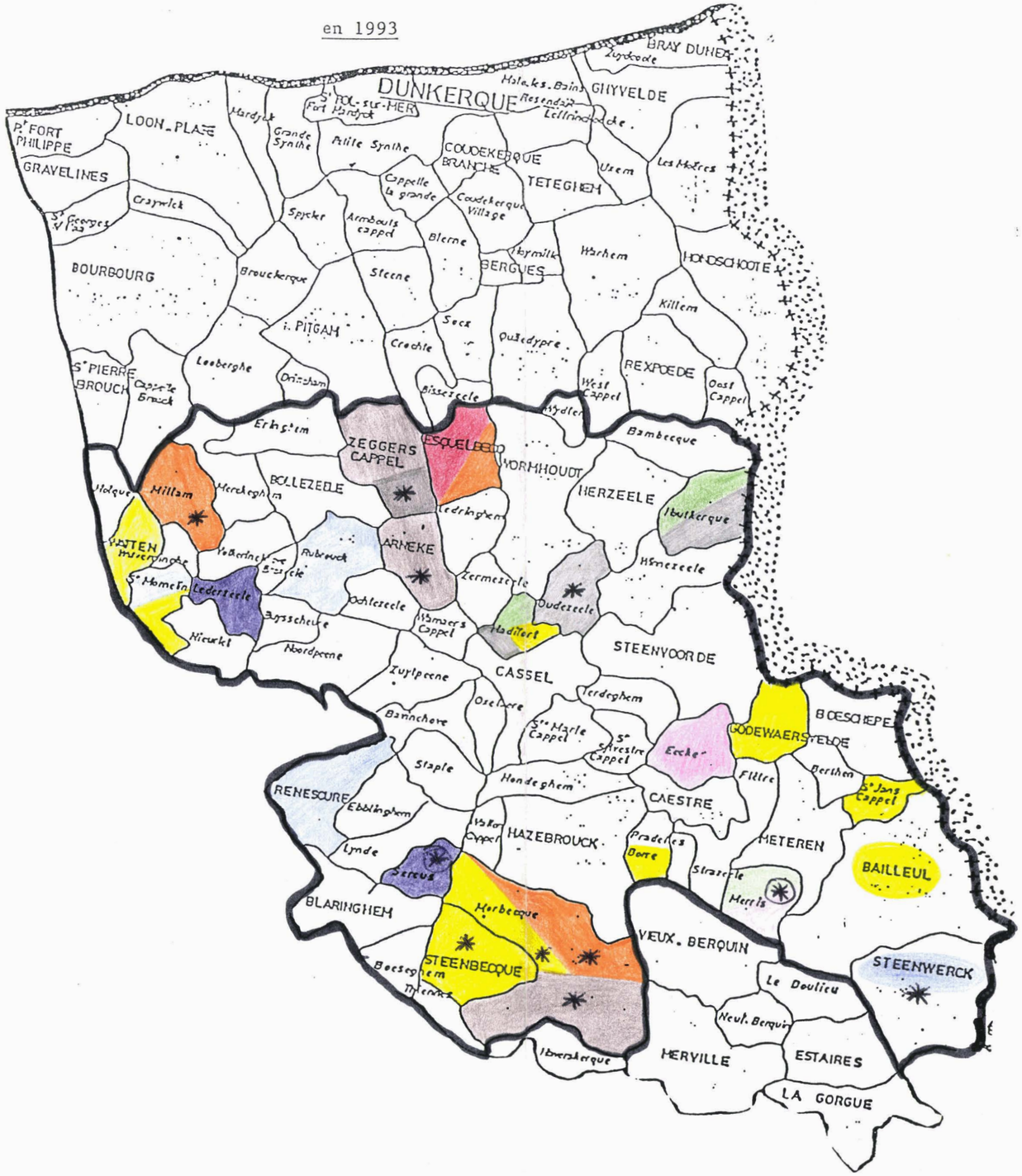
- Eglise paroissiale
- * Chapelle ou oratoire
- Fontaine
- Fontaine disparue
- Saints guérisseurs de renommée universelle
- Saints guérisseurs "locaux"

REPARTITION des SAINTS GUERISSEURS selon leur(s) SPECIALITE(S) THERAPEUTIQUE(S)

en 1942



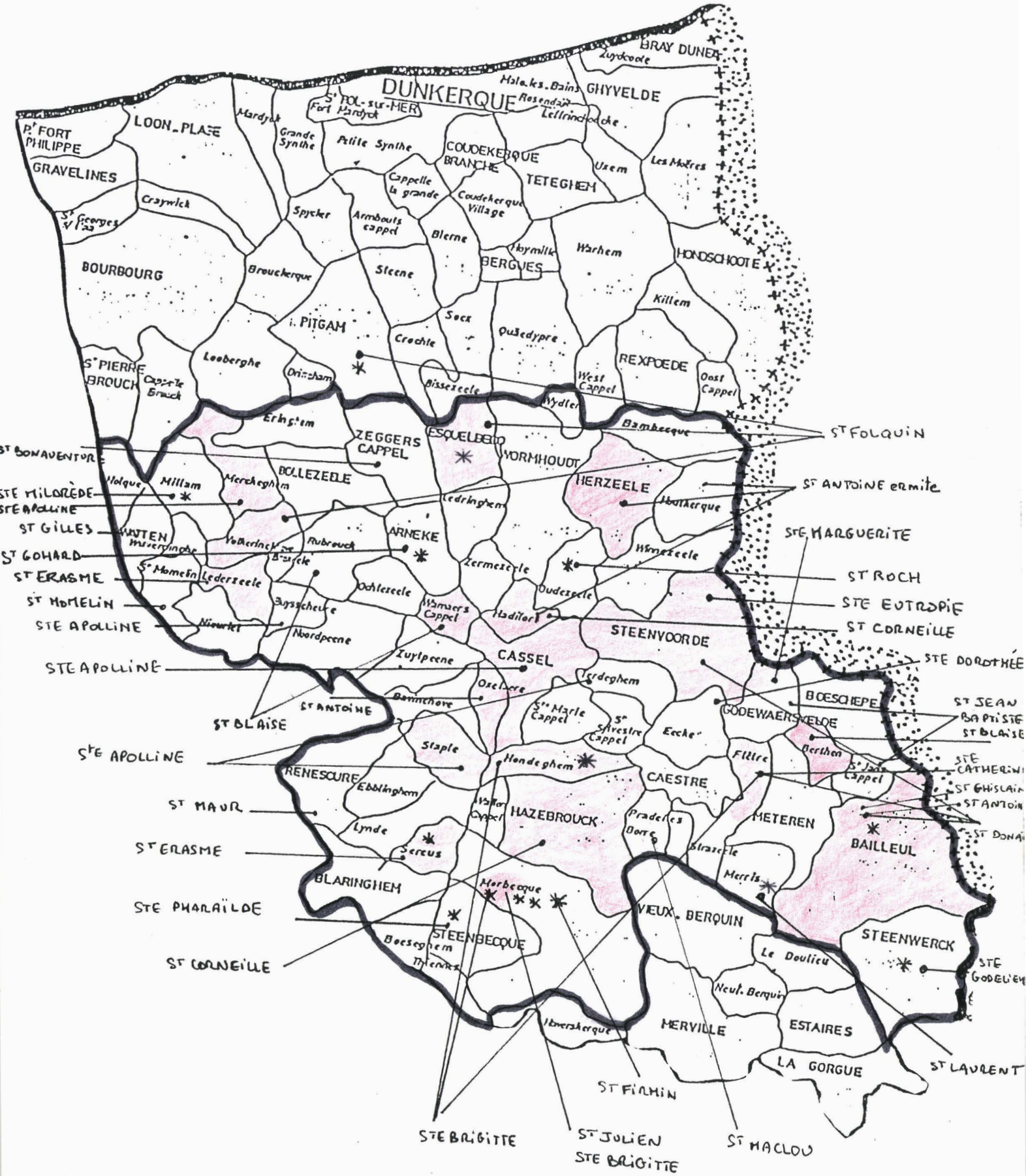
en 1993



LEGENDE :

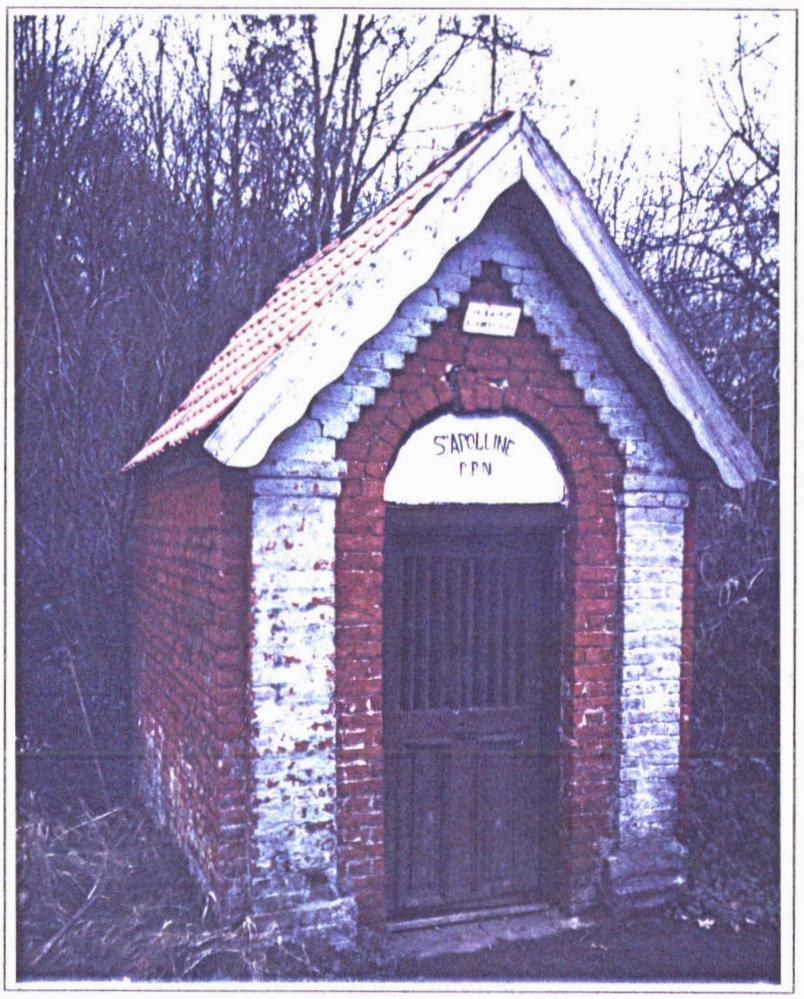
- Rhumatismes
- Maux localisés dans la partie supérieure de l'organisme (tête et cou)
- Fièvres
- Maux liés à la maternité, stérilité
- Maladies de peau
- Maladies infantiles
- Maladies contagieuses
- Maux concernant les animaux, intempéries
- Maux de ventre
- * Chapelle, oratoire ou fontaine.

COMPLEMENTARITE, HIERARCHIE entre les LIEUX de CULTE et DISPARITION ACTUELLE des DEVOTIONS.



Culte disparu ou en voie de disparition

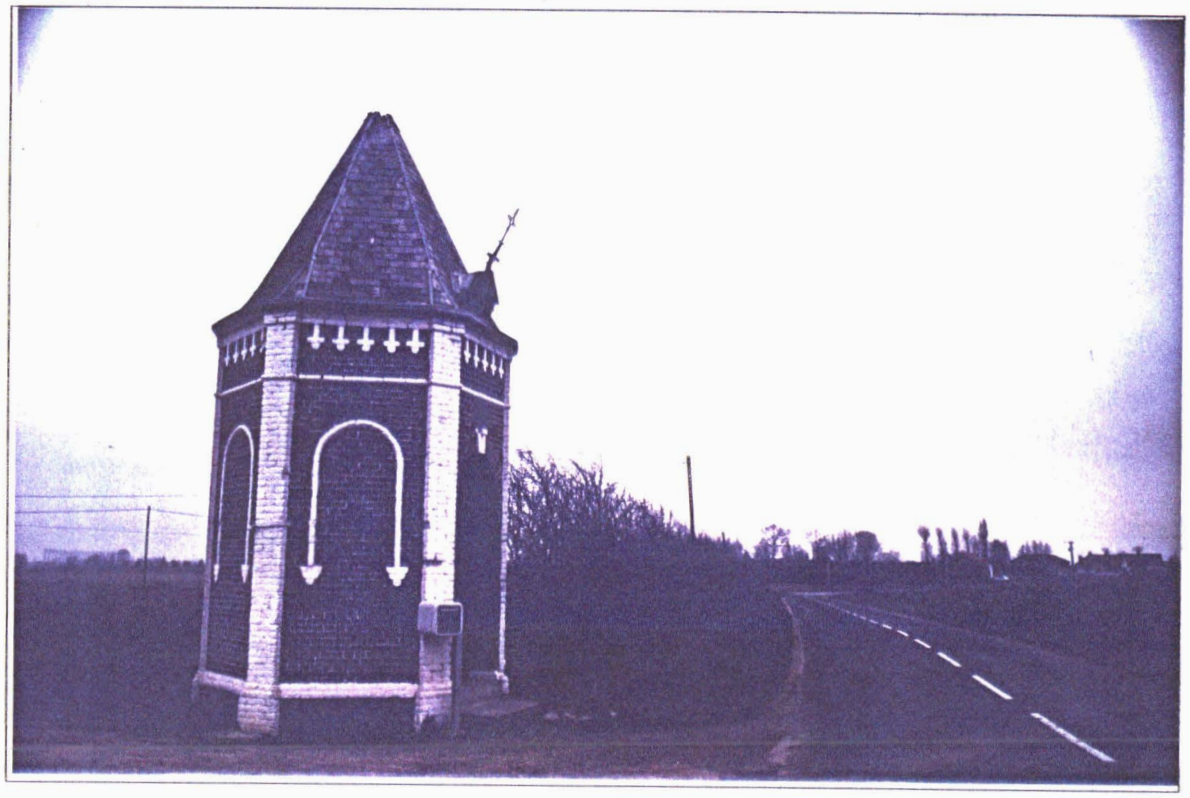
* Existence d'un chapelle ou d'une fontaine.



←Morbecque
Chapelle Sainte-Apolline
(à proximité des bois)

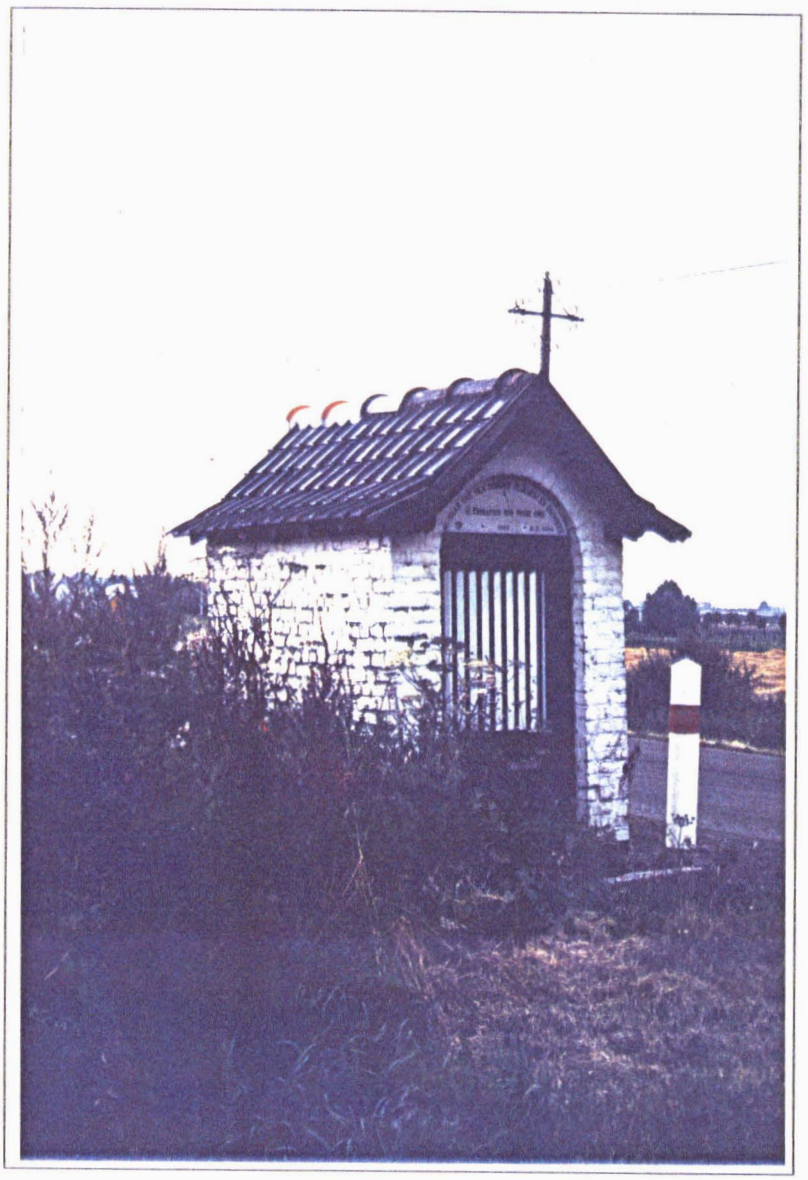
CHAPELLES RURALES

Morbecque
Sainte-Brigitte d'Irlande
En bordure des champs
(en faveur du bétail)→

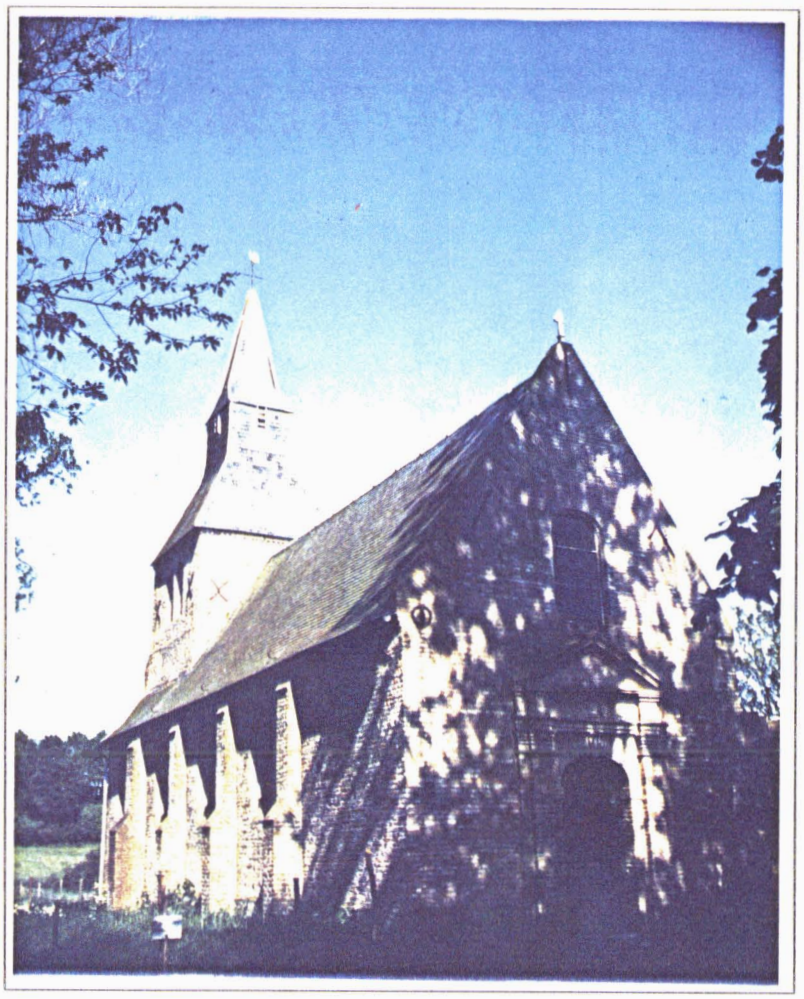


↑Saint-Gohard-Arnèke
au "Bramel-Hof"

CHAPELLES DE ROUTE

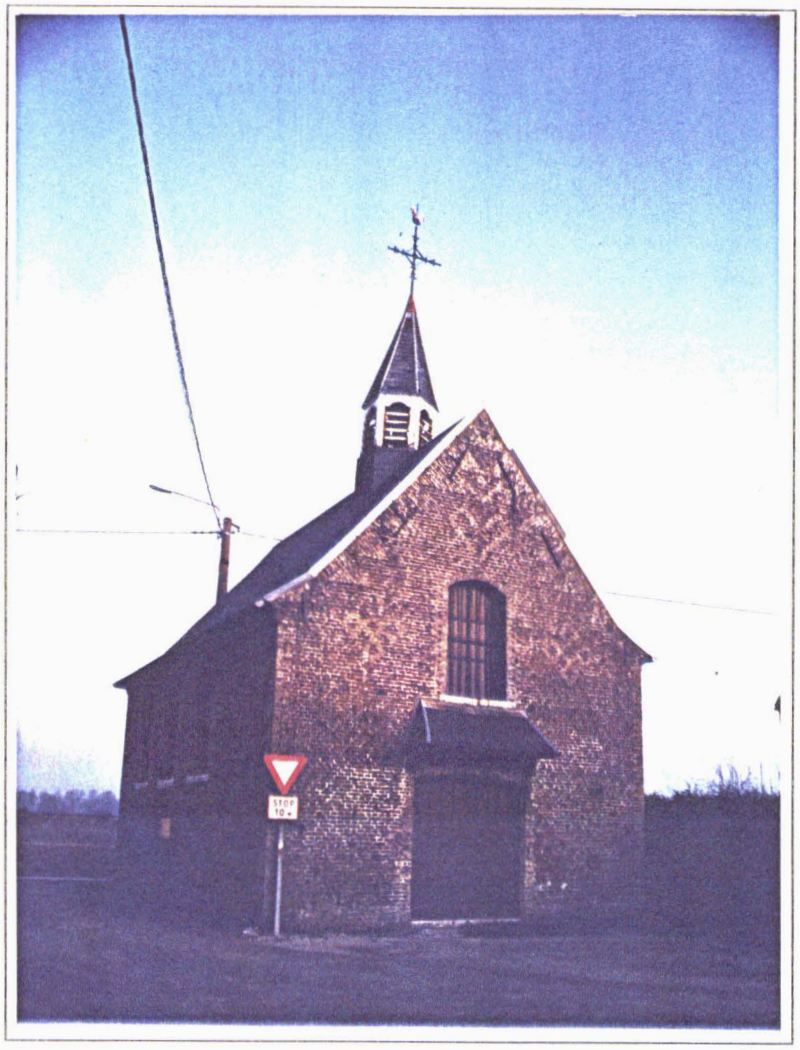


Saint-Donat
Bailleul
Route d'Hazebrouck →



←Millam
Chapelle Sainte-Mildrède

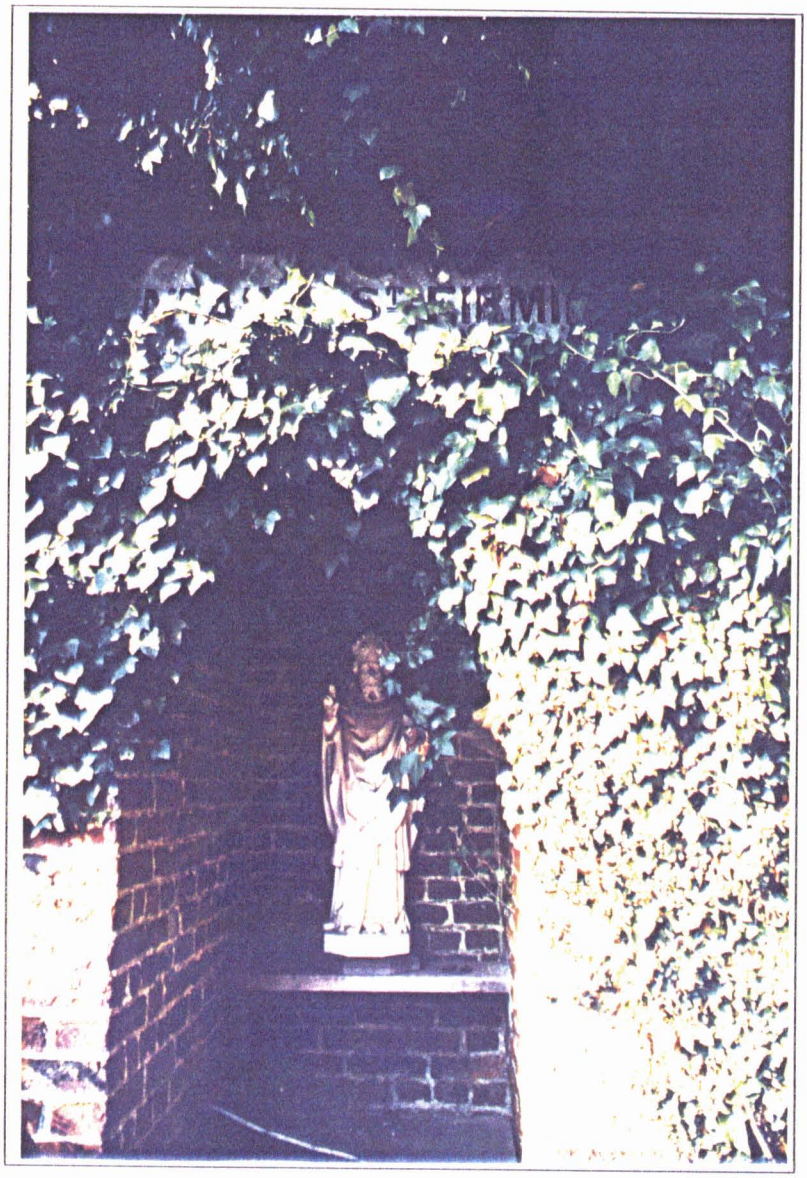
DE VERITABLES PETITES EGLISES



Zeggers-Cappel
Chapelle dédiée à Saint-Bonaventure
"Chapelle de la Cloche"→

↑Bollezeele
Notre-Dame de la Visitation
La source

LE SAINT ET L'EAU



La fontaine dédiée à
Saint-Firmin
"L'écuelle de
Saint-Firmin"→

CHAPITRE V

LES TRAJECTOIRES THERAPEUTIQUES DES PELERINS

Comme il n'y a pas deux pèlerins identiques, il n'y a pas un seul itinéraire amenant le fidèle à demander protection et guérison à un saint guérisseur.
Celui-ci peut décider "d'aller servir" parce qu'il *"croit davantage au saint qu'au médecin"* (1), parce qu'il a consulté un guérisseur qui lui a prescrit d'effectuer une neuvaine, mais aussi parce que la médecine s'est avérée inefficace ou encore en recours d'accompagnement.

Si aujourd'hui, dans le monde occidental, religion et médecine sont deux domaines séparés, il n'en a pas toujours été ainsi. Autrefois, l'homme était considéré comme un tout composé de deux éléments intimement liés, le corps et l'âme.
Pendant la première moitié du Moyen-Age occidental, la guérison des corps incombait de façon privilégiée aux religieux. *"Ce n'est qu'au XIIème siècle et surtout au XIIIème siècle que s'amorça une rupture institutionnelle entre l'Eglise et la Médecine, qui ne devait être véri-*

tablement consommée qu'à la fin du XVIIIème siècle, après bien des résistances de la part des ecclésiastiques et de nombreuses équivoques nées du désir des médecins d'exercer à leur tour un véritable sacerdoce."(2)

Depuis cette époque, excepté le cas de quelques pèlerinages de renommée internationale, l'homme est incité à se tourner vers l'Eglise pour la guérison de l'âme et vers la médecine pour celle du corps. Même ces grands pèlerinages comme celui de Lourdes tendent à perdre aux yeux de l'Eglise, leur vocation thérapeutique ; les cas de guérisons attestées -par l'Eglise en collaboration avec la médecine officielle- sont de plus en plus rares.

Le culte des saints guérisseurs représente en quelque sorte le lieu de la négation de cette séparation puisqu'il réunit en une même démarche le spirituel et le thérapeutique.

Il se situe au confluent de deux domaines, la médecine et la religion populaires, le point de rencontre étant le corps. Il est omniprésent dans les dévotions à un saint thérapeute. Il est impliqué dans les rites où les gestes du corps sont effectués pour augmenter l'efficacité des rituels. Il est également au centre de la fête "profane" (danse, banquet, beuveries...) qui entoure la célébration de la fête du saint.

De même, dans la médecine populaire, les rituels thérapeutiques souvent d'ordre symbolique *"s'enracinent dans le concrêt du corps"* (3).

Ce corps n'est pas un corps morcelé tel que notre société technicienne nous a accoutumés à le concevoir. C'est un corps dont les fonctions primordiales: instrument de travail, moyen de jouissance, objet de spectacle et sujet de défaillance (4) ne sont pas séparés. C'est un "*corps total*" (5), non limité à des déterminations biologiques. C'est une "conception traditionnelle" du corps qui est à l'oeuvre.

A- ECLECTISME DU SOUFFRANT : DIVERSITE DES TRAJECTOIRES THERAPEUTIQUES

Nous avons vu dans le premier chapitre que le recours à un saint guérisseur et le recours à un médecin ne sont pas des pratiques exclusives l'une de l'autre. Médecine populaire et médecine officielle (6) ne sont pas incompatibles pour le sujet souffrant. En effet, il est très fréquent, aujourd'hui, qu'un malade effectue une dévotion à un saint réputé guérir telle ou telle maladie après avoir consulté un médecin. Il y a alors plusieurs cas de figure :

a) **Le malade peut "aller servir" en cas d'échec médical total ou relatif.** Le recours au saint thérapeute vient alors remplacer ou relayer le traitement médical soit parce qu'il s'est avéré inefficace soit parce que son efficacité est différée dans le temps et que le malade ne peut attendre (c'est souvent le cas pour les affections chroniques ou les maladies affectant les

enfants) (7).

La personne est alors souvent incitée à accomplir un pèlerinage par une personne proche, parent ou ami : "Il était tellement abattu, et depuis plusieurs jours. Ma mère m'a dit, y a plus que ça à faire." - "Les médicaments lui avaient rien fait. Le docteur ne comprenait pas. Alors j'y suis allée." (8)

b) **Le recours au saint peut également intervenir en accompagnement du traitement médical :**

* Le sujet tente ainsi de mettre toutes les chances de son côté en multipliant les démarches.

Un pélerin nous a expliqué avec beaucoup d'humour que *"deux traitements, un d'en haut, un d'en bas, ça multiplie les chances d'être guéri"*.

C'est également le principe du "on ne sait jamais" qui nous a souvent été révélé : *"Ma grand'mère m'a dit qu'elle allait servir, que de nombreuses fois, le saint l'avait guérie, elle ou un membre de notre famille. Alors, j'y suis allée quand même, on ne sait jamais."* Le "on ne sait jamais" est relativement fréquent dans la bouche des jeunes mères qui déclarent souvent au départ désirer contenter leur mère ou grand'mère, et qui avouent que *"si ça ne fait pas de bien, ça ne peut pas faire de mal"*.

Le "on ne sait jamais" peut également cacher des croyances qui n'osent s'avouer. La peur d'être taxé "d'arriéré", de "superstitieux" par des personnes de l'entourage qui ne croient pas ou plus à ces pratiques traditionnelles conduit souvent le sujet à cacher la

motivation de sa démarche. Par exemple, une jeune aide-soignante nous a déclaré "aller servir" Saint-Julien (Morbecque) pour que son enfant soit protégé de la coqueluche (il avait été vacciné). Elle a justifié sa démarche par un attachement aux traditions familiales et le désir de "ne pas faire de peine à sa mère", elle a ajouté que plusieurs de ses collègues de travail avaient trouvé sa démarche ridicule et que pendant un certain temps, ça avait été un sujet de plaisanterie entre elles. Plus avant dans l'entretien, elle a dit que Saint Julien l'avait protégée ainsi que ses frères.

* Le pélerin peut également "aller servir" parce qu'il craint l'inefficacité du traitement médical, voire le courroux du saint s'il néglige d'effectuer une dévotion en son honneur. Nous retrouvons ici la conception de l'ambivalence du saint : qui peut le bien peut le mal. Dans de nombreuses régions françaises, on parle d'ailleurs de "mal de saint". On pense que si le saint peut guérir, il peut aussi s'il se sent offensé provoquer la maladie. Cette conception apparait rarement de façon explicite -c'est à dire exprimée- en Flandre aujourd'hui, mais on la retrouve sous-jacente ici.

* La consultation d'un médecin peut servir essentiellement à obtenir un diagnostic. Une fois, la maladie nommée, on se tourne vers le saint guérisseur et/ou le guérisseur.

c) **Le pèlerinage peut également intervenir après la consultation d'un guérisseur.** Soit c'est celui-ci qui recommande au malade d'effectuer une neuvaine et lui indique le cas échéant le lieu où "aller servir", soit le sujet s'y engage de sa propre initiative.
La démarche peut être uniquement gratulatoire, on se déplace pour remercier le saint qui a permis la guérison. Car faire une neuvaine n'implique pas toujours de se rendre sur le lieu du culte.

d) **Les dévotions aux saints guérisseurs peuvent être accomplies en accompagnement de la pharmacopée populaire.**
On peut également "aller servir" pour **augmenter l'efficacité des "remèdes de grand'mère".** Il existe en effet, de nombreuses recettes qui se transmettent de génération en génération. Elles sont parfois inscrites sur des cahiers pour éviter "qu'elles ne se perdent".
Sur certaines de ces presciptions de pharmacopée populaire familiale figure la recommandation d'effectuer une neuvaine pour "obtenir des résultats plus rapides" (9).

e) Enfin, **le malade peut se tourner directement vers un saint guérisseur après un auto-diagnostic ou après qu'un proche lui eut révélé la nature du mal et le lieu où "aller servir".**
Du recours premier et unique aux recours multiples, il y a donc une diversité de trajectoires amenant le malade, ou un de ses proches à se tourner vers un saint guérisseur.

Un des facteurs déterminants du recours à un saint thérapeute semble être "*le roman familial*" (10). Il existe dans l'histoire vécue de la famille des épisodes particuliers -qui peuvent parfois être anciens- où la vie d'un membre de la famille a été sauvé par l'intervention d'un saint guérisseur. Ces faits qui font partie du "roman familial" sont racontés aux descendants qui les enfouissent dans un coin de leur mémoire jusqu'au jour où des circonstances similaires ou proches surgissent. C'est ce qui peut conduire des personnes, pourtant non familières de ce type de démarche, à y avoir recours.

B- LE GUERISSEUR "TRADITIONNEL"

L'appellation de "guérisseur traditionnel" veut signifier la différence existant avec les praticiens "modernes" tels que les radiesthésistes, les magnétiseurs... c'est à dire cette catégorie d'empiristes qui ne font intervenir aucun élément religieux dans leur thérapie et qui sont en définitive beaucoup plus proches des médecins que des thérapeutes "traditionnels".

Il est souvent nommé "panseur de secret" dans plusieurs régions françaises (11).

Cette appellation révèle l'alliance du sacré et du secret dans les rituels de guérison qu'il met en oeuvre. Plusieurs tendances spécifient son activité et sa place au sein de la communauté.

1- Il se considère comme un intermédiaire entre l'homme et le sacré.

Il possède un don d'origine divine qui lui a été donné pour "faire le bien", "venir en aide à ses semblables" (12). Il a hérité des connaissances particulières qui ne sont pas opératoires si le sujet ne possède pas de prédisposition, de don. Il est, en effet, l'héritier spirituel de celui qui a su remarquer ses qualités de futur guérisseur, et qui lui a transmis "les secrets" avant de cesser lui-même d'exercer. La transmission implique, dans la majorité des cas, l'arrêt de l'activité du transmetteur.

2- Il partage avec ceux qu'il traite les croyances qui fondent son action. Il est convaincu de posséder un don d'origine divine et donc, de ne pas être en désaccord avec Dieu, quel que soit le discours de l'Eglise à son égard.

Il interprète souvent son action moins en termes de fluide, d'onde... que de force, de victoire sur le "mal". On dit que l'on est allé faire "lire le mal en bas".

Chaque intervention laisse le guérisseur épuisé, sans force. Une des qualités requises pour être reconnu par celui qui transmettra les secrets de guérison est justement la force physique. Il faut avoir "le sang fort". C'est souvent quand il s'estime devenu trop vieux ou trop faible pour exercer son don qu'il décide de transmettre son pouvoir à une personne suffisamment

forte pour continuer à exercer.
Quand il y a prescription de plantes sous diverses formes (tisanes, onguents...), celles-ci sont réputées agissantes moins en fonction de leurs propriétés chimiothérapiques que de l'esprit qu'elles véhiculent et des croyances liées à leurs formes, leurs couleurs, le lieu et le temps de leur cueillette...
On peut parler d'efficacité symbolique puisqu'elle s'appuie moins sur les propriétés des éléments que sur le rapport à la nature et le strict respect d'un rituel pour le lieu et le moment de la cueillette, pour le mode de préparation et pou l'utilisation : récitation de formules... Les thérapeutes traditionnels ont une conception particulière de l'homme en rapport avec la nature. Leur thérapie utilise les correspondances entre le corps et l'univers. La maladie est conçue comme une rupture de l'équilibre entre les diverses parties d'un tout. L'action du thérapeute traditionnel vise à rétablir cet équilibre.

3- Si le thérapeute reçoit de l'argent ou un don d'une autre nature de la part de celui qu'il traite, il ne demande rien. **Il "est au service d'autrui"**, c'est de son propre chef que le malade lui offre quelquechose en échange du rituel accompli : *"on donne ce qu'on veut. Il ne demande rien, il fait ça pour rendre service. C'est un brave, vous savez."*
Les guérisseurs traditionnels n'en font pas un métier. Leur activité n'est pas lucrative, ils exercent tous une activité professionnelle par ailleurs.

En dehors de l'aspect déontologique mis en avant par les intéressés, ils seraient de toute façon incapables de vivre de leur don tant la perte d'énergie causée par leur action est importante (13).

Consulter un guérisseur tel qu'il vient d'être défini reste aujourd'hui, en Flandre, un recours possible et plutôt occasionnel ; ils semblent rester relativement nombreux.
L'importance de ce recours est difficilement mesurable. Celui qui consulte un guérisseur n'en parle pas à n'importe qui, ne serait-ce que pour éviter que *"le curé ne soit au courant"*. Les prêtres désapprouvent en général cette pratique, et parlent souvent de charlatanisme. Celui qui est allé faire "lire le mal en bas" évite également de l'ébruiter pour ne pas porter préjudice au guérisseur. Pour avoir accès à ces réseaux clandestins, il faut être demandeur c'est à dire être soi-même atteint d'un "mal".
Celui qui a recours au thérapeute traditionnel ne se tourne pas obligatoirement vers ce dernier chaque fois qu'il est malade. Ce recours est d'autant moins systématique que le guérisseur, à l'instar du saint, est spécialisé. Il possède généralement le don de guérir un "mal" précis (ou plusieurs s'ils sont liés par exemple le zona et l'eczéma) : "lire les coliques en bas", "arrêter le zona", "soulager les maux de dents", "faire partir (ou cerner) les verrues", "réparer les entorses" (14), "oter le feu des brûlures"...
De même, les usagers ne considèrent pas que le recours

au médecin et le recours au guérisseur soient des recours incompatibles. On va plutôt aujourd'hui chez l'un en complémentarité de l'autre. On s'adresse au médecin lorsque la maladie est d'emblée jugée trop grave et, on se tourne plutôt vers le guérisseur en cas de maladie chronique ou de maux bénins mais douloureux risquant d'affecter l'activité du malade (maux de dents, entorses, brûlures...). La démarche est alors souvent analogue à celle qui conduit bon nombre des pèlerins vers un saint guérisseur. Il y a toujours quelqu'un dans l'entourage du malade pour lui dire ce qu'il doit faire. Car, soit cette personne a connu elle-même le même type d'affection, soit elle connait quelqu'un qui en a été affligé. Le souffrant connait ainsi la thérapie entreprise par un tiers et surtout ses résultats. Cette tierce personne joue un rôle important, car en dehors de la révélation d'une thérapie efficiente, elle permet au malade, du fait même d'appartenir à un *"réseau clandestin d'être réinséré dans un réseau social chaleureux"* (15). La maladie est ,en effet, toujours un temps de rupture sociale, d'isolement et dans le monde rural peut-être davantage encore qu'ailleurs puisque c'est la survie de la famille et le maintien du patrimoine qui sont en jeu.

LE RITUEL DE GUERISON

Nous ne désirons pas caractériser la thérapie du guérisseur dans ses moindres détails -ce qui aurait demandé de très longues investigations-, mais seulement

montrer qu'il existe une continuité entre le recours à un guérisseur et le recours à un saint guérisseur. Cette continuité peut d'ailleurs être effective puisque nous avons vu précédemment qu'il était fréquent que le guérisseur recommande d'effectuer une neuvaine à un saint guérisseur (par exemple à Saint-Laurent invoqué à Merris contre les brûlures).

Il existe certaines ressemblances entre le saint et le thérapeute traditionnel, elles permettent d'éclairer la juxtaposition des deux recours :

* Ils représentent tous deux des **intermédiaires entre l'homme et le ciel**, entre le sacré et le profane. Mais, ce rôle de médiateur est dans les deux cas souvent "oublié" par le malade qui reconnait en eux ceux qui ont le pouvoir de guérir. Si l'Eglise est là pour rappeler que le saint adresse les prières du pèlerin à Dieu, le guérisseur manque rarement de dire que son pouvoir de vaincre le mal lui a été donné par Dieu.

* **Le pouvoir de la parole** rapproche les deux formes de rituel. C'est le guérisseur qui détient le secret des paroles agissantes. Il récite -ou plutôt "marmonne"- des incantations secrètes, souvent inintelligibles pour les personnes présentes (16). Elles font plus qu'accompagner les gestes du guérisseur, elles font partie intégrante du rituel, lui confèrent son efficacité.
Dans la dévotion au saint guérisseur, c'est le malade -ou celui qui effectue la dévotion en son nom- qui

accomplit le rituel et qui récite les paroles appropriées : les litanies du saint, les oraisons ou encore toutes formules particulières qui se transmettent par le vecteur familial ou ont été révélées par la personne qui a conseillé "d'aller servir le saint". Ces paroles servent à optimiser l'efficacité de la dévotion (17).

Nous avons pu obtenir quelques "prières" utilisées par des guérisseurs lors de rituels de guérison (18). Nous employons délibérément le terme de prières car les paroles récitées par les thérapeutes traditionnels en sont souvent très proches et par leur contenu et par leur forme. Deux prêtres nous ont spontanément parlé des *"formules utilisées par les rebouteux"* ou les guérisseurs lorsqu'ils ont évoqué les pratiques entachées de superstition. Pour eux, il s'agit soit "*de formules récitées autrefois à l'église qui ont été déformées et auxquelles on ajoute quelques mots du cru* (en flamand)" soit "*de formules magiques qui proviennent de vieux livres qui circulaient autrefois et que l'on recopiait souvent sur des cahiers pour ne pas les oublier*".
Elles portent parfois la marque d'une région : le nom du saint invoqué diffère pour une même maladie, mais le reste de la prière est identique ou la formulation diffère dans sa forme ... Mais, la plupart du temps, elles présentent de troublantes analogies (19).

* **La gestuelle des rituels** est, dans les deux recours, très importante puisqu'elle **en conditionne l'efficacité**. Les gestes ne sont pas purement techniques, ils se réfèrent à la totalité du corps. C'est pourquoi on peut parler comme pour un métier de la nécessité d'un apprentissage. Ils nécessitent l'acquisition d'un savoir faire.

Les gestes à accomplir lors de la dévotion sont connus à force de les avoir vu faire dans l'enfance puis en imitant la personne que l'on accompagnait (le plus souvent une grand mère ou la mère).

Le guérisseur, lui, les a reçus en héritage de son "initiateur spirituel". La transmission du savoir-faire et du savoir peut être considérée, en effet, comme un rite d'initiation. Elle nécessite des conditions spécifiques : il faut que l'héritier ait atteint un certain âge et soit suffisamment fort pour pouvoir vaincre le mal. La révélation doit se dérouler dans le secret. Mais, à la différence de la plupart des rituels d'initiation qui concernent une classe d'âge, elle se déroule uniquement entre deux personnes, le transmetteur et l'héritier. L'initiation signe pour l'initié (et souvent pour l'initiateur) le début d'une vie nouvelle : un dévouement total aux souffrants (et pour le transmetteur la fin de l'exercice du don).

C- RECOURS AU SAINT GUERISSEUR ET AU THERAPEUTE TRADITIONNEL : UNE CONCEPTION IDENTIQUE DU MONDE ET DE LA MALADIE

Ce qui rapproche donc incontestablement le recours au thérapeute traditionnel et le recours au saint guérisseur, c'est la référence à un corps total faisant lui-même partie intégrante de l'univers.
L'éventail des maux que traitent saint et guérisseur et les représentations qui leur sont souvent associées (maux externes : peau, dent, yeux ... ou internes : fièvres, coliques, rhumatismes ...) nous livrent moins une catégorisation des maladies qu'un discours sur celles-ci (20). Ce dicours traduit plus qu'un simple rapport entre un symptôme et une partie du corps atteinte par la maladie, il exprime le lien entre le corps et le milieu environnant. Il signifie que le fonctionnement corporel n'a de sens que dans le rapport au quotidien : les notions de santé et de maladie sont définies en fonction de l'environnement dont le corps sain ou malade est tributaire.
Le corps est conçu comme un ensemble de deux parties "*formant une véritable géographie*" (21) : le corps extérieur auquel se rapportent des familles particulières de maux (dermatoses diverses : verrues, eczéma, zona... ou maux causés par des accidents domestiques : brûlures, blessures ... ou encore des maux centrés sur la tête : dents, yeux...) et le corps intérieur constitué d'os, de muscles, de nerfs et d'organes auquel font référence les seconds types de maux (coliques, maux

de gorge, fièvres ...).
Cette représentation qui effectue une véritable "cartographie" du corps permet au sujet de se penser dans son intégrité physique et surtout de penser celle-ci en fonction des rapports qu'il entretient avec son environnement, avec l'espace qui l'entoure : le proche, par définition plus accessible et connu -le corps extérieur, visible renvoie plutôt au naturel-, le lointain -le corps intérieur renvoie à ce que l'on ne connait pas et que l'on ne peut qu'imaginer, au surnaturel. Le surnaturel est conçu comme participant pleinement au naturel, n'en étant qu'*"un autre aspect, celui qui donne sens à nos actes et qui détermine la vision du monde et de la maladie*" (22).

Comme nous l'avons vu précédemment, le lien entre corps et terroir se manifeste de façon privilégiée dans le recours au saint guérisseur. La géographie du corps se déploie dans l'espace, les lieux de pèlerinage thérapeutique ayant chacun leur spécialité, soit un type d'affection, soit un organe.

Les affections qui impliquent le recours aux guérisseurs et aux saints guérisseurs ont principalement deux origines :
- elles peuvent résulter d'un "accident", d'un mauvais usage ou d'un mauvais entretien du corps. Ce sont les plaies, brûlures, entorses, maux de dents ...
Car, la médecine populaire n'est pas seulement curative, elle est aussi prophylactique. La sagesse populaire a

ses préceptes qui s'expriment au quotidien dans l'usage de proverbes où le corps a souvent une place centrale (23).

-elles peuvent résulter d'un contact prolongé ou répété avec des "forces mauvaises".

Si ces affections sont d'origine naturelle, le guérisseur peut en venir à bout. Si son action thérapeutique se solde par un échec, l'interprétation va dans le sens d'une origine surnaturelle du mal, et c'est vers un "leveur de sorts" que le sujet se tourne alors. C'est également vers un désorceleur que le sujet se tourne face à la répétition du malheur, car ce n'est pas tant le malheur qui pose question que la multiplication des évènements négatifs (accidents, maladies...).

Evans-Pritchard parlait du "*surgissement, à la faveur des événènements malencontreux, de la surnaturelle étrangeté*".

Se révèle, ici, une différence avec le recours au saint guérisseur. Si le rituel du guérisseur est inefficace quand l'origine de la maladie est attribuée à un sorcier, il arrive que celui qui se pense ensorcelé fasse appel au saint guérisseur. Plusieurs messages adressés par les pèlerins aux saints évoquent l'action d'un "sorcier" et demandent au thaumaturge d'aider le demandeur à le combattre -parfois même en lui renvoyant le mal comme lors d'un rituel de désorcellement-. Le sorcier est rarement nommé en tant que tel, mais l'origine du mal -ou de la répétition des malheurs- est explicitement attribuée à l'action d'une personne

"malfaisante", "qui fait le mal", "qui m'en veut", "qui cherche à nous nuire".

Dans la culture traditionnelle, il n'y a pas de séparation entre ciel et terre, entre le matérialisme quotidien (travail, entretien du corps...) et le symbolisme des rituels festifs, thérapeutiques ... "*Ces divers éléments sont reliés au corps par lequel et dans lequel tout se joue, tout se transforme, corps multiple et cependant unifié*" (24). Le corps est le creuset de la rencontre entre nature et culture, entre le concret et l'imaginaire, entre le matériel et le spirituel. La spécificité de la culture populaire est d'être dirigée vers la recherche de cette harmonie avec la nature avant de se soumettre à quelqu'autre principe (25). Le monde y est conçu comme une globalité ; pour que l'homme puisse survivre, il faut qu'il y ait harmonie entre le corps et l'univers. Cet équilibre n'est pas préétabli, non seulement il faut l'établir mais qui plus est, il faut savoir le conserver car il est sans cesse remis en cause. La maladie est la conséquence de ce déséquilibre. Elle est vécue soit comme le résultat d'une défaillance ou d'un manque, soit comme le résultat de la pénétration dans le corps d'un élément pathogène. Dans le premier cas, elle appelle un "*rituel additif*" (26) pour rétablir l'équilibre perdu. Ce peut être par exemple le fait de toucher la statue du saint. Dans le second, elle appelle un "*rituel soustractif*" (27) d'extraction puis d'expulsion. "Lier les fièvres" -c'est

à dire accrocher à la demeure du saint un morceau d'étoffe appartenant au malade- est un "rite soustractif" dans la mesure où il symbolise l'expulsion du mal et son transfert au saint.

Toute action thérapeutique s'efforce donc toujours d'établir un lien entre un complexe pathologique (le malade ou l'organe affecté par le mal) et un complexe thérapeutique (le traitement).

Ces correspondances peuvent être administrées sous la forme de "médicaments" ou sous la forme de rituel ou encore fonctionner en association. Elles peuvent être mises en oeuvre en agissant sur les affinités ou sur les oppositions et les contrariétés entre le complexe pathologique et le complexe thérapeutique. La médecine des signatures utilise le principe des affinités : les qualités sensibles du complexe thérapeutique (forme, couleur, goût quand il s'agit de plantes mais aussi, homophonie...) sont le signe extérieur -la signature- de leur parenté avec le complexe pathologique ou ses signes visibles (la partie affectée du corps, la maladie, le symptôme...). Par exemple : faire "suer" un malade atteint de fièvre (chaud contre chaud), soigner les morsures de serpent avec une plante qui en a la forme, administrer une plante rouge pour la circulation du sang, prier Sainte-Claire contre les affections oculaires, Sainte-Dorothée contre les rougeurs, Saint-Erkembode pour la guérison des pieds déformés, avant de réciter la formule adéquate, le guérisseur cerne la "roue de Sainte Catherine" (affection de la peau formant un cercle rouge) avec son sang... (voir rituel en annexe)

Ces exemples montrent à quel point l'homme et l'univers sont liés. Une illustration particulière de l'étroitesse des rapports entre l'homme et la nature nous a souvent été contée au cours de nos pérégrinations. Lors du décès de la fermière ou du fermier, il était de coutume en Flandre, encore dans les années cinquante, d'en prévenir les animaux de la ferme. Le chef de famille se rendait à l'étable, à l'écurie... pour leur annoncer "Ze Boeren is Tod" et il bénissait chaque animal en le nommant (28). Certains ajoutent que si on omettait de prévenir les chevaux, ils peinaient et amenaient le cercueil à l'église avec beaucoup de difficultés.

La conception particulière du monde et de la maladie qui caractérise la culture populaire est commune au sujet et au thérapeute traditionnel. Ce partage de croyances et de valeurs fonde l'efficacité des rituels de guérison. Il semble donc bien exister une continuité entre recours au guérisseur et recours au saint guérisseur. Les deux démarches participent d'une même conception du monde et de la maladie qui spécifie la culture populaire.
Peut-on pour autant en conclure que ceux qui se tournent vers ces types de thérapie compensent ainsi les manques de la médecine "officielle" ou "savante" ?
Médecine et religion populaires permettent-elles de répondre aux attentes auxquelles ni l'Eglise ni la Médecine ne sont plus toujours, aujourd'hui, en mesure de le faire ?
Les généralistes renvoient leurs patients aux

spécialistes, faisant ainsi du corps malade un corps morcelé tandis que les ecclésiastiques -cherchant à limiter le plus possible la référence au surnaturel- renvoient, dans la majorité des cas, malades, "miraculés" et ensorcelés aux médecins.
Le succès grandissant des "médecines parallèles" (29) illustre le besoin d'une médecine alternative plus "humaine", prenant en compte le sujet souffrant et son histoire, s'appuyant sur des principes différents -essentiellement moins "agressifs" pour l'organisme- de ceux de la biomédecine.

Le guérisseur traditionnel insiste, lui, sur l'unité de l'être. Il prend en charge un "corps total", non un corps réduit à l'organe malade. Il prend en compte la souffrance comme langage même du corps mais aussi de l'être social et fournit au souffrant une interprétation différente.
Le saint guérisseur, nous l'avons vu, réconcilie médecine et religion, recours thérapeutique et spirituel.

(1)- Propos d'un pèlerin.

(2)- M.C. Pouchelle (1978, p.116)

(3)- F. Loux (1979, p.175)

(4)- J. Cuisenier préface au livre de F. Loux (1979) p.7

(5)- Idem p.35

(6)- En utilisant le qualificatif "officiel", nous désirons essentiellement distinguer ce que certains nomment la médecine savante de la médecine populaire. Autrement dit, il s'agit de désigner la médecine en tant que corps institutionnel et science reconnue officiellement.

(7)- Les cas les plus fréquents qui nous ont été rapportés concernent les maladies affectant les enfants (fièvres, coliques...) ou les douleurs osseuses comme les rhumatismes.

(8)- Il est à noter que l'acte de dévotion est rarement nommé en tant que tel, quand un épisode vécu est rapporté : "il fallait le faire", "y'avait plus qu'ça à faire", "on devait y aller". Il faut également noter que l'expression traduit souvent une obligation, la seule issue.

(9)- B. Degunst (sous la direction de) : Guérir en Flandre (1990).

(10)- Le rôle du "roman familial" dans la démarche thérapeutique a été mis en évidence par R. Dericquebourg (livre à paraître) à propos notamment de l'Antoinisme. Nous reviendrons sur ce point lors de la comparaison de la démarche du pèlerin avec celle du fidèle d'une "religion de guérison".

(11)- Dans le Berry, En Normandie, en Bretagne. D. Camus (1990) parle de "leveurs de maux".

(12)- D'après des propos de guérisseurs exerçant leur don en Flandre.

(13)- Nous retrouvons ici certaines ressemblances avec la sorcellerie. Comme le désorcelleur ou "leveur de sorts", le guérisseur semble "prendre le mal sur lui" : l'accomplissement du rituel de guérison le laisse épuisé, il présente parfois des signes de malaise physique (vomissements, maux de tête...) après de difficiles interventions.

On retrouve chez certains thérapeutes traditionnels la nécessité d'une ascèse avant toute intervention : abstinence sexuelle, jeûne ... comme étapes de préparation à la rencontre du mal pour laquelle il faut être pur.

(14)- L'expression "réparer les entorses" nous a été données plusieurs fois. Elle fait vraisemblablement référence à la confusion fréquente entre " se déplacer ou se casser quelquechose" et " se faire une entorse". On dit alors que le "rebouteux a remis les choses en place","il a réparé ma cheville"...

(15)- Si les démarches ne s'excluent pas, le sujet ne dira cependant jamais au médecin qu'il consulte un guérisseur.

De même, "on n'en parle pas à tout le monde". Comme dans la sorcellerie, il faut être soi-même atteint pour que les langues se délient. C'est en ce sens que l'on parle de "réseaux clandestins" à l'instar de D. Camus (1990, p.15).

(16)- Certains pensent que c'est l'explication de la formulation "faire lire le mal en bas" : le guérisseur

récite à voix basses les formules secrètes permettant de vaincre le "mal". Car, une formulation similaire est utilisée pour qualifier une neuvaine récitée à voix basse c'est à dire souvent pour parler de pèlerinage individuel effectué en dehors des célébrations officielles lors desquelles les prières au saint sont récitées collectivement et à voix haute (les litanies étaient également récitées collectivement et à voix haute, autrefois). On dit aujourd'hui encore "servir bas".

Nous pensons plutôt que la formulation veut signifier faire "tomber le mal", le faire descendre en bas du corps pour qu'il le quitte. Une personne nous a d'ailleurs parlé d'un guérisseur "qui faisait descendre les coliques".

(17)- Par exemple pour le culte de Saint-Gangoen à Outtersteene dont il a déjà été question dans le chapitre sur les dévotions.

(18)- Voir annexes.

Il est difficile de connaître les prières récitées par les guérisseurs parce qu'elles doivent généralement rester secrètes pour conserver leur pouvoir. Nous avons pu, cependant, obtenir quelques prières qui nous ont été confiées sans que le rituel ne nous soit révélé, ainsi l'efficacité du "secret" ne pouvait être compromise. Le secret se compose, en effet, de plusieurs éléments : "la formule et son rituel, et les prérogatives pour les transmettre et les exercer. Seule leur conjonction permet qu'il soit actif pour peu qu'on possède également des prédispositions

particulières (le don) auxquelles le relier."
D. Camus (1990, p.23) a ainsi pu publier certaines formules de guérison qui lui avaient été révélées en respectant la déontologie.

(19)- De nombreuses formules recueillies par D. Camus (1990) se retrouvent en Flandre (CF B. Degunst : Genezen en Aflezen (1990)). Il serait intéressant de pousser plus avant les comparaisons interrégionales.

(20)- D. Camus (1990, p.133)

(21)- Idem p.135

(22)- Idem. Cette conception du monde et de la maladie n'est pas obligatoirement partagée par tous les pèlerins, c'est ce que nous tenterons de découvrir en étudiant les cahiers d'intention de plusieurs lieux de culte.

(23)- F. Loux en collaboration avec Ph. Richard (1978) : sagesses du corps, la santé et la maladie dans les proverbes français.

(24)- F. loux (1979, p.47)
L. Trenard (1985, P.102/103) décrit le rôle des almanachs dans la diffusion des connaissances sur le corps. "Destinés à un large public, ils livrent des considérations plus proches des croyances populaires. Dès la fin du règne de Louis XIV, l'almanach appelé Loi de Lille indique les correspondances entre le microcosme du corps humain et le macrocosme de l'univers, mêlant astrologie et physiologie ; les phases de la lune doivent être respectées si l'on veut opérer une saignée, couper les ongles ou les cheveux... Tout être vit dans une harmonie universelle. Il faut en tenir compte pour soigner les

malades." Il cite également les Feuilles de Flandre.

(25)- F. Loux (1979, p.33)

(26)- et (27)- F. Laplantine (1978).

(28)- Cette tradition est également attestée en Lorraine.
F. Loux (1979, p.44)

(29)- La publication d'un sondage d'opinion réalisé au mois d'octobre 1978 pour la SOFRES nous apprenait que 34% des Français avaient au moins eu recours une fois dans leur vie aux médecines parallèles.
Au mois d'octobre 1985, le même institut de sondage effectuant la même enquête, révèle que 49% des Français utilisent ces thérapies.
Cité par F. Laplantine (1987, p. 27).

CHAPITRE VI

LES DEVOTIONS POPULAIRES

A- LE PELERINAGE

Parler de pèlerinage n'est pas un artefact de la pensée scientifique, mais veut exprimer le désir de caractériser l'essence du phénomène, ce qui n'implique en aucune façon la négation de l'immense diversité ni de l'hétérogénéité des multiples pèlerinages.

Jusqu'au milieu du XIème siècle, le terme pèlerin -dérivé du latin peregrinus, celui qui est parti au loin- désigne l'étranger qui n'a pas droit de cité. A partir de cette époque, le pèlerinage désigne un voyage individuel ou collectif vers un lieu saint effectué principalement pour des motifs religieux.

1- CARACTERISTIQUES DU PELERINAGE

Les divers essais de définition du pèlerinage mettent en évidence trois caractéristiques principales:
-l'existence d'un lieu consacré où l'on décide de se rendre ;

-le déplacement individuel ou collectif vers ce lieu particulier ;
-et, le but de ce déplacement qui est l'obtention d'une chose spécifique matérielle ou spirituelle.

Le voyage que représente le pèlerinage, n'est donc pas une errance, mais un cheminement vers un but : un lieu déterminé qu'il faut atteindre et privilégié comme tel. Ceci apparaît dans la formulation des pèlerins, ils parlent toujours d'"aller servir à" et nous avons vu précédemment que l'identification du pèlerinage se fait davantage par le lieu que par le saint.
Ce qui anime la quête des fidèles et lui donne un sens, c'est que l'effort sera consacré par l'atteinte du but. Le départ signe la rupture avec un espace connu et ordinaire que certains qualifieraient de profane. Car, le pèlerinage est découverte d'un espace inconnu, recherche d'un lieu extra-ordinaire car sacré. Il est même maîtrise de cet inconnu. *"Dans la marche pèlerine, il y a une énergétique de l'espace vaincu...Marcher dans l'engagement du corps entier n'est-il pas toujours élévation et sublimation ? En définitive, la maîtrise de l'espace est aussi "triomphe de soi"* (1).
Pour "gagner" l'ailleurs, le pèlerin doit vaincre les difficultés cosmiques mais aussi mener un combat contre soi-même : aller à la rencontre de l'altérité implique de se faire "autre" ou "neuf" (2). Autrefois, le pèlerin abandonnait tout ce qui le reliait à la vie matérielle pour prendre le bâton. Aujourd'hui encore, il y a dans tout *"pèlerinage, une volonté spirituelle et corporelle*

d'atteindre l'autre, la mutation de soi qu'elle soit guérison, conversion, régénération ou délivrance par la prière" (3). Ce changement d'état ne se fait pas sans effort, la notion de peine physique -même lorsqu'il ne s'agissait pas de pèlerinage lointain- était souvent et est encore parfois inséparable du pèlerinage. Le fidèle effectuait le trajet jusqu'au lieu de culte à pied (il couvrait parfois de très longues distances), en s'astreignant au jeûne et au silence. Le sacrifice personnel était censé augmenter l'efficacité de la dévotion. Ces gestes particuliers peuvent également être interprétés comme des rites préparant à la rencontre du sacré. En effet, le contact avec le sacré peut être dangereux pour celui qui n'y est pas préparé.

L'étude des traditions africaines regorgent d'exemples illustrant les précautions à prendre pour éviter les risques de la rencontre du sacré et du profane. Le roi d'Allada, désigné par l'oracle et donc d'origine divine vit la plupart du temps dans l'enceinte sacrée du palais. Ses sujets ne peuvent le regarder ni manger ni dormir, les soins multiples que lui prodiguent ses épouses obéissent à des rites très précis. Quand le souverain doit se rendre sur la tombe des ancêtres, il est transporté en palanquin car ses pieds -investis de la sacralité du personnage- ne doivent pas fouler le sol profane qu'ils brûleraient et rendraient stérile (4).

A. Van Gennep, étudiant les rites de passage (5), a montré l'importance de la conviction que le passage d'un état à un autre était un acte grave qui ne saurait être accompli sans précautions particulières. Il existait autrefois des

rites de séparation effectués avant le départ, l'arrivée au sanctuaire était précédée de rites de purification (6) et le retour de rites de rentrée dans la vie ordinaire.
Par delà les motifs évoqués ou présumés, ces circonstances contribuaient à faire du cheminement un moment particulier, hors du quotidien. Car, si le départ vers le lieu saint consacre la rupture avec l'espace familier, il consacre également la rupture avec le temps ordinaire, la banalité et la monotonie du quotidien. Cet état de fait semble évident ou davantage repérable pour le pèlerinage effectué le jour de la fête du saint. Son cortège de manifestations sacrées et profanes ou plutôt religieuses et laïques a longtemps marqué la rupture avec le temps ordinaire -la fête du saint est jour chômé- instaurant le temps du relâchement donc et des excès. Ce ne l'est pas moins pour un pèlerinage effectué en un temps qui reste ordinaire pour celui qui n'y est pas engagé.
Le pèlerinage est donc un moment particulier de **rupture avec le temps et l'espace ordinaires**, temps et espace du pèlerinage se conjuguant au sacré.

2- PUISSANCE SACRALE DU LIEU

Plusieurs éléments confèrent sa puissance sacrale au lieu (locus (7)).
Il peut avoir été le lieu d'une manifestation surnaturelle historique ou légendaire : épisode particulier de la vie d'un saint, lieu de miracles, sacralisation d'un accident physique de la nature (montagnes, monts...), lieu de sépulture d'un martyr, lieu de découverte d'une

représentation sacrée, et depuis un siècle surtout, lieu d'apparition mariale... ou plus simplement lieu contenant une parcelle de sacré matérialisée par la possession d'un fragment du corps d'un saint.

Quel qu'il soit, c'est vers ce point spatial précis -qui n'est pas nécessairement au coeur de l'espace sacré- que se dirige le fidèle, il est le centre du culte.
Ceci est flagrant quand le reliquaire ou encore la statue du saint est situé sur la latérale de l'église paroissiale, le fidèle s'y dirige directement, souvent sans même avoir témoigné la moindre déférence au Christ. L'ensemble du lieu ne l'intéresse guère, ce n'est pas pour cela qu'il est venu. L'élan le conduit à la représentation matérielle du sacré (l'imago). Statue ou icône constitue le support incontournable du pèlerinage, la matérialisation de la présence sacrée en ces lieux. Ils permettent -nous l'avons déjà évoqué- aux "pulsions anthropomorphes" de l'homo religiosus de s'assouvir.

Troisième et dernier élément de la puissance d'imprégnation sacrale du locus, "*la constitution et la composition historico-scénographique*" d'un espace sacral alentour (8). Il s'agit tout à la fois du bâti environnant une source ou une fontaine, de la niche qui contient la statue du saint, mais aussi des chemins pour y accéder, tout ce qui confère à donner au locus son caractère de lieu particulier : la difficulté d'accès ou la longueur du parcours, le côté caché qui signe l'harmonie totale avec la nature environnante ou l'impression de dominer qui

caractérise les locus situés sur des hauteurs ...
Quelle que soit son origine, quel que soit le rayon d'attirance des pèlerins, qu'il soit fontaine, grotte chapelle ou cathédrale, l'espace sacré où l'on se rend en pèlerinage est le lieu de la rencontre de la nature et de la surnature, du commun des mortels et du divin.

Le pèlerinage revêt parfois des dénominations qui particularisent les espaces considérés et les pratiques qui y sont liées.
En Flandre, nous avons déjà eu l'occasion de l'évoquer, les fidèles disent "aller servir" ; dans le Berry, le Perche... ils parlent de "faire un voyage". Dans le Périgord, certaines dévotions portaient le nom de "roumivages" en référence aux femmes "roumigues" qui avaient fait le voeu de se rendre sur les lieux jusqu'à épuisement de leurs forces aux heures convenues entre elles et le saint (9).
En dehors de ces appellations originales, les dévotions se spécifient selon les régions en fonction de la prégnance de certains rites.

B- LES RITES

Ils font partie intégrante du pèlerinage. Il en existe -nous l'avons vu précédemment- qui concernent le départ vers le locus sacré et le retour à la vie ordinaire. Ceux que nous étudions ici, sont essentiellement des rites accomplis au coeur du lieu sacré. S'ils sont de nature

très diverse, ils ont souvent pour objectif d'augmenter l'efficacité du pèlerinage.
Ils peuvent être classés en cinq catégories :
- les rites de contact ;
- les rites d'incorporation ;
- les rites d'alliance ;
- les rites d'immersion et de libation ;
- les rites de circumduction ou circumambulation ;

Le malade peut ne pas effectuer lui-même la dévotion, soit parce qu'il n'en est pas capable (s'il est trop malade pour y participer ou si c'est un jeune enfant...), soit "parce qu'il n'y croit pas" et dans ce cas, ses proches sont convaincus que sa dévotion restera sans effet.
Un proche, le plus souvent une femme de la famille (grand-mère, mère, ou tante...) effectue un pèlerinage par procuration, c'est à dire en son nom et en emportant avec elle quelque chose appartenant au malade pour symboliser sa présence sur les lieux du culte. Il était également fréquent autrefois -mais beaucoup moins aujourd'hui- de faire appel à une "personne confirmée" pour effectuer la dévotion. Cette personne -généralement une femme- a la réputation d'effectuer les pèlerinages au nom d'autres personnes. Elle connaît les rites à accomplir et les lieux où aller "servir". Elle reçoit en échange de sa prestation des dons en argent ou en nature.
Nous avons pu rencontrer deux personnes qui avaient fait appel à ces "voyageuses patentées", elles avaient une totale confiance en elles et les présentaient comme des femmes dévouées envers leur prochain : "***On lui donnait un***

très diverse, ils ont souvent pour objectif d'augmenter l'efficacité du pèlerinage.
Ils peuvent être classés en cinq catégories :

- les rites de contact ;
- les rites d'incorporation ;
- les rites d'alliance ;
- les rites d'immersion et de libation ;
- les rites de circumduction ou circumambulation ;

Le malade peut ne pas effectuer lui-même la dévotion, soit parce qu'il n'en est pas capable (s'il est trop malade pour y participer ou si c'est un jeune enfant...), soit "parce qu'il n'y croit pas" et dans ce cas, ses proches sont convaincus que sa dévotion restera sans effet.
Un proche, le plus souvent une femme de la famille (grand-mère, mère, ou tante...) effectue un pèlerinage par procuration, c'est à dire en son nom et en emportant avec elle quelque chose appartenant au malade pour symboliser sa présence sur les lieux du culte. Il était également fréquent autrefois -mais beaucoup moins aujourd'hui- de faire appel à une "personne confirmée" pour effectuer la dévotion. Cette personne -généralement une femme- a la réputation d'effectuer les pèlerinages au nom d'autres personnes. Elle connaît les rites à accomplir et les lieux où aller "servir". Elle reçoit en échange de sa prestation des dons en argent ou en nature.
Nous avons pu rencontrer deux personnes qui avaient fait appel à ces "voyageuses patentées", elles avaient une totale confiance en elles et les présentaient comme des femmes dévouées envers leur prochain : "***On lui donnait un***

petit quelquechose. On n'y était pas obligé, elle ne demandait rien ; mais tout ça lui prenait beaucoup de temps et puis, c'était quasiment sa seule ressource, elle était veuve depuis la guerre... On la remerciait comme on voulait. Elle nous rendait service, il était normal de faire un petit geste..."

En approfondissant les propos des personnes qui ont fait appel à une voyageuse reconnue comme telle par la communauté (en général, ceux qui résident dans le même village ou dans les villages immédiatement voisins), on s'aperçoit qu'il y a parfois un autre motif que celui de ne pouvoir se rendre soi-même au sanctuaire :

"En faisant appel à elle, on savait que ce serait fait comme si c'était nous, même mieux car elle avait l'habitude depuis le temps qu'elle allait servir à Saint-X. Elle connaissait les litanies et combien de fois il faut les dire et quand ... "

Second témoignage concernant une autre "voyageuse" : *"elle le connaissait bien son saint, elle lui parlait tous les jours depuis tant d'années. Elle, elle disait qu'ils se parlaient tous les deux, que Saint-Y lui répondait, à sa manière bien sûr. Je sais que pour moi, elle avait dit, vous verrez, ça marchera. Elle l'avait senti comme on dit. Elle sentait ces choses-là à force. Et, elle avait raison, au bout de deux jours après que ça avait empiré, j'ai plus rien eu... Ah, elle était bien, pour ça on pouvait avoir confiance."* (10)

La "voyageuse" ayant accompli maintes et maintes fois les mêmes gestes et son efficacité ayant été mise à l'épreuve des faits (les témoignages de grâces obtenues circulent

entre les pèlerins : untel a eu recours à elle, et sa requête a été entendue...), son savoir-faire est reconnu : "elle sait parler au saint". Le malade ou celui qui le représente a la conviction que par son intermédiaire la dévotion sera plus efficace, comme si elle possédait des pouvoirs particuliers qui optimisaient les chances d'être entendu ; elle maîtrise les rites de contact avec le sacré et tout semble se passer comme si ses nombreuses relations avec le thaumaturge avaient fini par la faire bénéficier d'une certaine intimité avec lui. Celle-ci est d'autant plus étroite qu'elle n'effectue pas n'importe quelle dévotion, mais seulement celles qui sont dédiées à un saint guérisseur particulier dans un lieu de culte unique. En définitive, on peut se demander si cette familiarité et cette intimité n'ont pas contribué à lui confèrer, au moins dans l'esprit de ceux qui ont recours à ses services, une partie des pouvoirs du saint ; tout semble se passer comme s'ils étaient "contagieux" (11).

1- LES RITES DE CONTACT

Ils recouvrent tous les gestes rituels visant à établir un contact physique avec l'imago. Que le contact soit furtif ou appuyé, qu'il consiste à baiser l'imago, à la toucher du bout des doigts ou à y frotter la partie du corps atteinte par le mal, le but est le même, subtiliser à la présence sacrale un peu de sa puissance pour obtenir une protection ou la guérison. Ces rites peuvent être comparés à des rites magiques -magie instrumentale- puisqu'ils

induisent l'utilisation d'un objet particulier, un reliquaire, une étole, une statue... symbolisant le thaumaturge. Le principe de contiguïté (12) -qui stipule que les choses qui ont été en contact une fois continuent d'agir l'une sur l'autre alors même que le contact a cessé- y est à l'oeuvre : le contact avec la représentation du saint peut se faire directement ou par l'intermédiaire d'un objet appartenant au malade : un vêtement déjà porté qui recouvrait ou non la partie du corps atteinte par le mal, ou tout autre objet personnel (par exemples un stylo pour la réussite à un examen, un foulard pour une invocation contre des maux de gorge, ou encore les langes d'un enfant contre les convulsions...). Non seulement cet objet symbolise le malade, mais qui plus est, il est investi des pouvoirs thérapeutiques du saint par contagion parce qu'il a été en contact avec la puissance sacrale du saint. C'est pourquoi il sera porté et utilisé par la personne à guérir ou à protéger.

Dans le même ordre d'idées, nous avons rencontré deux personnes qui portaient constamment sur elles, des prières de saint de façon préventive. Pour l'une, il s'agissait de la prière à Saint-Albert (culte à Ypres) pour "éviter les sorts" (13). Pour l'autre (il s'agissait là d'un homme), c'est une prière à Saint-Corneille, très prié en Flandre contre les convulsions. Tous deux ont dit porter ces prières près du corps (accrochés à leurs sous-vêtements) "depuis toujours". La dame nous a même précisé que lorsqu'elle faisait sa toilette ou la lessive, elle n'était "pas tranquille" et se dépêchait de remettre la

prière sur elle. En la questionnant davantage, nous sommes parvenue à cerner le type de protection qu'elle attribuait à son "amulette", elle s'apparente à ce que B. Malinowski caractérise comme "la magie protectrice" qui ferme le corps afin d'empêcher toute substance ou entité néfaste d'y pénétrer. En effet, cette personne nous a décrit la protection non pas comme quelquechose créant un bouclier entre elle et ses éventuels agresseurs, mais comme quelquechose qui renforce ses propres défenses ("ça me rend plus forte").
Pour d'autres, c'est la médaille du saint qu'il ne faut jamais quitter. Il s'agit toujours d'objets représentant la présence du saint et qui doivent être en contact constant avec la personne à protéger. De nombreuses similitudes semblent les rapprocher du talisman ou du gri-gri africain.

Pour la protection des enfants, il était autrefois coutumier de rouler le nouveau-né sur l'autel du saint. Aujourd'hui, il est plus fréquent de le lui présenter .

Des rites de contact particularisent certains cultes : à Esquelbecq où l'on invoque Saint-Folquin principalement pour les parturientes, il était d'usage qu'un des membres de la famille de la femme en mal d'enfantement aille chercher le prêtre de la paroisse pour qu'il dépose sur les épaules de la future maman l'étole du saint. Cet usage -qui eut cours jusqu'à la perte de la dite étole- avait pour but de rendre l'accouchement plus facile et par l'intervention du saint de soulager les futures mères et

d'éviter que leur vie ne soit en danger (14).
Le culte de Notre-Dame-de-la-Visitation (Bollezeele) est auréolé de récits historiques et légendaires (15).
L'Infante d'Espagne Isabelle qui ne parvenait pas à donner un héritier au Royaume s'est rendue à Bollezeele pour y prier Notre-Dame. Elle aurait également porté une ceinture contenant des cheveux de la Vierge. Elle a offert à la paroisse un reliquaire contenant les cheveux de la Vierge en remerciement de la grâce obtenue.
Ces rites illustrent l'importance de la "magie corporelle", il faut que l'organe atteint ou à protéger ait été en contact avec la représentation matérielle du saint. Autrefois, il était fréquent que le malade frotte la relique sur la partie du corps à protéger ou guérir. De même, ce n'est pas par hasard que les reliquaires de saints invoqués en faveur des femmes enceintes soient souvent des ceintures ou encore que l'on fasse bénir des fils de soie que les futures mamans doivent porter autour de la taille comme à Notre-Dame de Dadizeele en Belgique.

Plusieurs rites de contact interdits par l'Eglise ont aujourd'hui officiellement disparus. En réalité, certains d'entre eux sont encore effectués en secret et à l'insu du prêtre (par exemple rouler le nouveau-né sur le locus du saint). Pour des raisons évidentes, il est impossible de mesurer ces manquements à la règle. De même, certains contacts particuliers avec les reliques du saint - qui étaient autrefois mis en oeuvre avec le concours du prêtre- (poser l'étole du saint sur les épaules du malade...) ne sont plus accomplis de nos jours. Le contact

physique le plus répandu est le baiser ou "l'attouchement digital" du reliquaire lors des célébrations officielles ou si le reliquaire reste dans l'église lors de dévotions privées. Quand l'aménagement des lieux le permet, le pèlerin touche la statue du saint, matérialisant ainsi sa rencontre avec lui. Ces gestes maintes et maintes fois répétés sont repérables à "l'usure" de certaines statues. Le tombeau "suintant" de Saint-Erkembode (Saint-Omer) est littéralement poli par les frottements des pèlerins. Quand la dévotion est effectuée à la chapelle portant le vocable du saint, comme elle n'en renferme jamais les reliques, c'est vers la statue qu"il se tournera. Pour le pèlerin, les murs ou les grilles de l'enceinte sacrée sont également investis des pouvoirs du saint, c'est pourquoi il recherche leur contact.

Quels qu'ils soient, les rites de contact sont quasiment systématiques ; ils traduisent le besoin d'un rapport direct et concrêtisé avec le ciel.

2- LES RITES D'INCORPORATION OU D'ABSORPTION

Ils consistent à faire absorber au malade une substance à laquelle ont été transférés les pouvoirs du saint.
Celle-ci peut avoir des origines diverses : elle peut provenir directement de la représentation matérielle du saint (poussières de la statue ou des murs de la chapelle qui ont été "grattés") ou détenir ses vertus du contact avec les reliques du saint ou d'une bénédiction au nom du

thérapeute.
Un prêtre a évoqué la pratique de "râcler" la statue du saint pour obtenir une substance que l'on fait absorber au malade. Il s'agit "d'une pratique très païenne, inspirée par des croyances magiques et non religieuses, elle est interdite par l'Eglise et ne se fait plus aujourd'hui".
Nous avions pour notre part rencontré, lors de notre première enquête de terrain, une femme âgée qui nous a raconté avoir eu droit à ce traitement, lorsqu'elle n'était encore qu'une enfant. Elle souffrait de fortes fièvres accompagnées de coliques, sa grand-mère qui la soignait alors avait incorporé à sa bouillie "un peu de poussière provenant de la statue d'une Vierge des environs" (16).

Des "produits comestibles" peuvent être utilisés pour augmenter les chances de guérison. Il s'agit de denrées alimentaires de consommation courante qui acquièrent par le biais d'un rite religieux un statut extra-ordinaire : leur bénédiction au nom du saint leur confère des propriétés thérapeutiques. Ici, c'est autant la "magie verbale" -les paroles de bénédiction- que celle des gestes -le rituel- qui transmettent les pouvoirs du saint aux substances. Les pèlerins les emportent avec eux pour les utiliser à titre préventif -être protégés de la maladie- ou en cas de besoin.
Nous savons avec certitude qu'à la fin du siècle dernier, du pain, des gâteaux, du sucre, du sel ou diverses produits alimentaires étaient bénis sous des formules et avec des rites consacrés par l'Eglise. L'enquête

diocésaine de 1942 révèle la continuité de ces bénédictions par le prêtre dans certaines paroisses (17). Nous avons eu des témoignages mentionnant des bénédictions de pain et de sucre, dans notre zone d'enquête, il y a encore une vingtaine d'années. La datation précise de leur disparition n'a pu être faite, les témoignages restant toujours très flous quand il s'agit de situer des pratiques dans le temps. Une recherche approfondie dans les archives paroissiales devrait être fructueuse.

Ces substances pouvaient être administrées aux hommes, mais aussi aux animaux pour les préserver de la maladie. Nous avons eu l'occasion de constater, dans le chapitre précédent, l'importance des saints vétérinaires dans le "panthéon flamand". Or, il était fréquent que du sel, qui était destiné au bétail, soit béni au nom de ces saints. Aujourd'hui, seule l'eau bénite est encore distribuée aux pèlerins, sur quelques lieux de culte, lors des neuvaines. Dans certaines paroisses, des petites bouteilles sont laissées constamment à la disposition des pèlerins de passage (18).
Si aucun texte officiel ne stipule l'interdiction d'absorber l'eau bénite, certains prêtres y sont opposés car pour eux, boire l'eau bénite est trop souvent un geste superstitieux. "C'est accorder à l'eau bénite selon les rites de l'Eglise des vertus magiques. C'est la considérer comme une potion magique. C'est pour ça, à mon avis que les prêtres ne laissent plus de bouteilles dans les églises" (19). Pour ces prêtres - qui ne représentent pas la majorité et qui pour certains d'entre eux ne sont pas

défavorables aux dévotions "populaires-, si l'Eglise a supprimé les bénédictions de substances, c'est parce que le sens de ces bénédictions n'était pas toujours très clair dans l'esprit des gens qui leur attribuaient "un pouvoir magique". Or, certains pèlerins ont trouvé dans l'eau bénite un substitut.

Il est des "recettes" de pharmacopée populaire qui sont liées aux saints guérisseurs. Certaines prescriptions impliquent que les plantes servant à la préparation de sirops, tisanes... soient cueillies près d'une chapelle dédiée à un saint pour en augmenter l'efficacité. Ces plantes présentent parfois une homonymie ou une homophonie avec le nom du saint ou celui du mal à guérir (par exemple les coquelicots contre la coqueluche) mais elles peuvent également n'avoir aucun lien apparent avec le saint hormis leur provenance qui leur confère un surcroît d'efficacité. Cet exemple montre qu'il convient de distinguer deux types de pharmacopée populaire, une partie s'inscrit dans l'empirisme médical -ce sont les techniques qui relèvent d'une connaissance plus ou moins éprouvée-, l'autre relève de procédés médico-magiques et donc d'une connaissance a priori. Il ne s'agit pas de nier les connotations symboliques de la prescription de plantes médicinales, mais de mettre l'accent sur la différence entre, par exemple, recommander de consommer de l'ail en raison de ses vertus antiseptiques (vermifuge fréquemment donné aux enfants) et porter de l'ail sur soi ou en suspendre dans la maison pour lutter contre les influences maléfiques.

Plusieurs témoins ont évoqué ces pratiques, mais toujours de façon impersonnelle ou en faisant référence à un passé plus ou moins proche : "c'étaient des choses qui se faisaient dans l'temps" et dont ils ont entendu parler ; elles sont présentées comme d'anciens usages de médication familiale (concernant um membre de la famille aujourd'hui décédé ou ayant des liens de parenté éloignés avec le sujet) ou comme des pratiques concernant un guérisseur. Nous retrouvons ici une des caractéristiques des croyances considérées comme "marginales" comme les croyances aux sorts, la personne intéressée les rejette sur un autre distant géographiquement, socialement (le guérisseur, le "paysan") ou historiquement (autrefois ...). Le discours "savant" -celui des scientifiques, des prêtres, des "gens de la ville"...- fonctionne à bien des égards de manière "terroriste" ; en dévalorisant certaines pratiques et croyances, il les cantonne dans la clandestinité et le refus de s'avouer.

3- LES RITES D'IMMERSION ET DE LIBATION

Ils consistent à utiliser l'eau de la fontaine ou de la source qui porte le vocable du saint et qui ainsi hérite de ses propriétés thérapeutiques. Les pèlerins s'immergent complètement comme à la piscine aux malades de Lourdes ou baignent seulement les parties du corps atteintes par le mal.

Dans notre zone d'enquête, la disparition (naturelle ou artificielle) de nombreuses sources signe la fin de

pratiques anciennes jadis très répandues. L'histoire de ces eaux vives donne à l'histoire locale la saveur des légendes. Les récits légendaires concernant les saints ou leur représentation sont souvent beaucoup plus connus de la population villageoise que la vie des saints elle-même. La légende de "l'écuelle de Saint Firmin", par exemple, fait complètement partie de l'histoire de Morbecque. Firmin, alors évêque d'Amiens, serait venu prêcher dans la région. Il aurait fait jaillir une source sous les sabots de son cheval, c'est à cette même source que les fidèles viennent encore aujourd'hui recueillir l'eau aux vertus miraculeuses.
Ces rites , où l'eau est centrale, mettent en évidence le caractère purificateur du pèlerinage. A l'instar de A. Dupront, nous pensons que le pèlerinage est régénération, nouvelle naissance de par la recharge sacrale qu'il induit. L'immersion totale du malade n'est pas sans rappeler les premiers rites de baptême effectués par Jean-le-Précurseur, l'annonciateur du messie nommé par la suite Saint-Jean-Baptiste. En l'occurence, pour certains prêtres, les rites de bénédiction des enfants (avec aspersion d'eau bénite au nom du saint), lors de la neuvaine dédiée au saint guérisseur, sont officiellement présentés comme un nouveau baptême.

Le principe de similitude (20) qui spécifie la magie imitative ou homéopathique pourrait expliquer les rites liés à l'eau. La maladie à l'instar de la naissance est une souillure, le corps doit donc être purifié, c'est ce que pourraient symboliser les rites d'immersion totale des

malades.
Enfin, bon nombre de lieux sacrés auxquels est attachée une source concernent des dévotions contre les fièvres (Morbecque, Millam...). L'eau permet d'éteindre le feu caractéristique des états fébriles. D'autres lieux traitent des affections cutanées notamment les brûlures comme à Angstain (près de Villeneuve d'Ascq) où est invoqué Saint-Laurent. On retrouve ici un des principes de la médecine "populaire", celui des contraires.

Il faut noter que ces lieux auxquels est associée l'eau conservent plus souvent que les autres une affluence importante de fidèles, même si la fontaine ou la source a disparu. Ce qui tendrait à montrer que le surcroît de "force" engendré par la présence de l'eau lui survit.

Enfin, ces rites ne sont pas sans rapport avec les cultes païens aux sources sacrées. Il est plausible que certaines fontaines ou sources aient été consacrées à des idôles avant d'être dédiées aux saints.

4- LES RITES DE CIRCUMDUCTION OU CIRCUMAMBULATION

La circumambulation est l'une des constantes du pèlerinage.
Etymologiquement, "circum" signifie autour. Les rites consistent donc à tourner autour du locus sacral, à le ceinturer. Cette marche peut signer la maîtrise d'un espace plus ou moins étendu. Elle peut délimiter un espace

sacral aussi large que les limites du village, c'était le cas notamment lors des grandes épidémies. La marche processionnelle avec les reliques du saint autour de la cité marquait symboliquement les limites d'un espace particulier que l'épidémie ne pourrait franchir puisque le saint lui accordait sa protection. On peut ici encore parler de "magie homéopathique" puisque par le rituel, le semblable symbolique appelle le semblable réel, la circumduction appelle la barrière protectrice du saint. L'espace délimité peut être uniquement celui qui renferme le représentation du saint, le pèlerin tourne autour de l'église ou de la chapelle.

La circumambulation a "*un sens giratoire tout à la fois solaire et d'honneur : de la gauche vers la droite, en signe de vénération pour garder constamment à sa droite l'objet ou le lieu sacral*" (21).
Elle a également une "rythmique" -celle des nombres trois, sept, neuf - qu'il est indispensable de respecter pour être exaucé. Pour A. Dupront (22), la rythmique est en rapport avec l'intensité de la ferveur conjuratoire du rite, dans notre zone d'enquête, il semble plutôt, aujourd'hui, qu'une rythmique particulière soit attachée à certains lieux. Par exemple, pour Saint-Gangoen invoqué à Outtersteene, le pèlerin doit effectuer trois fois le tour de la chapelle en s'arrêtant chaque fois devant la porte pour dire "Sinte-Gangoen, Gy Moet dat by Godt doen", ce qui signifie approximativement "Saint-Gangoen, intercédez auprès de Dieu pour que mon voeu se réalise". Au Mont des Cats pour "servir" contre les fièvres, il faut faire sept

fois le tour de la chapelle. Pourquoi ces chiffres sont-ils attachés à ces cultes ? Personne ne semble connaître l'origine de l'association du lieu et du chiffre, beaucoup nous ont répondu "on a toujours fait comme ça, mais savoir pourquoi ...".
Bien que les chiffres trois et sept aient une signification symbolique dans toutes les civilisations (textes bibliques et antiques), nous pouvons hasarder deux hypothèses à propos du culte de Saint-Gangoen : la chapelle d'Outtersteene se dresse au lieu dit "les trois tilleuls", ce qui n'est peut-être pas sans rapport. Ce peut être également une référence aux trois personnages de la légende de Saint-Gangoen : le mari, la femme et l'amant.
Nous n'avons pas trouvé, parmi les rites ambulatoires, de référence au chiffre neuf dont la teneur symbolique est pourtant très forte. Il renvoie au temps de gestation et donc à la naissance, cette symbolique peut être appliquée à la neuvaine, invocation durant neuf jours, de laquelle le pèlerin attend une nouvelle naissance. Cette idée se retrouve dans les croyances concernant l'évolution de la maladie lorsqu'une neuvaine est effectuée : le mal commence par empirer -"il mûrit"- pour disparaître au bout de neuf jours.

La procession est l'autre gestuaire marquant la maîtrise de l'espace. Elle est prière debout, marchée, imploration préparant à la rencontre avec le saint.
Bon nombre de régions ont leur particularité : les troménies bretonnes, les ostensions limousines, la Flandre a ,elle, ses "ommegangen", processions circulaires.

La plupart des processions lors des pèlerinages à un saint guérisseur ont aujourd'hui disparu de notre zone d'enquête, alors qu'elles spécifiaient autrefois "les neuvaines flamandes".
Celles qui concernaient des saints territorialisés s'accompagnaient de cortèges où étaient représentés les principaux personnages de l'histoire du saint liée à celle du village, les bannières de la paroisse suivies par les membres des sociétés locales, puis les musiciens...
Certaines pratiques jugées païennes conduirent les autorités religieuses à interdire les cortèges et les processions. Tel fut le cas de l'ommegang de Notre-Dame de Grâce à Caestre dont l'histoire est ponctuée d'interdits et de rétablissements : avant la révolution, une procession se déroulait le dimanche avant la Visitation, elle comprenait un cortège historique retraçant la légende attachée aux lieux (23). Jugée païenne par l'Eglise, elle fut supprimée en 1793, rétablie au Concordat et se perpétua jusqu'en 1853 où elle fut de nouveau interdite. En 1888, elle fut autorisée à la condition de conserver un caractère strictement religieux. En 1900, le maire la fait supprimer une nouvelle fois et fait interdire aux musiciens de jouer et de défiler dans la rue. En 1909, les choses rentrent dans l'ordre et depuis, la traditionnelle procession se déroule chaque année, en juin.
Toutes ne connurent pas une histoire aussi mouvementée que la procession de Caestre car, après la Contre Réforme et les efforts de délocalisation des cultes des chapelles vers les églises paroissiales, les processions constituèrent souvent un moyen de ramener "en douceur" les

pèlerins vers le centre de la vie paroissiale. La part de la célébration se déroulant à la chapelle diminua peu à peu jusqu'à complètement disparaître pour la plupart des cultes. Les épisodes historiques dévastateurs (Révolution, guerres) facilitèrent souvent le processus, les édicules étant endommagés ou détruits, de nouvelles habitudes furent plus faciles à inculquer.

Parmi les processions qui perdurent aujourd'hui, la plupart sont relatives au culte marial à l'instar de celle que nous avons évoquée et ont un "caractère folklorique" affirmé. Le cortège historique permet aux habitants de renouer avec les anciennes fêtes religieuses où sacré et profane étaient intimement mêlés, il a de plus la ferveur des touristes, ce qui est loin d'être négligeable quand on tente de redonner vie aux villages.

5- LES RITES D'ALLIANCE

Le voeu est déjà en lui même un rite d'alliance puiqu'il instaure des liens particuliers, directs entre le saint et le pèlerin.
Pour certains chercheurs, cela va beaucoup plus loin puisqu'ils qualifient la "religion populaire" de religion "contractuelle". Ils définissent alors les liens entre le fidèle et le saint par la notion de contrat. Le fidèle exerce une sorte de chantage sur le saint, lui offrant ou lui promettant quelque chose, il cherche à le contraindre à agir en sa faveur. Nous reviendrons dans l'étude des

intentions de prière sur cet aspect qui ne nous semble pas caractériser l'attitude de tous les pèlerins.

Quoi qu'il en soit, l'alliance avec le saint peut se manifester de multiples façons :

- **Appartenir à la confrérie du saint.** Le fidèle paie une côtisation annuelle ou à vie et reçoit en échange une attestation de son appartenance à la confrérie. La confrérie s'engage à prier au nom de ses membres. C'était autrefois un usage très répandu ; aujourd'hui, la plupart des confréries liées au culte des saints guérisseurs ont disparu. A Vendeville où le culte à Sainte-Rita est très encadré par l'Eglise, une confrérie existe et compte encore de nombreux membres. Lors de la cérémonie hebdomadaire en l'honneur de la sainte (le dimanche), une prière spéciale est dite en leur nom. Ils sont également assurés qu'une messe en leur honneur sera dite lors de leur décès.
- **Etre voué à un saint.** Cette pratique concerne principalement les enfants, elle était jusqu'à la seconde guerre largement répandue. Elle pouvait être visible puisque l'enfant devait porter une couleur particulière durant une partie de son enfance. Si cette coutume est surtout connue pour les enfants voués à la Vierge -ils devaient porter du bleu-, elle était également répandue pour les saints guérisseurs. Plusieurs cas nous ont été relatés, le port de couleurs particulières s'étalait sur trois périodes : la première année, le blanc, la seconde le bleu et enfin, le gris.

La démarche peut être propitiatoire, l'enfant est voué au

saint pour être protégé de la maladie ou gratulatoire, il est voué au saint qui l'a sauvé.
Vouer un enfant à un saint dès sa naissance, peut aussi se matérialiser dans le port du nom du saint parmi ses prénoms de baptême. Nous avons vu dans le chapitre précédent que le prénom de Corneille était très souvent donné aux petits Flamands.
- Enfin, le pèlerin peut signer son alliance avec le saint en **attachant à la demeure du saint ou à la statue un morceau d'étoffe lui appartenant.**
Il existe deux versions de cette coutume :
* la première consiste à couper le morceau de tissu en deux et à accrocher l'un des morceaux au locus sacral, tandis que l'autre sera porté par le malade durant neuf jours -le temps de la neuvaine de prières dédiées au saint- ou jusqu'à ce qu'il se détache de lui même. La coutume veut que si le morceau se détache avant neuf jours, la dévotion soit recommencée sous peine d'être inefficace.
* la seconde version du rite porte une appellation plus explicite "lier le mal", ce qui se dit en flamand "het zeer afbinnen". Il consiste à attacher un morceau d'étoffe appartenant au malade le plus souvent à la grille de la chapelle, de la source ou de la fontaine mais aussi parfois aux arbres et buissons se trouvant à proximité. Certains pèlerins ajoutent que plus le linge est noué serré, plus le mal s'en ira rapidement.
Ces chapelles sont communément appelées "chapelles à loques", elles sont très répandues en Flandre comme en témoignent entre autres, les chapelles de Notre-Dame-des-

Fièvres (Mont des Cats), de Notre-Dame-des-Crampes (Merckeghem), du Long Chêne à Jésus Flagellé (forêt de Clairmarais) ainsi que de nombreux calvaires (on va y "servir" contre les fièvres) et des chapelles d'arbre "boomkapellen" en flamand.
Il est également fréquent que les prêtres trouvent au pied des autels des morceaux d'étoffe ou des vêtements d'enfants, il ne s'agit pas toujours de démarche gratulatoire -habits offerts en ex-voto- il s'agit parfois aussi de rite propitiatoire.

Le principe de contiguïté est à l'oeuvre dans cette pratique particulière ; le mal est symboliquement transféré du malade au saint, par contagion. Cette conception particulière de l'objet -récepteur et conducteur des "états" (souffrances ...) des individus auxquels ils appartiennent- s'illustre dans d'autres coutumes et croyances, notamment : un remède contre les verrues préconise de frotter les excroissances avec une pièce de monnaie qui devra être déposée ensuite dans le bénitier d'une église dans laquelle le sujet n'est jamais allé. Les verrues quitteront leur propriétaire pour la première personne qui touchera la pièce. Des émissions télévisées qui exploitent le créneau du paranormal qui connaît à l'heure actuelle un vif engoûement, ont présenté plusieurs témoignages de personnes qui, après avoir acheté un objet d'occasion se sont mis à ressentir d'étranges sensations (malaises, agressivité, angoisses...). La consultation d'un médium leur a révélé que l'objet avait appartenu à une personne qui avait beaucoup souffert ; de

ce fait l'objet était chargé des "émotions négatives" de son ancien propriétaire et affectait le nouvel acquéreur. Enfin, il est communément admis que la lecture des livres de magie noire est dangereuse pour celui qui n'est pas "initié" (24). Tous ces exemples tendent à montrer que la croyance en l'objet conducteur des "émotions" est toujours effective.

AUTRES PRATIQUES PARTICULIERES ENTOURANT LES PELERINAGES

Une version particulière de la neuvaine est parfois utilisée par les pèlerins. Elle consiste à effectuer la dévotion à neuf au lieu de prier le saint durant neuf jours. Elle est recommandée dans le cas des causes urgentes.

Une coutume ancienne voulait que le pèlerin aille de maison en maison demander la plus petite pièce du foyer jusqu'à ce qu'il ait obtenu l'argent nécessaire pour faire dire une messe en l'honneur du saint. On peut rapprocher cette pratique de la nécessité de l'effort qui caractérise le pèlerinage. Les notions de sacrifice et de souffrance physique sont, nous l'avons vu précédemment, inséparables du voeu. Symboliquement, ce peut être le moyen de rejoindre l'image originelle du pèlerin, celle d'un individu vivant de la mendicité.

Emporter avec soi quelquechose du lieu sacré est aussi une constante du pèlerinage. En dehors des parts infimes de

sacré, de puissance sacrale que le pèlerin tente de dérober sur les lieux (petits fragments de statue, pierres...) ou que les prêtres lui autorisent à emporter (substances autrefois, eau bénite aujourd'hui), il aime revenir chez lui avec un "souvenir" du pèlerinage, un signe tangible de sa présence en ces lieux.
Les premiers pèlerins de Saint-Jacques de Compostelle ramenaient de ce Haut-lieu sacré les coquilles qui se trouvaient en abondance sur les plages du Padron, elles étaient en quelque sorte la preuve de l'aboutissement de leur pieux voyage. De même, nous avons vu qu'au Moyen-Age quand le pèlerinage était le moyen d'expier une faute et qu'il remplaçait le bannissement, "les exilés temporaires" devaient ramener un certificat de présence du lieu indiqué par la sentence.
Autrefois, les Flamands ramenaient des pèlerinages des fanions ou drapelets représentant le saint et la paroisse où il était invoqué. Aujourd'hui, ils emportent médailles, litanies et images pieuses.

C- L'OFFRANDE, LA DEMARCHE VOTIVE ET LA DEMARCHE SCRIPTURAIRE

Si la religiosité du pèlerin est religiosité de recours, nous pensons qu'elle ne saurait être résumée par la notion de contrat, le do ut des. Le don du pèlerin n'est pas obligatoirement un geste contraignant le saint à "se libérer de sa dette" en concédant la grâce demandée.
L'offrande cultuelle est souvent plus qu'un implicite

donnant-donnant, elle signe la communion symbolique avec l'instance céleste. Elle est la matérialisation de cette rencontre extra-ordinaire.

Diverses traces matérialisent le passage du pèlerin dans le sanctuaire et le motif de son voyage, la demande : les ex-voto, les prières et les cierges.

1- L'OFFRANDE DE CIERGE

L'offrande d'un cierge est une attitude antique. En effet, les cierges semblent être, dans l'Occident chrétien, les successeurs des lampes funéraires dont les Romains couvraient les tombes pendant la semaine du culte des ancêtres (25). Les chrétiens transposèrent cette pratique au culte des premiers martyrs dont ils honoraient les tombeaux, puis à tous les morts. Ces coutumes funéraires connurent, au cours de l'histoire, réticences et interdictions de la part des autorités religieuses, car elles s'accompagnaient de fêtes nocturnes aux "débordements païens" fréquents.

La coutume de brûler des cierges bénis sur les tombes des morts durant la nuit de la Toussaint (26) fut remplacée par celle d'allumer des cierges dans les églises pendant cette période. *"La seule trace actuelle de ces anciens rites est la plus grande abondance de cierges, dans la plupart des régions, dans les églises au moment de la Toussaint"* (27).

Une autre coutume liée au culte des morts particularisait la Flandre. Elle était très suivie par les agriculteurs.

Le premier Novembre, pour le petit déjeuner étaient servis des petits pains blancs nommés "Zielen Broodjes" -petits pains des âmes- ; le soir, on dînait de soupe au lait trempée de pain blanc nommée "Zielen Soppenjes" -soupe des âmes-. Ces usages ont aujourd'hui disparu laissant place comme partout au cortège des chrysanthèmes.
Le culte des défunts fait-il encore partie des usages flamands, nous tâcherons d'y répondre dans l'étude des prières des pèlerins.

Le cierge, lui, vise à invoquer l'esprit d'un mort que ce soit un proche ou un saint, c'est à la fois un moyen de lui signifier que l'on pense à lui et de lui demander sa protection ou son aide. Offrir un cierge à un saint est une pratique si courante que bon nombre de folkloristes -privilégiant plutôt les rites ayant une origine païenne présumée- l'ont souvent négligée. F. Lautman (28) indique que l'Eglise, elle-même, est restée relativement silencieuse sur la place du cierge votif dans la dévotion aux saints, ce qui semble indiquer que c'est une pratique tolérée et non encouragée.
La disposition des supports devant recevoir les cierges peut constituer à cet égard un indice de la place accordée par les autorités religieuses locales aux dévotions populaires. Si un support est "réservé" à un saint vers lequel se dirige la ferveur populaire, ce peut être le signe d'une tolérance ecclésiale (tout autant que le signe d'un compromis). C'est le cas dans la majorité des cultes à un saint guérisseur où se déroule encore, chaque année, une neuvaine officielle. En revanche, l'absence de support

consacré à ces saints à proximité de leur statue peut être interprété comme le signe de la volonté ecclésiale de diriger la ferveur populaire vers des "cultes universels". Si les prêtres de nombreuses églises du Nord-Pas-de-Calais permettent aux fidèles de déposer un cierge à Sainte-Rita dont le culte est relativement récent, le seul culte vraiment encouragé est le culte marial. Nous avons pu constater, à plusieurs reprises, le désarroi voire l'inquiétude de certains pèlerins devant l'absence de support à côté de la statue du saint qu'ils venaient "servir". Pour témoignage, la question d'une fidèle qui désirait offrir un cierge au saint qu'elle était venue prier -vraisemblablement par manque de place,un même support était destiné à recevoir les cierges destinés à plusieurs saints- : *"Vous croyez que c'est là qu'on doit mettre les cierges pour Saint-Antoine ? Je tiens à ce que mon cierge soit pour Saint-Antoine..."*.

Si l'Eglise émet certaines réticences à l'égard de l'usage du cierge votif, c'est -qu'à l'instar de tous les rites religieux- il est considéré comme pouvant être réinterprété par les pèlerins dans un sens "magique". Nous avons souvent vu les pèlerins baiser le cierge avant de l'allumer, d'autres se signent avec lui... Les cierges dédiés à Saint-Donat sont parfois emportés pour être allumés chez soi en cas de violents orages, ce saint protégeant de la foudre (de même, on asperge la maison d'eau bénite).
Pour les pèlerins, le cierge est la concrétisation de leur prière, *"la canne blanche de leur foi"* (29). Il

matérialise la requête adressée au saint, il renvoie symboliquement au corps de celui qui demande, comme l'illustrent parfois les messages laissés sur les cahiers de prières : *"Saint-Gohard, faites que ce cierge nous soulage"* (signé, mars 1988) *; "la flamme de ce cierge est aussi vascillante que ma vie, Notre Dame éclaire moi..."* (Notre-Dame de Rocamadour).

2- LA DEMARCHE VOTIVE ET LA DEMARCHE SCRIPTURAIRE

Le même "esprit" est à l'oeuvre dans la démarche votive. L'ex-voto est le symbole de la reconnaissance du pèlerin à l'instance qui a exaucé son voeu. Le terme de symbole est d'autant plus approprié que l'ex-voto offert est en rapport étroit avec la grâce obtenue : les cannes, les béquilles et les prothèses offertes par les pèlerins à Saint-Gohard en remerciement du recouvrement de l'usage de leurs jambes ; les dents offertes à Sainte-Apolline invoquée contre les maux de dents ; des membres en cire, un plumier à Notre-Dame-du-Fief priée entre autre contre les rhumatismes et la réussite aux examens ; des couronnes de fer forgé garnies de mèches de cheveux à Saint-Maur thaumaturge spécialisé dans les céphalées ; des petits cochons en cire à Saint-Antoine-ermite (invoqué en faveur de la race porcine), des petits chaussons ou des chaussures offertes à Saint-Erkembode prié contre les déformations des pieds et pour pouvoir marcher, des maquettes de bateau à Notre-Dame des Dunes...
Désormais, les objets déposés en vue d'une démarche propitiatoire ou gratulatoire reflètent les changements

contemporains et montrent ainsi que des pratiques traditionnelles peuvent évoluer et ne sont donc peut-être pas condamnées à disparaître. On trouve par exemple, près du tombeau de Saint-Erkembode (Saint-Omer) des photographies d'enfants débordant de joie, après leur guérison. On ne peut s'empêcher de penser aux tableaux offerts en ex-voto par les "miraculés", ils représentaient souvent la scène de l'accident, la guérison ... avec l'intervention du saint. Aujourd'hui, la présence du saint est implicite, son action se lit sur les visages des enfants qui ont pu grâce à lui retrouver une existence normale.

La démarche votive traduit également le désir proprement humain de se relier au divin, ce qui est le sens premier de la religion (religare). Elle est matérialisation de l'appel en l'homme de la transcendance. Car l'ex-voto, comme les graffiti qui recouvrent les murs de certains sanctuaires de pèlerinage ou les prières inscrites sur les cahiers -et qui sont en quelque sorte les successeurs "domestiqués" des graffiti "sauvages"- demeurent. Ils sont témoignages pour les autres hommes et *"suppliques ou certitudes d'immortalité"* (30). Ils survivent au départ du lieu sacral, ils symbolisent durablement un passage furtif, et conjurent le caractère éphémère de la rencontre. L'homme a toujours eu besoin de laisser des traces de son passage, de transcender le temps en "faisant mémoire", c'est pourquoi nous pensons que si cette pratique évolue, elle ne va pas obligatoirement disparaître, il se peut qu'elle empreinte d'autres moyens

d'expression.

La quête d'immortalité et le désir de se lier à l'instance divine se conjuguent dans la démarche votive et dans la démarche scripturaire qui renvoient en dernière instance aux demandes des pèlerins. Seule l'analyse de ces dernières nous permettront par la suite de réellement comprendre ce qui unit le fidèle au saint.

(1)- A. Dupront (1978, p.48)

(2)- A. Dupront (1978, p. 136)

(3)- Idem p. 88

(4)- Documentaire CANAL PLUS "les rois d'Afrique".

(5)- A. Van Gennep (1909)

(6)- Ils sont encore parfois effectués comme à Saint-Jacques de Compostelle ou à... Tours (Magazine "24 heures" Canal Plus 1992).

(7)- F. Raphaël (1986)

(8)- A. Dupront (1987, p.390)

(9)- Idem p. 392

(10)- Cette piste n'a malheureusement pas pu être exploitée complètement. Deux cas nous ont été rapportés, mais ces personnes étaient décédées quand nous avons commencé notre recherche. Malgrè nos nombreuses recherches, nous ne sommes pas parvenue à obtenir des renseignements sur l'existence d'une autre "voyageuse". Hormis les deux personnes précédemment citées, les autres personnes interrogées nous ont déclaré savoir que "ça avait existé", "en avoir entendu parler", "ne pas savoir", ou encore nous envoyaient -confusion révélatrice ? - vers un guérisseur.
En revanche, nous avons obtenu d'autres témoignages concernant le pèlerinage par procuration "occasionnel", mais il s'agit là encore d'un témoignage du passé : jusqu'après la guerre (d'après les souvenirs des personnes rencontrées), il était assez fréquent de demander à une personne du même village d'effectuer également le pèlerinage en notre nom.
Par exemple : "On savait que tous les ans, il allait

servir à Arnèke, et comme ça faisait partir à quatre heures du matin, car on y allait à pied, on lui demandait de prier pour nous, d'autres lui demandaient aussi. Il roulait pas sur l'or, il était ouvrier agricole à la ferme de X, alors on lui donnait la pièce, ça lui faisait un petit appoint, c'était pas du luxe, mais ça aidait. Attention, ce n'est pas pour ça qu'il le faisait, il était très croyant, il allait tous les ans prier Saint-Gohard, il rendait service."

(11)- Une autre anecdote nous laisse penser que dans l'esprit de certains pèlerins la fréquence du contact avec le sacré entraîne comme par contagion (les psychologues parleraient de transfert) la possession d'une partie de ses pouvoirs. Les églises sont aujourd'hui très souvent fermées à clé, et pour se rendre à l'autel du saint, il faut aller trouver la personne qui détient les clés de l'édifice. C'est dans la plupart des cas, une dame habitant une maison située à côté ou en face de l'église. L'une d'entre elles nous a confié qu'un jour,"des gens de passage" lui avaient demandé si elle ne connaissait pas des "formules" pour les guérir. Cette personne nous a déclaré avoir été très choquée par cette demande qui semblait faire d'elle une "sorcière" et a ajouté "j'ai attendu longtemps avant de pouvoir en parler à monsieur le curé".

(12)- J. Frazer

(13)- Bon nombre de Flamands vont aujourd'hui encore consulter les Pères d'Ypres (des "moines blancs") lorsqu'ils considèrent que tout ce qu'il leur arrive

n'est pas tout à fait "normal", lorsqu'il pense être victime "d'une mauvaise personne", "d'un sort". Dans certains cas, les Pères se déplacent pour bénir la maison et ses habitants. Dans d'autres, la bénédiction du demandeur suffit. Ils se contentent parfois de rassurer la personne sur l'origine de ses malheurs. Les prêtres de notre zone d'enquête ne créditent guère ces actions.

(14)- A Dadizeele (en Belgique, à proximité d'Halluin), on faisait porter à la future maman, autour de la taille, un fil ayant été en contact avec la relique pour que la venue au monde de l'enfant se passe bien.

(15)- Nous parlons de récit historique et légendaire car si l'Infante d'Espagne est venue à Bollezeele et a réellement offert une relique de la Vierge (les litanies de Notre Dame de la Visitation relatent d'ailleurs ce fait : "N.D., qui donnez des héritiers aux maisons royales...), il s'est bâti autour de cet évènement des narrations plus ou moins légendaires.

(16)- Entretien auprès d'une personne en 1990, cette personne est décédée depuis. Peu de renseignements avaient pu être tirés de cet épisode très ancien de sa vie qui lui avait été rapporté par sa mère quand elle avait une quinzaine d'années.

(17)- Bergues et Cappelle-Brouck : bénédiction de sucre lors de la neuvaine à Saint-Jacques-le-Mayeur invoqué contre la coqueluche et en faveur des enfants.
Hardifort : bénédiction de sucre lors de la neuvaine à Saint-Corneille invoqué contre les convulsions et en faveur des enfants

Pitgam : bénédiction de petits pains lors de la neuvaine en l'honneur de Saint-Folquin, après la bénédiction solennelle de l'eau de la fontaine bue sur place par les pèlerins. (pitje = fontaine en flamand, d'où viendrait le nom de Pitgam)

Borre : Bénédiction de gâteaux lors de la neuvaine à Saint-Maclou invoqué essentiellement en faveur des enfants. R. de Bertrand mentionne cette coutume pour la fin du XIXème siècle : deux petits gâteaux sont bénis dont l'un doit rester sur l'autel du saint tandis que l'autre est donné par parcelle aux malades (cité par Flahaut, 1895, Notes et documents relatifs au culte de Saint-Maclou).

(18)- Sauf à Vendeville (Sainte Rita, avocate des causes désespérées) où il est possible de se procurer de l'huile dans le magasin jouxtant l'église.

(19)- Extrait d'un entretien auprès d'un prêtre âgé d'origine flamande, professeur à la retraite, avec des responsabilités au sein de l'Eglise locale.

(20)- J. Frazer distingue la magie contagieuse (principe de contiguïté précédemment évoqué) de la magie homéopathique ou imitative qui fonctionne selon le principe de similitude. Le magicien conclut qu'il peut produire l'effet désiré par simple imitation.

(21)- A. Dupront (1987, p. 396)

(22)- Idem.

(23)- Culte de Notre-Dame-de-Grâce à Caestre, voir la légende du Chevalier aveugle de Strazeele et des trois vierges en annexe.

Les renseignements concernant les interdictions de la

procession sont tirés de l'ouvrage de J. Dezitter (1949, p. 156).

(24)- Propos recueillis auprès de divers interviewés lors d'une enquête en 1988 sur la croyance aux sorts en Flandre. Les travaux de J. Favret-Saada sur la Mayenne et de nombreuses recherches sur la sorcellerie dans d'autres régions françaises corroborent ce fait.

(25)- Les "dii parentales" de février.
F. Lautman (1978, p. 157)

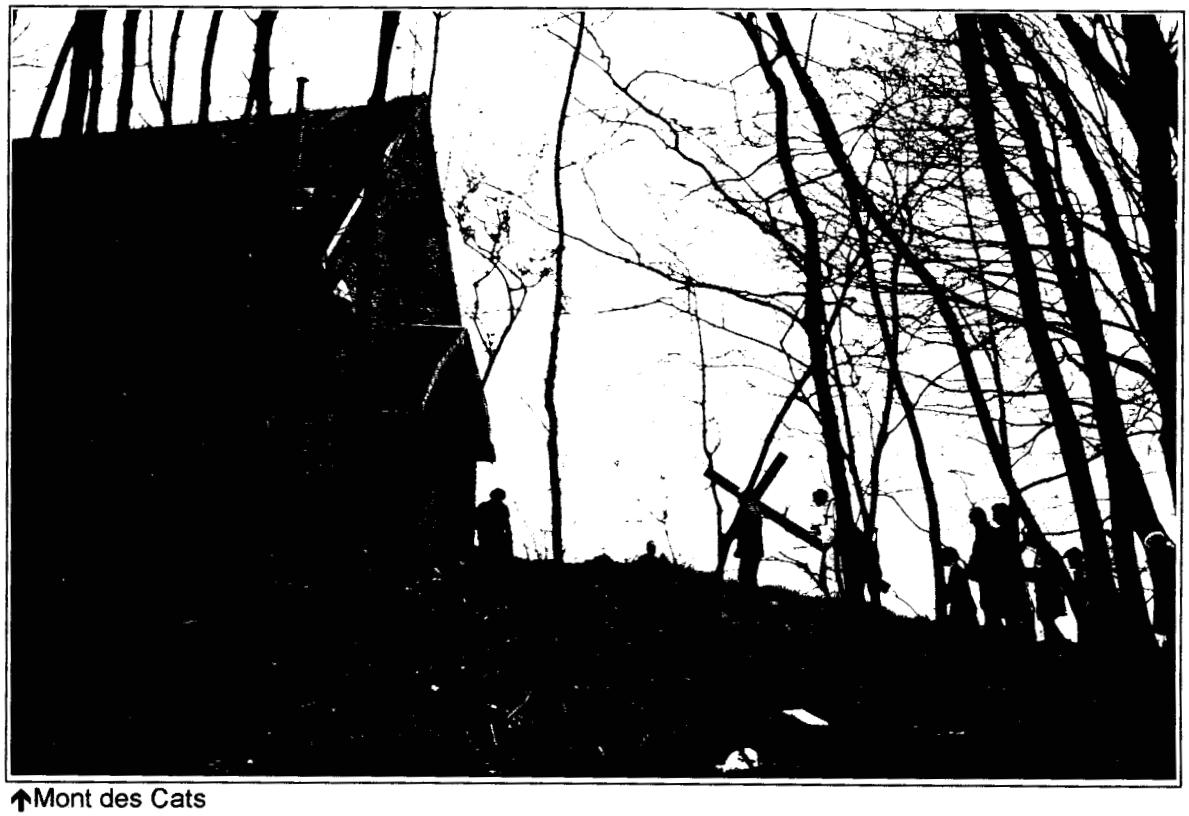
(26)- Coutume observée en Corse jusqu'au début du XXème siècle.
F. Lautman (1978, p. 157)

(27)- Idem

(28)- Idem : "Ils (les cierges) ne sont que tolérés car l'examen de plusieurs missels ou livres de dévotions de la fin du XIXème siècle comportant des pages éducatives sur la dévotion aux saints, les litanies et prières qu'on peut leur adresser, l'intercession qu'on peut en attendre, ne mentionnent pas la pratique si courante du cierge votif."

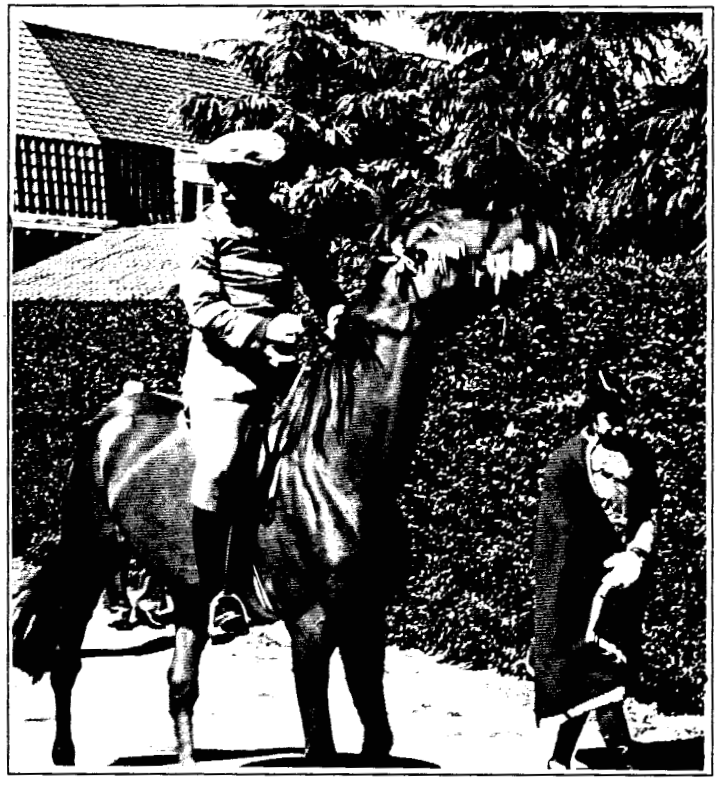
(29)- S. Bonnet (1976, p. 7)

(30)- A. Dupront (1987, p.403)



↑Mont des Cats
Chemin de Croix, le Vendredi Saint à la Chapelle de la Passion

PROCESSIONS...



Le Chevalier de Strazeele

La statue de la chapelle

↑ Caestre ↑
Ommegang de Notre-Dame de Grâce

PELERINAGE A SAINT-FIRMIN (Morbecque)

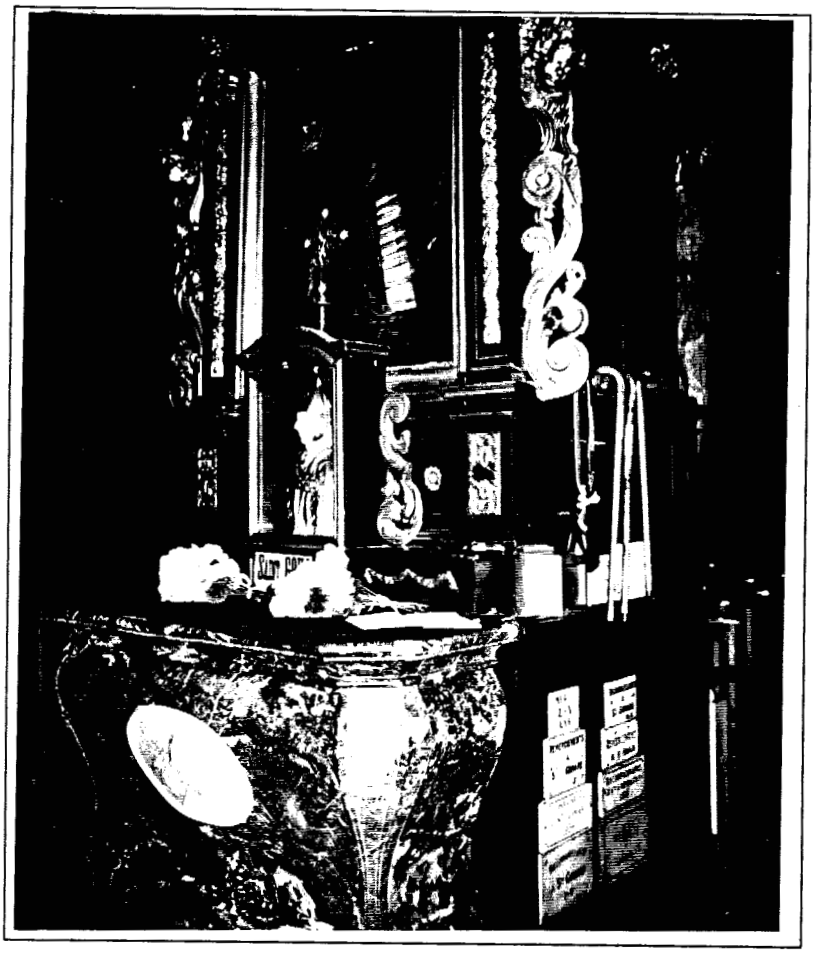
↑Marche collective vers la fontaine

Prière et bénédiction à la fontaine↓

↑Mont des Cats
Arrière de la chapelle de la Passion

"LIER LE MAL"

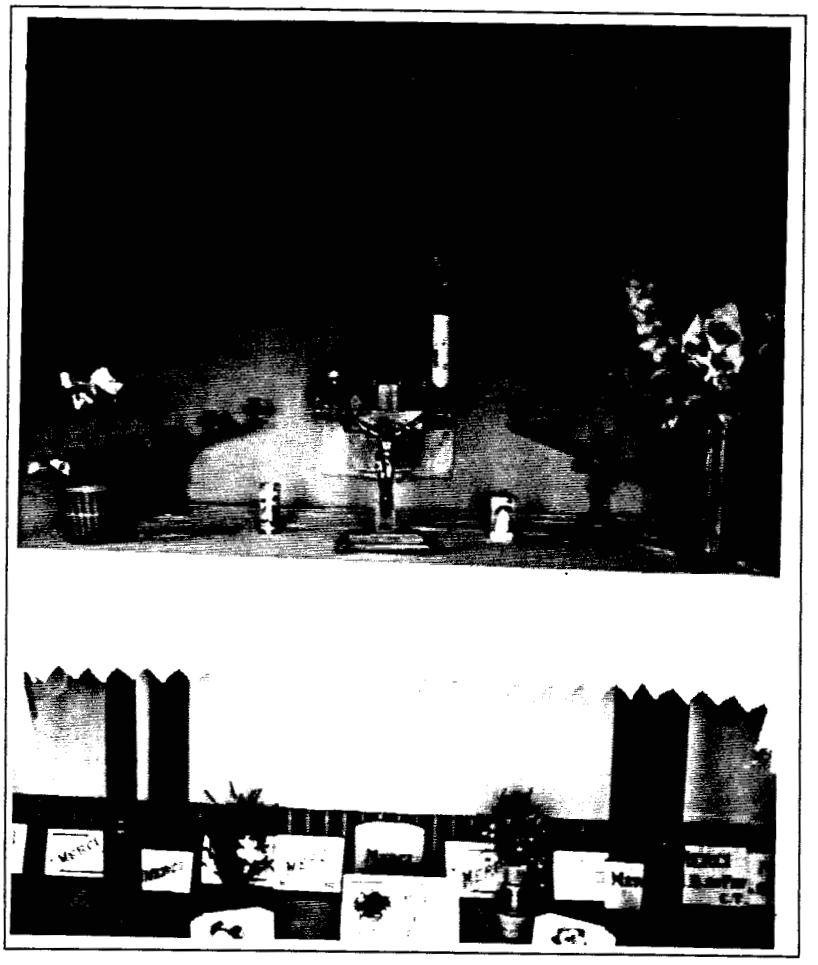
Morbecque
Calvaire à loques
Préavin →



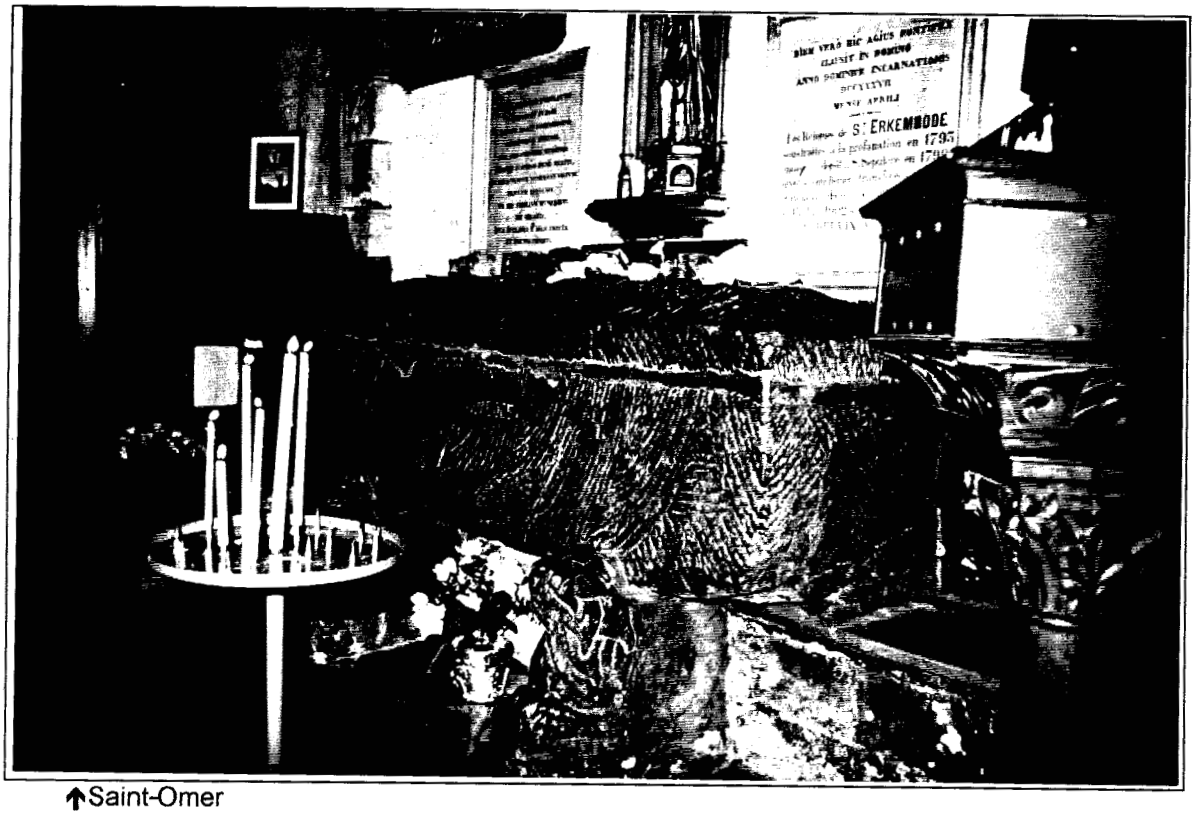
←Arnèke
Saint-Gohard

LAISSER DES TRACES DE LEUR PASSAGE

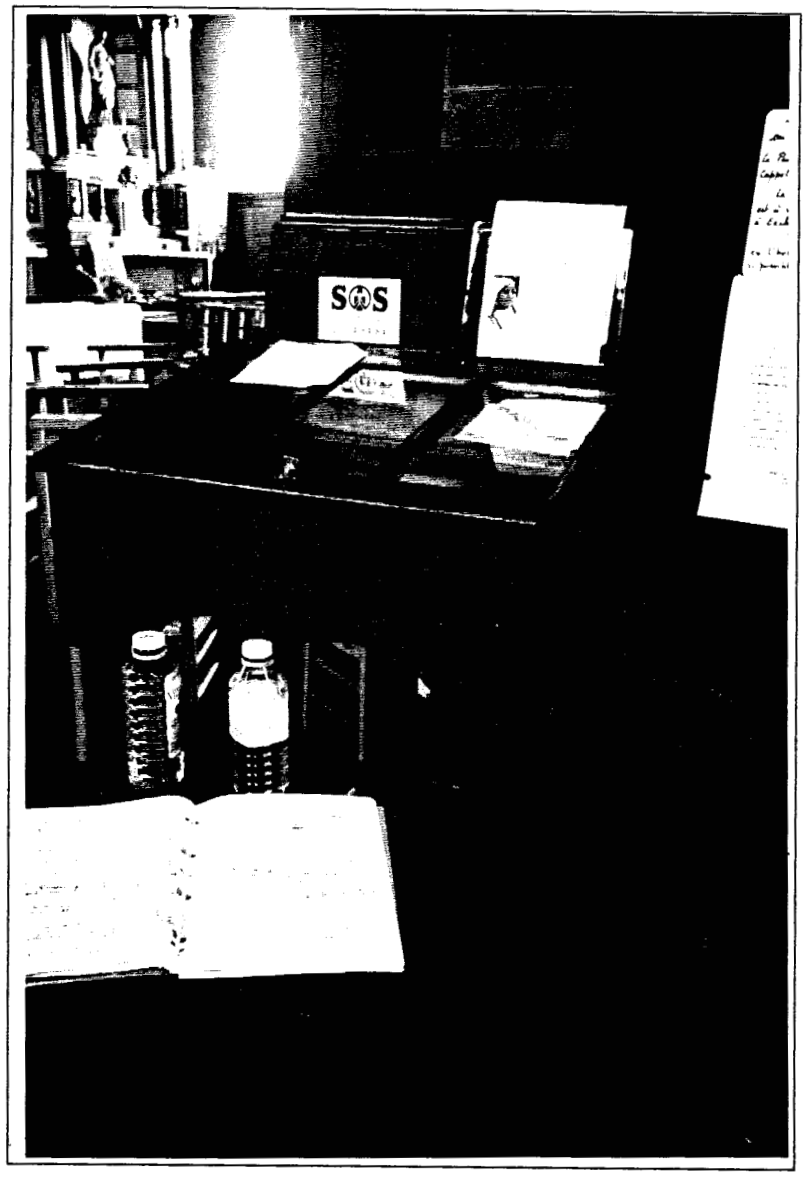
Prières, cierges, ex-voto...



Bailleul
Notre-Dame du Fief➔



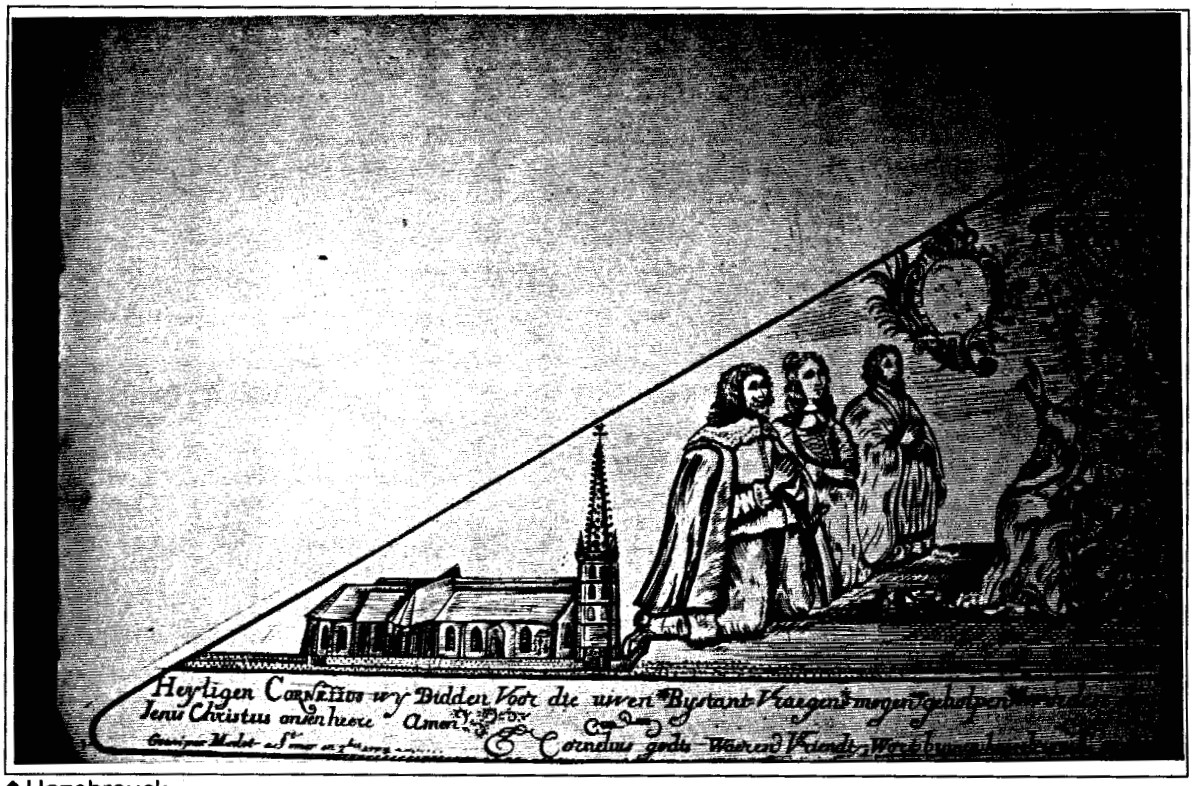
↑Saint-Omer
Saint-Erkembode
(les chaussons d'enfant)



LAISSER DES TRACES DE LEUR PASSAGE

Prières, cierges, ex-voto...

Eecke
Sainte-Dorothée
(Cahier d'intentions et l'eau bénite laissée toute l'année à la disposition des fidèles)➔



↑Hazebrouck
Saint-Corneille

LES FANIONS OU DRAPELETS QUE LES FIDELES RAPPORTAIENT AUTREFOIS DES PELERINAGES

Esquelbecq
Saint-Folquin↓

17 JANVIER

LITANIES
DE SAINT ANTOINE, ABBÉ
vénéré dans l'église d'Hardifort.

Seigneur, ayez pitié de nous.
Jésus-Christ, ayez pitié de nous.
Seigneur, ayez pitié de nous.
Jésus-Christ, écoutez-nous.
Jésus-Christ, exaucez-nous.
Père Céleste, qui êtes Dieu, ayez pitié de nous.
Fils, Rédempteur du monde, qui êtes Dieu, ayez pitié de nous.
Esprit-Saint, qui êtes Dieu, ayez pitié de nous.
Sainte-Trinité, qui êtes un seul Dieu, ayez pitié de nous.
Sainte Marie, priez pour nous.
S. Antoine,
S. Antoine, modèle des enfants chrétiens,
S. Antoine, fidèle à la vocation divine,
S. Antoine, zélé pour la pratique de toutes les vertus,
S. Antoine, merveille d'abstinence et de jeûne,
S. Antoine, objet de haine pour l'enfer,
S. Antoine, tout puissant sur les démons,
S. Antoine, admis dans l'intimité de N.-S.,
S. Antoine, illustre par le don de prophétie,
S. Antoine, brûlant de zèle pour la gloire de Dieu,
S. Antoine, soutien et consolateur des martyrs,
S. Antoine, martyr vous-même de pénitence
S. Antoine, tout puissant sur la nature,
S. Antoine, vainqueur des démons et libérateur des possédés,
S. Antoine, humble jusque dans la mort,
S. Antoine, glorieusement accueilli par les anges et les saints à votre dernière heure,

priez pour nous

Agneau de Dieu, qui effacez les péchés du monde, pardonnez-nous, Seigneur.
Agneau de Dieu, qui effacez les péchés du monde, exaucez-nous, Seigneur.
Agneau de Dieu, qui effacez les péchés du monde, ayez pitié de nous, Seigneur.

V.) S. Antoine, priez pour nous,
R.) Afin que nous ne succombions jamais à la tentation.

PRIONS

Seigneur Jésus, qui avez revêtu S. Antoine d'une force si admirable, qu'il a triomphé de toutes les tentations et des démons mêmes, donnez-nous, nous aussi, nous vous en supplions, la même grâce, afin que nous aussi, nous puissions vaincre toutes les tentations et qu'ainsi nous méritions d'être couronnés avec lui dans la gloire céleste. Ainsi soit-il.

IMPRIMATUR :
Cassel, 6 Septembris 1918
Ch. JOURDIN, *v. g.*

Imp. M. Balloy - Cassel

SAINTE DOROTHEE
Vierge et Martyre
invoquée depuis des siècles
dans l'Eglise paroissiale d'EECKE (Nord)
avec neuvaine du 6 au 14 février.

LITANIES DE SAINTE DOROTHEE

invoquée contre les soies, l'eczéma, l'érysipèle et les maux de tête.

Seigneur, prends pitié
Jésus-Christ, prends pitié
Seigneur, prends pitié

Père Céleste, qui es Dieu prends pitié

Fils Rédempteur du Monde, qui es Dieu, prends pitié de nous.

Esprit-Saint, qui es Dieu, prends pitié de nous.

Sainte-Trinité, qui es Dieu, prends pitié.

Sainte-Marie, priez pour nous.

Sainte Dorothée, qui avez refusé de sacrifier aux idoles, comme le tyran Maximien vous pressait de le faire, priez pour nous.

Sainte Dorothée, qui, par ce refus, avez subi la torture du chevalet, de la flagellation et des torches ardentes, Priez pour nous.

Sainte Dorothée, qui, vous riant de ces cruautés, vous êtes écriée : Faites vite ce que vous avez à faire, afin que j'arrive bientôt au Paradis de mon céleste époux. Priez pour nous.

Sainte Dorothée, qui, au milieu de vos tourments, inondée de joie et de délices, disiez au tyran : "Jamais de ma vie je n'ai senti plus de joie", Priez pour nous.

Sainte Dorothée, qu'on invoque efficacement contre les maux de tête, l'érysipèle, l'eczéma et les soies, Priez pour nous.

Sainte Dorothée grande est votre foi, veuillez intercéder pour nous auprès du Seigneur.

Sanctifiée par Dieu, aidez nous à remercier Dieu de nous avoir donné Marie pour Mère et tant d'autres Saints, comme modèles.

Seigneur prends pitié
Agneau de Dieu qui enlève le péché du monde prends pitié de nous (3 fois)

PRIONS
Seigneur, nous te prions par l'intermédiaire de Sainte Dorothée :

- apprends-nous à imiter le courage de celle qui n'a pas hésité à mourir pour toi !
- que sa victoire nous remplisse de joie et développe l'énergie de notre foi !
- viens au secours de notre faiblesse et accorde-nous le pardon de nos péchés !
- obtiens-nous la santé du corps et une parfaite santé de l'âme !

Dieu admirable dans tes saints et source de toute sainteté, sanctifie-nous, sauve-nous.

Amen.

Edition France Publicité - 83511 La Seyne sur Mer Cedex

83/807

Troisième partie : Les Acteurs

CHAPITRE VII

LE CLERGE LOCAL

Il est communément démontré que le culte des saints se pratique plutôt indépendamment et même souvent en cachette du clergé local. La plupart des monographies décrivent la position de ce dernier en la situant depuis une tolérance bienveillante ou tacite jusqu'à une opposition latente ou exprimée avec rigueur. Qu'en est-il en Flandre ?

Notre enquête de terrain a permis de constater une certaine tolérance d'une partie au moins du clergé. De plus, si certains rites sont effectués dans la clandestinité, bon nombre de pèlerins participent aux célébrations officielles organisées au niveau paroissial. Il semble donc y avoir "une relative entente" -au moins en apparence- entre une partie des prêtres et des fidèles flamands ; cet état de fait pourrait particulariser le phénomène flamand.

Il ne s'agit pas tant de faire à proprement parler une sociologie du clergé local que d'essayer d'éclairer les variations d'attitude des clercs à l'égard des fidèles par leurs caractéristiques sociales : quelles réponses apportent-ils à leurs attentes ?

Nous avons vu, en effet, qu'une relative liberté de jugement est laissée aux responsables ecclésiastiques des différents diocèses. Tous les prêtres interprètent-ils de façon identique les consignes officielles ? Et si ce n'est pas le cas, quels sont les facteurs explicatifs de ces différences ?

Discours et comportements des prêtres seront confrontés pour tenter de répondre à ces interrogations. Ainsi, tout décalage entre discours et pratique pourra être repéré et interprété au regard des circonstances, des stratégies et des caractéristiques des acteurs. L'accent ne sera donc pas mis uniquement sur les origines sociale et géographique des prêtres, mais aussi sur leur trajectoire particulière qui n'est pas sans influencer leurs représentations sociales (1) et particulièrement celle qu'ils se font de leur rôle. Celle-ci, quelle que soit la catégorie sociale concernée, constitue toujours un enjeu ; le groupe social constitué par les clercs n'échappe pas à cette règle bien qu'il soit souvent considéré a priori comme un groupe à part, en raison de la nature de son activité.
Constituant un enjeu, la définition du rôle d'une catégorie sociale doit tenir compte du débat interne et du débat sociétal qui la concernent. Notre investigation doit donc prendre en considération la situation actuelle du christianisme : sécularisation, déchristianisation ou exchristianisation ?
En effet, il est inévitable que la "crise" que traverse l'Eglise influence les prêtres et leur attitude à l'égard de ceux qui restent attachés à des pratiques religieuses

"traditionnelles".

A- LA "NEBULEUSE THEORIQUE"

"*Le christianisme, qui fut la matrice sociale, politique, culturelle de l'Occident, est, dans l'espace même où il développa sa puissance civilisatrice, de plus en plus refoulé sur les marges de la vie sociale...*" (2)
Le processus de sécularisation est en quelque sorte le résultat de l'impact de la modernité sur la configuration traditionnelle des rapports entre la religion et la société. Il va au delà de la simple perte d'emprise de l'Eglise -en tant qu'institution- sur la société civile, puisqu'il veut signifier également le refuge du religieux dans la sphère de la vie privée.
"*La sécularisation n'est pas la disparition de la religion confrontée à la rationalité, c'est le processus de réorganisation permanente du travail de la religion dans une société structurellement impuissante à combler les attentes qu'il lui faut susciter pour exister comme telle.*" (3)

C'est ici que s'intègre le débat déchristianisation/ exchristianisation.
La notion de **déchristianisation** explique la diminution de l'influence de la religion sur la société par les transformations de cette dernière. A une date que certains situent à la Réforme, d'autres au siècle des Lumières et d'autres enfin à la Révolution industrielle du XIXème siècle, la société a connu de nombreux bouleversements économiques, sociaux et culturels. L'Eglise a, elle, conservé ses

institutions, ses valeurs, ses convictions politiques et sociales. La société s'est donc en quelque sorte développée en dehors de l'Eglise.

Le concept d'**exchristianisation** révèle, lui, que la perte d'emprise du christianisme se trouve dans l'évolution de l'Eglise elle-même. Ses transformations contemporaines sont le fait d'une "minorité éclairée", d'une élite religieuse, ou en termes wébériens de "virtuoses" (des clercs mais aussi des laïcs). Le "commun des fidèles" a réagi négativement à ces changements dans lesquels il ne se reconnaissait plus, soit en désertant les églises, soit en se raccrochant à certaines formes de croyances et de pratiques dites "populaires" (4) qui constituent pour lui le refuge du sacré, soit encore en se tournant vers des "groupes religieux minoritaires" ou vers des pratiques para-religieuses. C'est l'évolution interne de l'institution -commencée avec la Contre-Réforme et poursuivie avec Vatican II- qui a conduit l'Eglise à se couper d'une partie des fidèles.

Ces deux interprétations engendrent des modes d'action et des rapports différents entre clercs et laïcs.

Deux grands types de relation entre prêtre et fidèles peuvent être distingués (5) :

- Le premier met l'accent sur la différence des rôles sacré ou profane.

Le clergé possède la compétence théologique et sacramen-

telle qu'il met au service du culte. Son champ d'action se limite à l'ordre du spirituel. Le laïc, lui, se soumet à cet ordre et demande en échange des sacrements. Cet état de fait résulte principalement de la socialisation spécifique des prêtres dans les séminaires. Ils représentent, au moins jusqu'à la fin des années 1960, des mondes clos extrêmement structurés visant à inculquer aux prêtres un "habitus sacerdotal". Ces "institutions totales" -dont la Contre-Réforme rendit l'existence obligatoire dans chaque diocèse- dispensent une formation dont les particularités tendent à créer entre clercs et laïcs une "barrière" qui s'impose progressivement comme une différence de nature (6).

- Le second type de rapport tend à rapprocher les rôles. Le laïc demande des formes cultuelles qui lui permettent une participation active. Il considère le prêtre comme un conseiller théologique. Le prêtre, lui, cherche à supprimer les barrières qui le séparent du laïc en s'assimilant le plus possible à lui et en lui faisant jouer un rôle actif au sein de la vie paroissiale. La prêtrise tend alors à se définir non plus comme une fonction sociale en dehors de toute classification professionnelle, mais comme "une profession" (7). Le prêtre tend à devenir "un spécialiste en spiritualité".

Cette typologie caricature jusqu'à l'opposition les traits distinctifs des deux "modèles" de relations. Elle n'est qu'un outil destiné à appréhender le réel et ne saurait être confondue avec lui. Par exemple, les "portraits" de clercs et de laïcs fonctionnent, ici, en symbiose ; dans la réalité, des conflits peuvent surgir de l'inadéquation

entre les attentes des deux parties et de la méconnaissance du rôle et de la place de chacun. Une méprise des fidèles sur la fonction d'un prêtre qui refuse de perpétuer un pèlerinage peut expliquer leur désaffection à l'égard de la religion.

B- LE CLERGE FLAMAND : LES PRETRES "TOLERANTS"

Tous les prêtres exerçant les fonctions curiales dans notre zone d'enquête n'ont pas toujours une telle attitude de "tolérance" à l'égard des manifestations religieuses populaires et du culte des saints guérisseurs.
Cependant, les attitudes d'hostilité sous-jacente ou déclarée ne sont pas majoritaires.
En dehors du discours, la "tolérance" peut se révéler à partir de divers indicateurs ; le premier est aussi le plus visible : l'existence d'un pèlerinage officiel -c'est à dire organisé par le prêtre- à un saint guérisseur dans la paroisse (8).
Mais la disparition de cette pratique ne signifie cependant pas forcément une hostilité du prêtre à son égard, elle peut également résulter de l'insuffisance de la ferveur des fidèles ou du manque de disponibilité du prêtre qui a la charge de plusieurs paroisses (9).
Ceux qui sont tolérants emploient diverses expressions pour désigner la "religion populaire" : "foi populaire", "religiosité pratique", l'insistance est portée par tous sur le besoin de signes de la présence de Dieu.
Cette "religiosité" qu'ils spécifient tous est souvent

définie comme l'apanage de catégories sociales particulières au contour flou : les gens ou les milieux d'origine modeste (pour la majorité des réponses), les gens peu instruits ou encore "les petites gens".
Pour beaucoup -y compris pour des clercs non tolérants- elle particularise le milieu rural : ***"c'est une religiosité pratique qui s'attache à des rites particuliers comme les Rogations, les Rameaux ... qui est commune aux milieux ruraux en général"***, ***"une façon pratique de vivre sa foi inspirée par sa condition, et qui est plus répandue dans les villages que dans les villes".***
Pour deux prêtres du corpus, cette forme de piété ne spécifie pas seulement les milieux ruraux, elle est également ***"en accord avec la mentalité des Flamands"*** dont elle est une illustration (goût pour les rassemblements collectifs, attachement aux traditions locales qu'elles soient ou non religieuses). Ces ecclésiastiques ont une identité cuturelle flamande affirmée c'est à dire que non seulement ils se définissent eux-même comme des prêtres "typiquement flamands", mais ils se font également les défenseurs de cette culture qu'ils revendiquent comme un héritage. Pour l'un d'eux, la Flandre constitue un espace culturel qui traverse la frontière ; les Flamands français et belges partagent une histoire et des traditions davantage mises en valeur par les seconds que par les premiers. Le militantisme de ce prêtre de quatre-vingts ans, né dans un village situé à la frontière, consiste à participer activement à des associations culturelles en France et surtout en Belgique. La défense d'une culture originale ne passe pas, pour lui, par une revendication

séparatiste, mais par des sympathies pour le régime politique royaliste. Chez le second prêtre lui aussi "enfant du pays", elle trouve son expression dans la mise en valeur de la langue des autochtones dans une fête religieuse qui attire de plus en plus de personnes.
Seul un prêtre du corpus ne spécifiait pas (10) cette forme de piété qui lui semblait "naturelle". Très âgé et à la retraite depuis plusieurs années, il continuait à occuper le presbytère où il recevait les pèlerins. Il y vivait volontairement dans des conditions très difficiles, il avait choisi l'inconfort et la solitude pour ***"réfléchir et vivre en harmonie avec Dieu".*** Il représentait un exemple atypique de cette fin du XXème siècle, un peu comme l'héritier des prêtres du début du siècle dans leur manière de vivre leur foi et leur sacerdoce. Il acceptait de "réciter les évangiles" aux pèlerins dans un but thérapeutique, il bénissait le savon dont ils devaient se servir pour leurs affections cutanées, autant de gestes que bon nombre d'autres prêtres se refusent à accomplir aujourd'hui. Le fait qu'il ne soit plus le prêtre officiel de la paroisse mais qu'il continue à recevoir les pèlerins et qu'il leur dispense dans l'intimité des rites abandonnés par les autres prêtres, a conduit certains (11) à le considérer comme détenteur de pouvoirs personnels. Sans qu'ils ne le déclarent ouvertement, il semble que certains d'entre eux aient vu en lui un guérisseur bien qu'il se soit toujours refusé à l'admettre. Il définissait son statut comme celui d'un "représentant du Christ", c'est pourquoi il ne pouvait pas refuser des rites auxquels "le Christ lui-même s'était plié". Sa bienveillance envers les

fidèles n'avait de commune mesure qu'avec son amertume à l'égard des prêtres qui incriminent ce type de recours : ***"c'est un manque évident d'humilité, ils s'éloignent de Dieu, c'est comme un docteur qui refuserait de mettre son art au service des malades, il manquerait sa vie."***

On constate donc quelques différences dans le comportement des prêtres passant pour tolérants, différences qui apparaissent surtout dans l'évocation de leur expérience personnelle. En effet, leurs propos font toujours valoir au début une attitude plutôt négative, ils s'expriment alors davantage en tant que membres d'un collectif -celui des prêtres- qu'en tant qu'individus. Ces propos généraux sont souvent le reflet de la position officielle de l'Eglise : la plupart reprennent des extraits de textes officiels (discours du pape, articles du Concile Vatican II ...) ou des passages des Ecritures (Bible, et surtout les Evangiles) pour exprimer "leur" position. Leur propre opinion n'apparaît véritablement que plus tard avec le récit de leur vécu.
L'analyse de leur discours permet -essentiellement en fonction de "leurs motivations"- de distinguer deux grandes positions, **la tolérance bienveillante** et **la tolérance de compromis**.

1- CATEGORISATION DES PRETRES A PARTIR DE L'ETUDE DE LEUR DISCOURS

La plupart des **prêtres tolérants** à l'égard de la religiosité populaire la considèrent comme inévitable, car tous les chrétiens ne peuvent pas se satisfaire d'une démarche de spiritualité ; il leur est nécessaire de pouvoir témoigner concrêtement leur foi ainsi que d'obtenir des signes tangibles de la présence de Dieu.

Les prêtres qui ont une attitude de tolérance bienveillante (12) se font les défenseurs de la sensibilité religieuse qui caractérise les pèlerins. Ils justifient leur position par l'histoire du christianisme : ***"Il y a toujours eu dans l'Eglise des rites qui n'étaient pas indispensables si on se place d'un point de vue purement spirituel. L'Eglise a joué de cela, c'est sur cette base qu'elle a entretenu et même suscité la foi des croyants, alors pourquoi condamner aujourd'hui certaines pratiques si elles permettent à certains de témoigner leur foi".***

Si tous ne s'expriment pas de manière aussi radicale, il est significatif que la très grande majorité des prêtres de ce groupe fassent référence au passé religieux pour prouver le bien-fondé de telles pratiques. En effet, la quasi totalité d'entre eux sont âgés de soixante-cinq ans au moins et plus souvent de plus de soixante-dix ans.

Un autre légitime sa position par les recommandations officielles faites aux missionnaires à l'étranger : ***"pourquoi faudrait-il agir différemment en Flandre et au Togo, en Tanzanie ou en Chine ? Pourquoi faudrait-il tenir compte des particularités locales en Afrique ou ailleurs et***

pas en France ?"

Les prêtres qui tiennent un discours aussi tranché en faveur des traditions religieuses locales sont tous originaires de Flandre, sauf un. Ce dernier est né et a passé son enfance dans la métropole lilloise où il fut très tôt familiarisé avec la culture flamande pour avoir habité un quartier où la population belge était majoritaire. De plus, il a principalement exercé les fonctions curiales dans des villages flamands.

Outre l'âge et l'origine géographique, le parcours personnel de certains de ces prêtres peut éclairer leur position à l'égard de la religiosité des pèlerins :

bon nombre d'entre eux sont des prêtres ruraux, c'est à dire qu'ils ont exercé la majorité de leur sacerdoce dans des zones à dominante rurale (13) ; certains sont officiellement à la retraite, mais s'occupent encore d'une paroisse pour pallier l'insuffisance des effectifs.

Plusieurs anciens prêtres -qui allaient précher de paroisse en paroisse- répondent à ce profil, la disparition des neuvaines correspond pour eux à la fin d'une époque qu'ils évoquent avec nostalgie.

La familiarité avec cette forme de piété semble donc être un facteur favorisant la tolérance. Celle-ci peut résulter de divers facteurs dont le cumul semble caractériser ce groupe de prêtres : un âge élevé, une origine flamande et l'exercice du sacerdoce en Flandre. Une origine flamande se double parfois d'un engagement en dehors du saint ministère dans des activités culturelles à l'instar des deux ecclésiastiques précédemment évoqués. L'engagement culturel

ne semble cependant pas forcément lié à une tolérance à l'égard de la piété populaire. Certains, sans condamner les croyances et pratiques populaires, les considèrent toutefois comme des coutumes "vieillotes et souvent imprégnées de superstition".

La seconde position-type est la "tolérance de compromis". Les prêtres qui ont une telle attitude se différencient des précédents par les motivations qui les poussent à perpétuer la neuvaine tout en insistant sur les "travers" de la religiosité "populaire". Ils respectent l'attachement des fidèles à des formes différentes d'expression de la foi, mais ils insistent fortement sur la nécessité d'éclairer leurs pratiques afin d'enrayer les croyances superstitieuses. Plusieurs d'entre eux évoquent le risque de voir ces fidèles se tourner vers des formes religieuses et para-religieuses marginales : ***"il faut être vigilant quand la foi ne s'exprime que par la demande, car les gens sont souvent dans une telle détresse que s'ils n'obtiennent pas ce qu'ils demandent, ils risquent de basculer, de se laisser aller ou de se tourner vers la voyance ou vers d'autres formes de charlatanisme. Il ne faut surtout pas condamner ces pratiques, mais les amener vers des croyances plus orthodoxes. Cette forme de religiosité, c'est le dernier lien qui les relie à une démarche religieuse".***

Ces prêtres sont généralement plus jeunes que ceux de la catégorie précédente (entre cinquante ans et soixante-cinq ans sauf deux exceptions). Ils sont majoritairement origi-

naires de Flandre, et n'ont pas tous exercé la totalité de leur sacerdoce en Flandre rurale.
Ceux qui tiennent les discours les plus tranchés -parmi eux se trouvent les deux plus jeunes- considèrent qu'"*il y a toujours un peu de foi, mais elle a besoin d'être purifiée (...) débarrassée de ses multiples enveloppes superstitieuses.*"

Si les "prêtres bienveillants" caractérisent cette forme de piété par l'importance de l'émotion et son inscription dans le concrêt -le besoin de signes-, les "prêtres tolérants" insistent davantage sur la primauté de la demande. De ce fait, alors que les premiers voyaient plutôt leur rôle comme celui d'un guide (*"il y a plusieurs voies pour atteindre Dieu, il faut doucement, par le dialogue, leur montrer une voie plus conforme à ce que souhaitait le Christ, à ce que désire Dieu à travers l'Eglise")*, les seconds s'érigent davantage en "éducateurs" (*"il faut rappeler constamment le sens des gestes par la lecture des Evangiles"*, *"Je me dois de les faire réfléchir sur le but du pèlerinage, le réconfort de la rencontre avec Dieu"*, *"mon devoir est de leur faire comprendre que la religion, ce n'est pas mettre Dieu au service des hommes"*...). C'est pourquoi, la majorité d'entre eux affirment se refuser à dispenser certains rites (bénédictions particulières) ou à autoriser certaines pratiques (dons d'ex-voto, mise à disposition des textes de litanie...) pour *"éviter de prêter le flanc aux croyances superstitieuses ou magiques"*.

Tout semble se passer comme si les prêtres "tolérants"

évaluaient la foi pratique de certains pèlerins au regard du pur témoignage spirituel, tandis que les "prêtres bienveillants" l'acceptaient comme différente et faisaient consister l'essentiel de leur rôle dans le contrôle des excès éventuels. Il y a chez les premiers une valorisation de la "pure démarche de foi" qui s'illustrerait notamment par la prière de louange ou d'action de grâce qui symboliserait en quelque sorte le haut de l'échelle alors que la "foi pratique" qui s'exprimerait dans la prière de demande en constituerait le dernier échelon ; le rôle de la prêtrise étant de permettre aux fidèles de franchir les différents paliers. Cette hiérarchie des témoignages de foi et la dévalorisation de la foi qui s'exprime dans la piété de recours apparaît dans le discours des prêtres de la seconde catégorie, en voici quelques exemples : *"faire progresser les fidèles"*, "*leur faire dépasser ce stade -je serais tenté de dire- primaire, en les amenant à réfléchir sur leur croyance*", *"dépasser la pure demande pour arriver à une prière moins intéressée, une prière qui soit d'abord une déclaration de foi : je crois en toi"*.

- LA FOI

Prêtres "tolérants" et "bienveillants" n'ont pourtant pas une définition de la foi foncièrement différente. La fidélité à Dieu est la notion qui revient le plus fréquemment dans leurs propos -les deux groupes confondus-, des divergences apparaissent cependant à propos du sens qui lui est donné.

Pour les "prêtres tolérants", c'est d'abord une fidélité à l'enseignement de Dieu : "***Croire en Dieu, c'est vivre en communion avec lui en connaissant et en s'efforçant de respecter ce qu'il a fait et ce qu'il a dit***". Pour les "prêtres bienveillants", elle s'attache également à la personne de Dieu (et à ses intermédiaires les saints). De même, certains d'entre eux (parmi les plus âgés) associent confiance et fidélité pour définir la foi. C'est également par cet aspect qu'ils démontrent que le pèlerinage est guidé par la foi : "***il faut une totale confiance en Dieu pour accepter de remettre sa vie entre ses mains, c'est pourquoi on ne peut pas dire qu'ils ne croient pas en Dieu, bien au contraire, ils nous donnent des leçons d'humilité***", "***c'est reconnaître que le pouvoir des hommes est limité, que ce qui est impossible à l'homme est possible à Dieu, si ça n'est pas croire en Dieu alors, qu'est-ce que c'est ?***".

Au contraire, l'un des "prêtres tolérants", s'il définit également la foi par la confiance totale en Dieu, affirme que chez bon nombre de fidèles, c'est une confiance naïve et déplacée et que comme le médecin peut beaucoup pour eux, il les lui envoie. Ces propos font ressortir la tendance des prêtres -surtout ces derniers- à rationaliser l'interprétation du sujet souffrant. Quand il impute la répétition du malheur à un sorcier, il est dirigé vers les psychiatres, quand il se tourne vers le saint sans avoir consulté un médecin, on lui conseille d'avoir recours à la science, quand il interprète sa guérison dans le sens du "miracle", on lui suggère de "***remercier Dieu d'avoir éclairé le corps médical***". Ces prêtres, sans dévaloriser

l'importance de la foi, ne font jamais rien pour conforter les fidèles dans l'interprétation de leur guérison en terme de "miracle", bien au contraire. Le discours destiné au sociologue n'est pas moins clair : "***Sur toutes les guérisons attribuées à Sainte-X, seule trois ou quatre sont réellement inexplicables, pour les autres, la médecine et le moral du malade -et là, la foi joue un rôle immense- sont les causes réelles de la guérison***". L'auteur de ces citations représente par d'autres aspects, un cas à part. Par sa conception de la foi et du rôle de la prêtrise, il se situe parmi les "prêtres tolérants", mais par son insistance à reconnaître la sincérité des fidèles, il se rapproche des "prêtres bienveillants". Il avoue lui-même ne pas avoir toujours défendu une telle position. Sa carrière religieuse (enseignement, vicaire général et à ce titre adjoint de l'Evêque, puis pour des raisons de santé orientation vers la cure) ne l'avait pas préparé à être confronté à ce type de religiosité. Dans la paroisse depuis deux ans, il est amené à avoir de multiples contacts quotidiens avec les pèlerins, c'est vraisemblablement cette "imprégnation", cette découverte qui l'ont amené progressivement à revoir sa position : "***j'ai une certaine gêne, une irritation par rapport à cette forme de dévotion naïve, mais une grande admiration*** (...) ***Cette forme de foi nourrit ma prière, j'y ai découvert la prière de demande. Pour moi, la pure foi, c'est la démarche gratuite, donner du temps à Dieu***". Cet exemple confirme l'importance de la familiarité avec la "piété populaire" dans l'attitude de tolérance des prêtres. En effet, ce prêtre ne bénéfie d'aucune caractéristique

favorisant la "proximité culturelle" avec les pèlerins (il a fait des études supérieures, il a occupé des fonctions importantes dans l'institution ecclésiale ...), mais les contacts répétés avec les fidèles lui ont permis d'élargir sa conception de la foi.

- LA MESSE

La différence conceptuelle entre les catégories de prêtres se retrouve dans le thème de la messe. Plusieurs d'entre eux déplorent la diminution de la participation aux célébrations dominicales mais les circonstances et les arguments sont différents.
Les prêtres "bienveillants" sont plus nombreux à aborder spontanément le sujet (trois sur cinq) et ils le font le plus souvent lorsqu'ils soulignent l'importance du témoignage de la foi pour l'ensemble des croyants (et pas seulement pour ceux qui vont en pèlerinage). Deux prêtres "tolérants" évoquent également cet item, mais c'est lors de la définition de leur rôle : "*c'est les amener à réfléchir sur les textes religieux, en retirer des principes, des valeurs à mettre en pratique dans la vie*", "*les faire réfléchir sur le sens de leur engagement religieux, sur ce que signifie être croyant dans la vie de tous les jours.*" Les "prêtres bienveillants" soulignent plutôt le non-sens de l'appellation catholique non pratiquant : "*ça ne veut rien dire. La pratique, c'est témoigner sa foi. Ce n'est pas dissociable*", "*c'est un des moyens de se retrouver ensemble, avec Dieu et avec ses frères, pour partager quelquechose (...) c'est aussi une*

manière de prouver son amour et sa fidélité à Dieu".
Il semble que les rites occupent une place plus importante chez ces prêtres que chez les prêtres "tolérants", nous avons vu précédemment qu'ils acceptaient plus souvent que les autres d'accéder à une demande de bénédiction particulière des fidèles, on peut même penser que pour certains et dans certaines circonstances, elles sont indispensables. Le discours tenu par ce prêtre à propos des édifications de chapelle sont révélateurs : "*ici, celui à qui appartient le terrain a construit lui-même* (insistance du locuteur) *une chapelle. Il l'a construite comme ça, elle était un peu en dehors de l'Eglise. Il l'a fait sans en parler au curé... Alors une fois que c'était fait, les gens qui n'étaient pas des mécréants, se sont entendus un petit peu à la fois avec le curé. Il est venu bénir la chapelle, après elle fut fréquentée par tout le monde. Il y a même une petite neuvaine chaque année*". Pour que le prêtre accepte de considérer une construction privée comme faisant partie du patrimoine religieux de la paroisse, il faut qu'il en ait fait la bénédiction officielle, c'est seulement à ces conditions qu'il acceptera de considérer le nouvel édifice et peut-être d'y organiser un passage officiel lors d'une célébration.
D'autres prêtres ont évoqué l'importance des bénédictions des édifices après leur restauration. Tout semble se passer comme si le rite de bénédiction était la condition indispensable de la reconnaissance. Il est vrai qu'il y a une demande de la part des intéressés, mais il est non moins vrai que lorsqu'il n'y en a pas eu, l'édifice reste ignoré par le prêtre.

Les propos d'un autre prêtre "bienveillant" sur une neuvaine à un saint-guérisseur font également ressortir l'importance de la pratique religieuse : "***autrefois, à la neuvaine, on se confessait et on communiait. On ne se confessait que trois fois l'an, pour Pâques, pour la Toussaint et à Noël mais ici, on attendait plutôt la neuvaine, c'était proche (...) Il y avait énormément de confessions et de communions à la neuvaine ; c'est pareil, on ne communiait que quatre cinq fois l'an. C'est dire si c'était une dévotion de foi et si c'était important.***"

Ainsi, dans un cas la foi est aussi (mais pas seulement) un engagement concrêt, des convictions qui se montrent, dans l'autre, elle est surtout un engagement spirituel, voire une démarche intellectuelle dans les cas extrêmes.

La majorité des "prêtres bienveillants", on l'a dit, sont relativement âgés (soixante-dix ans au moins), on peut penser d'une part qu'ils conservent la conception de la foi qui leur a été inculquée au séminaire et qui correspond également à une époque où l'assistance à la messe était une obligation morale, un devoir. D'autre part, ils restent attachés -pour les mêmes raisons- aux anciens rapports entre clerc et laïc ou plutôt entre le curé et ses ouailles, à savoir que les fidèles reconnaissent la compétence théologique et sacramentelle du prêtre et attendent de lui qu'il la mette au service du culte. L'exemple des bénédictions en est une illustration ; la mise à l'écart de ce qui les distingue des fidèles et qui caractérise leur "fonction symbolique" -le monopole de

tout ce qui a trait au culte- entraîne une sanction - le refus de mettre la compétence sacramentelle au service des fidèles-.

- LA SUPERSTITION

Ce clivage entre les prêtres se retrouve dans leur conception de la superstition. Les "prêtres bienveillants" mettent en relief l'absence de frontière entre foi et superstition, et par là même la difficulté à séparer ces deux notions. Car, pour eux, il y a toujours une parcelle de foi, même dans les croyances superstitieuses : "...*la faculté, la naïveté -je dirais- de voir partout du merveilleux*", "*considérer l'intervention de Dieu comme de la magie et penser qu'on peut le forcer à agir dans un sens*".
La superstition est également fréquemment associée à la peur. Le fidèle craint qu'il ne lui arrive malheur s'il ne fait pas ce qu'il faut ou s'il fait ce qu'il ne faut pas. Il redoute par exemple que le saint lui envoie la maladie s'il ne lui rend pas hommage ou s'il n'accomplit pas les rites selon la procédure.

Pour les "prêtres bienveillants", la superstition est essentiellement envisagée comme la déformation de pratiques religieuses ou comme l'altération du sens qui leur est donné.
La magie se distingue de la foi par l'intention des sujets dans leur rapport au divin ; la magie est une contrainte rituelle, la foi, elle, peut s'exprimer dans la demande.

Pour les "prêtres tolérants", elle se situe en deça, elle commence avec l'ignorance de la signification des rites : "*quand le geste est perpétué sans que l'on en connaisse le sens ou quand il acquiert plus d'importance au yeux de celui qui l'accomplit que sa signification religieuse*", "... *quand le rite prend le pas sur la foi. Quand seul le signe demeure et qu'on ne sait plus pourquoi*". Ce qui est primordial chez ces prêtres, c'est que la foi soit éclairée par la réflexion, et que les rites ne soient pas accomplis sans que leur sens ne soit connu.

2- CONFRONTATION A LA REALITE DES PRATIQUES

Confrontons maintenant le discours à la réalité des pratiques ; pour cela il est nécessaire d'analyser l'attitude du clergé local à partir d'autres indicateurs fournis par l'étude des cultes et par l'observation participante lors des célèbrations dédiées à des saints. Celle-ci nous a permis de recueillir plusieurs textes de prédication spécifiquement destinés à un autre type de public et qui ont souvent été révélateurs de ce que représente le pèlerinage pour le prêtre concerné (14).

LES PRATIQUES CULTUELLES : RESPECT DE LA SPECIFICITE DU PELERINAGE ?

L'étude des cultes permet d'affiner la catégorisation des attitudes à l'égard de la piété des pèlerins.
Chez les "bienveillants", la volonté de s'ériger en défenseurs de la religiosité populaire qui caractérisait

leur discours, se retrouve dans l'organisation du pèlerinage dont ils cherchent à préserver l'originalité : narration de l'épisode de la vie du saint ou des conditions d'obtention de la relique en rapport avec l'histoire de la paroisse -ce qui permet de lier le culte au terroir-, ou ce qui est de plus en plus rare, perpétuation d'un rite spécifique tel qu'une procession ou une bénédiction. L'accent est mis comme dans toutes les célèbrations sur le rôle d'intercesseur du saint, ses spécialités thérapeutiques sont rappelées, la motivation principale de la plupart des pèlerins -la protection ou la guérison- n'est donc pas niée ; ces prêtres intègrent le pèlerinage dans une démarche de foi qui affiche sa spécificité. Certains prêtres, que nous avions qualifiés de "militants culturels", vont plus loin en l'inscrivant dans un espace culturel original (messe en flamand ...).

D'autres prêtres préalablement définis comme "bienveillants" perpétuent le pèlerinage mais lui otent sa spécificité (minimisation de la dimension thérapeutique dans le discours adressé aux fidèles ainsi que dans les rites où seule est conservée la vénération des reliques). Les célébrations se différencient alors très peu d'une cérémonie dominicale.

La plupart des "prêtres tolérants" demeurent fidèles aux convictions qu'exprimait leur discours. Le pèlerinage est essentiellement un moyen de promouvoir l'éducation religieuse des fidèles.
Les prêtres bienveillants évacuent de la narration de la

vie des saints le merveilleux omni-présent dans l'hagiographie (les guérisons spectaculaires, les "exploits" du saint tels que marcher sur l'eau, voler ...), mais ils retracent brièvement l'épisode qui est à l'origine de sa spécialisation thérapeutique. Les prêtres tolérants n'évoquent eux que les passages édifiants de sa vie. Seules ses vertus chrétiennes (renoncement aux biens terrestres, charité, dévouement, esprit de sacrifice...) sont soulignées afin d'ériger le saint en exemple. Les évocations de ses qualités morales sont relayées par la lecture des Evangiles, tout est mis en oeuvre pour faire du thaumaturge un modèle. La dimension spirituelle du pèlerinage -le réconfort moral de la prière- est privilégiée au détriment de sa dimension thérapeutique -la cure du corps-. Un grand nombre de conditions sont donc réunies pour enrayer les éventuelles "déviations superstitieuses" et surtout pour oter aux cultes leurs spécificités (demandes de guérison, pratiques particulières).

On citera le cas un peu marginal d'un prêtre, qui se range parmi les "tolérants" et qui a introduit quelques changements dans l'organisation du pèlerinage de sa paroisse tout en conservant les rites qui préexistaient à son arrivée et notamment la bénédiction des roses - fleur qui est le symbole de la sainte vénérée en ces lieux-. Pour les pèlerins c'est le moment culminant de la cérémonie -les roses emportées avec soi, prolongent dans le temps la protection accordée par la sainte- ; pour le prêtre, il se situe ailleurs, dans la réflexion sur le sens de l'enga-

gement religieux. L'ensemble des cultes organisés par ce prêtre est le fruit d'un compromis tacite entre les pèlerins et lui, mais, sa position est bien spécifique par rapport aux autres prêtres "tolérants" puisqu'il est un des seuls de cette catégorie à perpétuer un rite qui contribue à conférer à la cérémonie religieuse le caractère d'un pèlerinage.

On donnera enfin l'exemple d'un prêtre que son discours place plutôt parmi les "tolérants" tandis que son attitude nous pousserait plutôt à le classer parmi les "bienveillants". La célèbration qui clôture la neuvaine se déroule principalement à l'église, sans que beaucoup d'allusions au saint ne soient faites. La cérémonie se présente comme l'office de tous les dimanches avec de nombreuses lectures par les paroissiens, de nombreuses interventions et interpellations de l'assistance par le prêtre pour étayer la réflexion. Le thème de l'homélie n'est pas directement lié au pèlerinage et ce n'est qu'à la fin de la messe que le prêtre invite "ceux qui le désirent" à se rendre, à la suite des enfants de choeur portant la croix, à la chapelle-fontaine du saint pour y "dire une prière". Durant la marche collective qui contourne l'église, les fidèles à l'incitation du prêtre peuvent parler entre eux. Si bien qu'en l'absence de chant ou de prière, il ne peut être véritablement question de procession. Le cérémonial autour de la chapelle ressemble, lui, davantage à un pèlerinage. Les fidèles font cercle autour de l'édicule et après quelques cantiques, le célébrant rappelle les raisons d'invocation du saint et la légende de la source attachée à sa venue dans le village. La prière collective

est suivie de la récitation de la litanie et ceux qui le désirent peuvent baiser la relique. Bien que la durée du cérémonial sur le lieu originel du pèlerinage soit très courte, cet exemple montre comment on peut transformer un pèlerinage pour satisfaire toutes les catégories de fidèles. Ce compromis ne délaisse ni ceux qui cherchent dans la célèbration une régénération spirituelle, ni ceux qui en attendent protection et guérison.

C- LES PRETRES PLUTOT "HOSTILES"

1- DES CARACTERISTIQUES SOCIALES DIFFERENTES DES DEUX CATEGORIES PRECEDENTES ?

Ils sont généralement plus jeunes que les autres, une cinquantaine d'années.
Ceux que nous avons rencontrés sont plutôt opposés aux pèlerinage et ont commencé par supprimer la neuvaine à leur arrivée dans leur paroisse. Il semble donc que l'âge ait une influence sur la position à l'égard des cultes thérapeutiques, et plus il est élevé, plus la probabilité de rencontrer une attitude de tolérance est importante.
Et si les clercs plus âgés sont plus tolérants, c'est parce que ces pratiques leur sont plus familières ; quand ils ont commencé à exercer leur fonction, ces dévotions étaient beaucoup plus répandues qu'à l'heure actuelle alors que les plus jeunes n'ont pas connu durant leur sacerdoce "l'époque florissante des neuvaines". De plus, les prêtres "bienveillants" -comme la plupart des Flamands

de ces générations- ont eux-même très souvent participé à des pèlerinages lorsqu'ils étaient enfants comme ils nous l'ont révélé lors des entretiens.
L'âge n'est pas seulement révélateur du changement de "mentalités", mais aussi des transformations de la formation sacerdotale dont il a déjà été brièvement fait mention. Les prêtres plus jeunes ont été formés dans des institutions plus ouvertes au monde extérieur. La différence entre le clerc et le laïc y était moins qu'autrefois érigée en différence de nature. Aujourd'hui, le laïc a des responsabilités au sein de l'Eglise, il arrive fréquemment qu'il se substitue au prêtre même pour les célébrations religieuses. Les rapports entre ces "nouveaux clercs" -par opposition aux anciens prêtres- et certains laïcs -qui se distinguent eux-aussi des fidèles "traditionnels"- se rapprochent du second type évoqué dans la "nébuleuse théorique".

L'origine géographique est également un critère de différenciation entre les prêtres.
Les prêtres tolérants sont plus souvent originaires de Flandre que les autres plus fréquemment natifs d'une localité régionale hors Flandre et même d'une zone urbaine. Ce critère rejoint le précédent dans la mesure où les prêtres flamands (c'est à dire nés et ayant exercé la majorité de leur sacerdoce en Flandre) sont familiers de pratiques et croyances qui font partie de la culture du terroir. De plus, les prêtres qui conjuguent âge élevé et origine flamande ont, pour la plupart, fréquentés un même établissement, le petit séminaire d'Hazebrouck. En effet,

pour l'espace géographique qui nous intéresse, la formation des prêtres était principalement dispensée dans deux séminaires, celui d'Haubourdin et celui d'Hazebrouck. L'affectation à l'un ou l'autre des établissements se faisait essentiellement en fonction du lieu de résidence des futurs séminaristes. D'après nos recherches (15), il ne semblait pas y avoir de différence fondamentale dans l'enseignement, mais on peut toutefois penser que les professeurs, à l'instar de leurs élèves, n'avaient pas la même origine géographique dans les deux établissements, ce qui pouvait contribuer à reproduire de part et d'autre un "milieu socio-culturel" particulier.

Si **l'origine sociale** ne semble pas être de prime abord un critère de différenciation entre prêtres tolérants et non tolérants, il faut noter que très souvent une origine flamande va de pair avec une origine particulière.
La majorité des parents et grands parents des prêtres originaires de Flandre -surtout ceux qui ont plus de soixante-cinq ans- étaient agriculteurs. L'origine paysanne semble donc favoriser la tolérance à l'égard de ces pratiques et croyances.

Le niveau d'études semble peu significatif même si les prêtres "bienveillants" étaient rarement titulaires d'un diplôme supérieur alors que les plus "hostiles" le sont plus fréquemment.

2- LEGITIMATION DE LEUR POSITION

Un autre fait distingue quelques prêtres non tolérants de la plupart des autres. Nous avons eu quelques difficultés à convaincre certains d'entre eux de nous rencontrer. Ils invoquaient le manque de temps ou leur méconnaissance du sujet. Deux d'entre eux nous ont renvoyée vers un autre prêtre "typiquement flamand" et donc plus à même de nous renseigner, et il nous a fallu plusieurs mois pour obtenir une entrevue. Ce malaise est significatif du comportement de ces clercs à l'égard d'une forme de piété qu'ils veulent ignorer, lui étant plutôt hostiles.

Parmi eux, bon nombre soulignent le caractère "désuet", "caduc", "dépassé" ou "archaïque" de ces pratiques. Deux d'entre eux utilisent exclusivement cet argument pour justifier leur position, tout en se retranchant derrière l'institution : "*l'Eglise n'a pas décrété l'évolution de la pratique et de l'enseignement religieux, ce n'est que le reflet du bouleversement des mentalités* (...) *Il faut fortifier leur foi, le meilleur moyen n'est pas de perpétuer des pratiques qui n'ont plus de raison d'être aujourd'hui mais de les amener vers une croyance en Dieu moins intéressée*".

D'autres justifient leur position par leur définition de la foi : "*Le témoignage de foi doit se tourner exclusivement vers Dieu* (...) *Etre chrétien, c'est connaître l'enseignement de Dieu et essayer de le mettre en pratique*". Ils reprochent donc aux pèlerins de délaisser

Dieu au détriment des saints considérés comme des instances au pouvoir autonome : "*ils ne sont que des médiateurs* (...) *ils en font des divinités dont ils essaient de s'attirer les faveurs*", "*le DO UT DES, exauce-moi en échange d'une obole... ce sont plus des croyances païennes que des témoignages d'amour.*", "*le compagnonnage des saints est un thème sur lequel s'est expliqué Jean-Paul II (...) les saints sont des chrétiens exemplaires qui nous font réfléchir sur le sens de l'engagement religieux. C'est en cela et seulement en cela qu'ils peuvent nourrir notre foi.*"

Chez les prêtres "hostiles", le terme de médiateur est préféré à celui d'intercesseur qui fait référence à la demande, intercéder, c'est intervenir en faveur de quelqu'un ; le premier terme renvoie à la formulation consacrée "Marie médiatrice de toutes grâces". Ces prêtres ne sont d'ailleurs généralement pas défavorables au culte marial qui leur semble davantage conforme à l'orthodoxie. Pourtant, nous avons vu que bien que la Vierge ne fasse pas partie des saints thérapeutes, elle est très souvent invoquée en cas de maladie, et les dévotions ne sont pas différentes de celles qui se dirigent vers les saints. Mais, pour le clergé, la dévotion mariale est tournée vers Dieu, puisque c'est en tant que mère du Christ que les hommages des fidèles doivent se tourner vers elle.

A l'instar des "prêtres tolérants", les prêtres "plutôt hostiles" définissent la foi comme une démarche réfléchie, l'expression "conversion spirituelle" prend ici tout son

sens. Ils la distinguent strictement de la croyance : "*prier les saints pour obtenir la guérison, un emploi ... c'est croire en leur pouvoir uniquement pour agir sur le cours des évènements, c'est voir seulement en eux des faiseurs de miracles*", "*la foi ne se réduit pas à la recherche du miracle, elle ne se confond pas avec le sentiment religieux*". L'insistance est portée comme chez les "prêtres tolérants" sur la demande, mais celle-ci est présentée comme la seule essence des prières des pèlerins. De même, alors que les autres prêtres -essentiellement les "bienveillants"- utilisaient comme argument en faveur des pèlerins qu'avec la prière de demande, ils reconnaissaient le pouvoir limité des hommes et la toute-puissance de Dieu, ces prêtres renversent l'argument pour présenter ce témoignage comme un acte de démission et de naïveté.
La quête du miracle est "condamnée" dans la mesure où pour ces prêtres, la rencontre avec Dieu est d'abord -sinon exclusivement- une régénération spirituelle.
"*La foi, c'est un engagement à respecter l'enseignement de Dieu, à lui être fidèle parce que ça correspond à ce que l'on recherche, parce que ça donne un sens à la vie* (...) *c'est tout le contraire d'être esclave de croyances qui font exécuter des rites dans le seul but de ne pas mécontenter tel ou tel saint ou de le rendre favorable*".
Nous retrouvons dans cette dernière citation un thème omniprésent dans les textes religieux (16) et souvent mis en avant par les prêtres "hostiles", l'idolâtrie enchaîne l'homme à ses croyances alors que le christianisme le libère de son propre esclavage.

La foi est définie comme un attachement de l'esprit à un enseignement, les "choses du corps" lui sont étrangères puisqu'elle est affaire de spiritualité, elle est donc par essence même incompatible avec une religiosité pratique. Pour ces prêtres -dont la position à l'égard des dévotions populaires est plutôt modérée comparée à celle de prêtres d'autres régions, rappelons-le- la religion est "***ce qui relie l'homme à une réalité qui le dépasse***", ce n'est pas encore la foi, c'est un sentiment religieux qui ne saurait être confondu avec "***un engagement total de l'esprit***".

La différence entre prêtres "tolérants" et "non tolérants" provient donc essentiellement d'une différenciation poussée à l'extrême chez les seconds entre foi et religion. En effet, alors que la piété "populaire" même imprégnée de superstition contient toujours "une once de foi" pour les prêtres "bienveillants" et que la religiosité "populaire" relève d'une "foi à purifier" pour les prêtres "tolérants", elle se situe en dehors pour les autres, c'est pourquoi ils refusent d'organiser des pèlerinages.

*

* *

Ainsi, les prêtres "bienveillants" se caractérisent par une conception "traditionnelle" de la prêtrise encore

largement inspirée par le Concile de Trente dans la mesure où ils considèrent comme leur rôle essentiel de se mettre au service du culte. C'est en cela que l'on peut dire que bon nombre d'entre eux sont les héritiers des prêtres du siècle précédent ; cet état de fait n'est pas sans rapport avec leurs caractéristiques sociologiques (l'âge surtout) et leurs socialisations (familiale et sacerdotale). Ils acceptent d'autant moins de se couper d'une partie des fidèles -les pèlerins- que les attentes de ces derniers ne sont pas en désaccord avec la représentation qu'ils se font de leur rôle et qu'ils partagent avec eux un certain nombre de valeurs.

Ceux qui perpétuent le pèlerinage de leur paroisse par compromis tacite avec les pèlerins **-les prêtres "tolérants"**- ne s'érigent pas en défenseurs de la "religion populaire" et n'en sont pas non plus les détracteurs. Les raisons qui les poussent à répondre aux demandes d'une partie des croyants -de façon orientée certes- sont différentes des motivations des "prêtres bienveillants". Comme les prêtres "hostiles" ils ont fait leurs les consignes de Vatican II qui leur assignent explicitement comme fonction essentielle d'annoncer la parole de Dieu à tous les hommes. Mais, à la différence des premiers, leur interprétation des nouvelles directives ecclésiales les conduit à refuser de risquer de perdre une partie des fidèles. C'est pourquoi, ils mettent en oeuvre une stratégie pastorale spécifique visant à les conserver dans l'Eglise tout en restant cohérents avec les représentations de leur rôle.

Les prêtres "plutôt hostiles" ont une conception de la prêtrise et un rapport aux laïcs proches de ce qui a été décrit comme le second type dans la "nébuleuse théorique". L'opposition clerc/laïc ne renvoie plus tant à une altérité symbolique (le prêtre a le monopole du sacré) qu'à une distinction de la nature de la fonction. En effet, clercs et laïcs peuvent assumer des charges identiques, mais alors que pour les premiers, il s'agit d'une occupation principale et unique (ce sont des "fonctionnaires permanents de la foi" -plus que du culte-), pour les seconds, il s'agit d'une activité non professionnelle. Ils se définissent comme des "virtuoses religieux", comme des "spécialistes en spiritualité" et ne peuvent donc accepter d'être cantonnés par certains fidèles dans un rôle de "distributeurs de sacrements" ; cette attitude serait incohérente avec la représentation qu'ils se sont forgés du rôle du prêtre aujourd'hui.

Cet essai de généralisation des rapports entre les prêtres et les fidèles ne doit pas être considéré dans l'absolu, les différences entre les catégories de prêtres ne sont pas toujours aussi tranchées, les exceptions soulignées ont permis de le constater ; il n'est pas aisé -ni souhaitable- de réduire les individus à leurs caractéristiques sociologiques.
Cependant, de grandes tendances ont pu être mises en relief. Il y a en Flandre, des prêtres qui ont une attitude de tolérance bienveillante à l'égard des fidèles qui réclament une religion où le corps et ses souffrances

soient aussi pris en compte, et qui conserve son enracinement dans une culture originale. Pour des raisons déjà évoquées et pour des raisons purement démographiques, ils ne constituent plus aujourd'hui la fraction la plus importante du clergé flamand.
Il y a également des prêtres qui acceptent de répondre aux attentes de ces fidèles parce que "***pour beaucoup, cette forme de religiosité est le seul lien qui les relie encore à Dieu***". Ces prêtres sont de loin les plus nombreux parmi ceux qui organisent encore une neuvaine.

Dans tous les cas, le pèlerinage est le résultat d'un compromis entre le prêtre et les pèlerins, mais en raison de la prédominance des prêtres de la seconde catégorie, le pèlerinage thérapeutique en Flandre évolue selon deux tendances :
* La première est celle d'une "*sacramentalisation*" (17). Le prêtre s'efforce de faire consister l'essentiel du pèlerinage dans la participation à la cérémonie officielle qui se déroule dans l'église. La célèbration de la fête du saint tend de plus en plus à ressembler à une cérémonie dominicale : les rites qui la spécifient (vénération des reliques du saint, procession, bénédiction, récitation collective des litanies du saint ...) sont ignorés ou leur importance est minorée. Le rite essentiel pour le prêtre est le sacrifice eucharistique, alors que pour les fidèles c'est la vénération des reliques du saint.
* La seconde tendance est celle de la spiritualisation du pèlerinage ; le prêtre met de plus en plus fréquemment en avant la guérison de l'âme, le soulagement moral, la

régénération spirituelle. Il devient plus "une leçon de choses spirituelles" qu'un culte thérapeutique.
Il est donc légitime de parler à propos du culte des saints-guérisseurs de compromis dont les termes sont fluctuants historiquement, et spatialement. Le prêtre accepte de répondre aux attentes des fidèles en organisant un pèlerinage qu'il contrôle -en prescrivant les gestes à accomplir, il proscrit ceux qui ne lui paraissent pas conformes à l'orthopraxie religieuse-. Les fidèles acceptent de participer aux cérémonies officielles -c'est à dire dirigées par le prêtre- en échange de l'obtention d'une parcelle de sacré. Lors de pèlerinage individuel, ils peuvent accomplir les rites qui ne peuvent pas être effectués durant la célèbration ecclésiale, mais ils ne bénéficient pas des bienfaits thérapeutiques engendrés par la manipulation du sacré par le prêtre. En effet, les pèlerins reconnaissent la compétence sacramentelle du clergé, son rôle de médiateur/dispensateur du sacré. Et il semble même, qu'aujourd'hui pour une grande partie d'entre eux, le contact avec le "sacré sauvage" -c'est à dire non domestiqué par le prêtre- ne soit plus suffisant, c'est pourquoi il leur est indispensable d'assister à la messe dédiée au saint afin de profiter pleinement de ses pouvoirs thérapeutiques.
Faut-il y voir la réussite de la position ecclésiale qui nie l'existence d'un sacré hors Eglise ?

(1)- Selon S. Moscovici (1961, p.49), "les représentations sociales déterminent le champ des communications possibles des valeurs ou des idées présentes dans les visions partagées par les groupes et règlent, par suite, les conduites désirables ou admises".

Plusieurs recherches ont montré la pertinence de l'utilisation du concept en sociologie, et plus particulièrement pour ce qui nous intéresse ici, en sociologie des professions (notamment celles de J.M. Duprez sur les ingénieurs, et les travaux du SIT-IN sur identité, stratégie et représentation). Il s'avère particulièrement opératoire dans le cas des groupes professionnels où existe une définition institutionnelle du groupe mais où le rôle peut varier. C'est pourquoi nous pensons qu'il peut également être utilisé pour l'analyse du clergé flamand. Il s'agirait de tenter de cerner les représentations du rôle des prêtres : sont-elles identiques chez tous les prêtres ? Induisent-elles des conduites spécifiques à l'égard des pèlerins ...

(2)- D. Hervieu-Léger (1986, p.7)

(3)- Idem p.227

(4)- Telles qu'elles ont été définies au chapitre I, c'est à dire à la fois les croyances et pratiques dites marginales, les pratiques liturgiques abandonnées par l'Eglise...

(5)- F.A. Isambert (1982, p.90 et suivantes)

(6)- Ch. Suaud (1978, p.120)

L'auteur s'intéresse particulièrement au clergé rural vendéen. Son analyse peut être utilisée pour le clergé flamand dont le recrutement rural fut longtemps

prépondérant.

Ses conclusions concernant les instances de formation du clergé -inculcation d'un "habitus sacerdotal"- s'appliquent aux séminaires de notre zone d'enquête pour la période avant Vatican II : monde clos, structuration particulière du temps et de l'espace, temps rythmé par la liturgie, séparation soulignée entre "monde profane" et "séminaire" à l'aide de rites de sortie et d'entrée ... voir bibliographie sur la vie des séminaristes.

(7)- J.H. Fichter : Religion as an occupation. A study in the sociology of the professions. Notre Dame (Indiana). University of Notre Dame Press, 1961 cité par F.A. Isambert (1982, p.93)

(8)- Ce fut un des critères de sélection des prêtres pour la constitution de notre corpus.

(9)- Ce sont aussi les raisons mises en avant par certains prêtres pour expliquer le changement de durée des pèlerinages. Les neuvaines ont fréquemment tendance à être écourtées, les fins de semaine étant privilégiées afin de faciliter la participation des pèlerins.

(10)- Il s'agit d'un prêtre de plus de quatre-vingt ans, originaire de Flandre : "Il me paraît naturel de faire tout ce qui est en notre pouvoir quand la santé d'un être cher, comme un enfant est en jeu (...) pour moi, ce n'est pas de la religion populaire comme aiment à l'appeller tous les intellectuels. C'est la foi des humbles, la foi du Christ, lui aussi a guéri les gens..."

Nous parlons de lui au passé car il est décédé au cours de l'enquête. Nous n'avons pu effectuer qu'un entretien avec lui.

(11)- Nous avons rencontré deux pèlerins (l'un de Flandre belge, l'autre de Wambrechies -à proximité de Lille-) qui tenaient absolument à recevoir la bénédiction de ce prêtre car la neuvaine serait "plus efficace".
Nous retrouvons ce qui a déjà été défini comme une sorte de "contagion" des pouvoirs du saint en faveur de ceux qui jouissent d'une certaine familiarité avec lui (comme les "voyageuses" ou les personnes qui ont la clé de l'église et qui sont chargées de donner aux pèlerins de passage, médailles et litanies).

(12)- Pour faciliter la lecture, nous utiliserons les expressions simplifiées de "prêtres bienveillants" pour les prêtres qui ont une attitude de tolérance bienveillante à l'égard des pèlerins et celle de "prêtres tolérants" pour ceux qui se caractérisent par une attitude de "tolérance de compromis".

(13)- L'Eglise elle-même distingue les espaces géographiques en fonction de ce critère (l'ensemble de notre zone d'enquête est situé dans une zone à dominante rurale).

(14)- L'homélie représente, en effet, un moment-clé pour le prêtre puisque c'est le moyen de parfaire l'enseigne- ment des fidèles. Elle nous permet de saisir le sens que le prêtre donne au pèlerinage : le thème a-t-il un quelconque rapport avec le saint auquel la cérémonie est officiellement dédiée, ou encore avec la maladie ou le sens de l'épreuve ? L'homélie permet de voir quelle place le célébrant accorde à la dimension thérapeutique.

(15)- Bibliographie sur les séminaires et entretiens sur ce thème auprès de plusieurs prêtres du corpus.

(16)- Par exemple dans le "Catéchisme des adultes par les

Evêques de France"- Article Foi et Religion p.24/25.

(17)- A. Dupront (1988, p.203).

CHAPITRE VIII

LES PELERINS ET LA DEMARCHE SCRIPTURAIRE

La prière est utilisée par les fidèles pour entrer en communication avec le sacré et créer ainsi "*un espace d'interlocution*" (1) avec une instance invisible.
Bon nombre de prêtres laissent, dans leur église, un cahier dans lequel les fidèles peuvent inscrire ces prières. Ils peuvent ainsi adresser directement au saint leurs demandes, leur reconnaissance, lui confier leur détresse et leurs doutes.
Si la démarche scripturaire (2) permet au prêtre de mieux connaître les fidèles -le dépôt d'un cahier suit souvent l'arrivée d'un nouveau prêtre dans la paroisse-, il ne s'agit pas d'un "besoin" artificiellement créé par l'instance religieuse. Elle correspond à une attente des pèlerins : quand les cahiers n'existent pas, il n'est pas rare de trouver sur les lieux des petits morceaux de papier où sont griffonnées des demandes de grâce. C'est même parfois directement sur le mur de l'enceinte sacrée qu'est inscrit le message adressé au saint. On peut donc parler d'une incitation cléricale à inscrire le message sur un support approprié, mais pas de création artificielle

puisque le désir de traduire par l'écriture la prière adressée au saint préexiste au dépôt du support officiel. Cependant, il se peut que l'existence de ce cahier incite des pèlerins qui ne l'auraient peut être pas fait sans cela, à engager une démarche scripturaire ; et ce d'autant plus que dans notre zone d'enquête, la plupart des cahiers sont placés sur l'autel du saint.

Ces prières constituent un matériel d'une valeur inestimable pour le chercheur, car elles sont révélatrices à la fois des préoccupations quotidiennes et de la quête religieuse à laquelle se rattache la démarche des fidèles. Elles représentent en quelque sorte des "confessions spontanées" puisqu'elles s'adressent au saint sans intermédiaire et sur les lieux mêmes de la dévotion ; elles permettent de saisir la nature des rapports entre le pèlerin et l'instance à laquelle il s'adresse. Les entretiens auprès de pèlerins permettent, eux, une analyse plus approfondie, mais provoquée et dirigée vers une personne a priori étrangère à "l'univers du pèlerin". De plus, si tous ceux qui viennent prier le saint n'engagent pas une démarche scripturaire, l'étude des cahiers permet néammoins de toucher un plus large public que l'entretien. L'analyse d'un corpus de prières nous a donc semblé être la technique complémentaire idéale de l'entretien et de l'observation.

A- METHODOLOGIE ET CONSTITUTION DU CORPUS

Deux types d'analyse s'offrent au chercheur. L'analyse quantitative consiste à appliquer une méthode statistique lexicale en quantifiant la fréquence des vocables. La seconde analyse consiste à inventorier les textes en différenciant les formes lexicales et les formes fonctionnelles et à déterminer la fréquence de chacune d'entre elles ; c'est à dire concrêtement à sélectionner des vocables signifiants, à en faire une quantification puis une analyse sémantique.

Cette seconde optique méthodologique nous semble plus appropriée à notre problématique, caractériser les liens unissant le pèlerin au saint. C'est également la méthode utilisée par G. Herberich-Marx (3) pour l'étude de cahiers d'intentions d'un haut lieu de pèlerinage alsacien. Si nos démarches sont proches -appréhender une sensibilité religieuse par l'analyse d'un ensemble de prières provenant d'un lieu de pèlerinage-, elles ne sont cependant pas identiques. D'une part, l'étude de G. Herberich-Marx concerne un pèlerinage marial, le motif du recours n'est pas uniquement thérapeutique, c'est pourquoi l'étude thématique y occupe une place substantielle. Bien que les requêtes adressées aux saints guérisseurs ne concernent pas exclusivement la santé, l'étude des motifs du recours ne saurait être centrale dans notre étude. D'autre part, l'étude de G. Herberich-Marx met en oeuvre la comparaison de la démarche votive et de la démarche scripturaire, et privilégie une période précise (une année), tandis qu'il nous a semblé intéressant de mettre en valeur la dimension

temporelle pour tester une éventuelle transformation des intentions des orants. Cette orientation nous a contraint à privilégier un lieu de pèlerinage. Il eut été de toute façon matériellement impossible de traiter les prières de tous les lieux de culte disposant d'un tel dispositif, un nombre important de sanctuaires étant dans ce cas. Si toute sélection comporte une part d'arbitraire, nous nous sommes efforcée de gérer de manière optimale les contraintes qui nous étaient imposées : sélectionner un lieu significatif de l'ensemble de la zone d'enquête où ont été conservés les cahiers sur une longue période.

Arnèke où l'on va "servir" Saint Gohard contre les rhumatismes, les douleurs lombaires et autres maux de même famille répondait aux critères de sélection (4). Nous avons donc choisi d'y mener notre enquête principale, puis dans un souci comparatif et pour mieux apprécier les changements affectant l'esprit des pèlerinages, une enquête complémentaire a été menée à Sainte-Rita à Vendeville. Si la sainte n'est pas à proprement parler un saint guérisseur, elle est très souvent invoquée en cas de maladie. De même, si Vendeville ne fait pas partie de notre zone d'enquête, Sainte-Rita est connue des Flamands comme elle est connue de tous les Nordistes ; sa réputation d'"avocate des causes désespérées" est la raison de son succès.

Du point de vue méthodologique, il était intéressant de voir si les motifs d'invocation différaient de ceux répertoriés à Arnèke, puisque nous avions là une sainte a priori non spécialisée. La comparaison portera donc à la fois sur la nature et la forme des demandes des fidèles.

Il pourrait nous être reproché d'avoir choisi des lieux de forte affluence, mais le désavantage de cette situation peut être un élément positif car il s'agit de cultes très ancrés dans la mémoire locale. Saint-Gohard et Sainte-Rita font partie des saints les plus cités dans le mini-sondage que nous avons effectué auprès de personnes de divers horizons (5) ; nous avons déjà évoqué la renommée de Sainte-Rita, celle de Saint-Gohard dépasse largement le cadre de notre zone d'enquête puisqu'il nous était également cité lorsque nous parlions en d'autres lieux de nos investigations flamandes.
De plus, la célébrité des cultes assure un nombre suffisant de messages et confère donc une certaine validité à notre analyse.

LE CORPUS

La sélection des périodes constituant notre corpus est aussi le résultat d'exigences matérielles : tous les cahiers de prières n'ont pas été conservés. La périodicité de trois ans que nous avions choisie avant d'avoir lu l'ensemble des prières n'a donc pas toujours pu être respectée. Cette périodicité avait été retenue parce qu'elle nous semblait être intermédiaire.
Les années retenues sont donc : 1978 (année où débute le dispositif scripturaire, le prêtre étant arrivé dans la paroisse dans le cours de l'année 1977), 1982 (l'année 1981 étant incomplète), 1985 (les intentions de prière de l'année 1986 appartiennent à deux cahiers différents dont l'un est resté introuvable), 1988, 1989, 1990, 1991 et

1992. Si après 1988 les cahiers de toutes les années ont été analysés c'est afin de vérifier ou d'infirmer les modifications qui apparaissent au milieu des années quatre-vingt.
Au départ, nous avions décidé de privilégier certains jours et de sélectionner des tranches mensuelles (par exemple un jour de semaine et le dimanche à la fin du mois). Ce découpage temporel n'a pas pu être mis en oeuvre, car les dates ne sont pas systématiquement notées. Il nous a souvent été difficile de délimiter la fin d'un mois et le début d'un autre, c'est pourquoi nous avons sélectionné des périodes de deux mois consécutifs.

Deux périodes annuelles ont été choisies afin de tenir compte de la variation saisonnière de la fréquentation. En effet, entre octobre/novembre et février/mars, elle est nettement moins importante, on peut presque parler de "période creuse". Ceci peut sembler surprenant pour des dévotions concernant des rhumatismes et autres maux de même famille qui ne sont pas moins fréquents en cette période. Mais ceci peut s'expliquer par le surcroît d'efficacité accordé aux dévotions effectuées au moment de la fête du saint.
Si nous avons choisi les mois de novembre et de décembre, c'est parce que traditionnellement le mois de novembre est "le mois des morts" et que nous cherchions à savoir si la fréquence des prières y faisant allusion était plus importante à cette période de l'année. De plus, les cérémonies de neuvaine étaient autrefois souvent l'occasion pour les familles de faire célébrer une messe pour leurs

morts. Nous voulions savoir si cette pratique qui perd de l'importance n'aurait pas pu se retrouver sous une forme voisine dans les prières adressées au saint au moment de la Toussaint. Enfin, il pouvait être intéressant de voir si la fin de l'année se caractérisait par des demandes particulières pour l'année à venir. La deuxième période est constituée des mois d'avril et de mai car la neuvaine annuelle à Saint Gohard débute traditionnellement le premier mai. C'est donc une période où l'affluence est au maximum. Nous pourrions ainsi tenter de déterminer si les demandes sont particulières durant cette période et si le recrutement géographique des pèlerins est différente des autres périodes de l'année.

Chaque année, près de cinq cents messages adressés à Saint-Gohard sont inscrits sur les cahiers d'intentions par les pèlerins. Si nous en avons lu plus de six mille, notre corpus est constitué de deux mille deux cent une prières.

B- IDENTITE DES SCRIPTEURS

L'étude des cahiers de prières nous permet d'en savoir davantage sur les pèlerins : qui sont-ils ? d'où viennent-ils ?

Comme nous nous y attendions, la part des messages anonymes est importante (environ 30 % en moyenne). Bon nombre d'entre eux sont uniquement signés ou comportent des initiales, ils ne sont pas à proprement parler anonymes,

mais ils ne nous apportent aucune information puisqu'il est souvent impossible de déterminer le sexe du signataire. Enfin certains scripteurs inscrivent uniquement le nom d'une famille sur le cahier, sans aucune demande particulière et souvent sans mention de la localité. Ce qui amène à près de 50 % le taux de prières considérées comme "anonymes" ou non identifiables (6).

Dans d'autres cas, certains éléments des messages permettent de préciser le contour de l'identité du locuteur : par exemple, quand la signature ou le contenu du message relie le demandeur au bénéficiaire de la grâce demandée ("une mère en détresse", "protégez mes petits enfants", "faites que mon fils ..." ...).
L'examen des diverses modalités des prières identifiables permet de mettre en évidence quelques données démographiques générales.

1- LE SEXE

La grande majorité des prières identifiables est inscrite par des femmes (plus de 70 %). Il faut noter que lorsqu'elles émanent des hommes, ils sont rarement les bénéficiaires de la demande. Il est plus fréquent qu'un homme demande la guérison de sa femme que la sienne (mais nous verrons également que les demandes en faveur d'un tiers sont plus fréquentes que les demandes pour soi). En revanche quand il s'agit d'une demande concernant un emploi, si c'est l'homme qui inscrit la demande il insiste souvent sur la nécessité de pouvoir subvenir aux besoins de

sa famille : "***Saint-Gohard, faites que je trouve un travail pour donner une vie décente à ma femme et à mes enfants***" (signé, décembre 1982).

Faut-il voir là la reproduction de la division des tâches du foyer ? Ceci semble en tout cas conforter l'idée de la prédominance féminine dans la gestion traditionnelle de la santé. Quand c'est le couple qui se déplace, il n'est pas rare de voir le mari rester au fond de l'église ou dans la voiture. Quand les demandes sont conjointes, c'est la femme qui inscrit la demande, l'homme apposant sa signature. Dans certains cas, il est visible que la double signature a été inscrite par la même personne.

Les entretiens corroborent ce constat, nous n'avons pu interroger aucun homme, tous les maris des personnes que nous avons interrogées ont déclaré "ne pas s'occuper de ces histoires" ou "ne pas y croire". Ils accompagnent pourtant assez souvent leur conjointe parfois jusque dans l'église, mais bon nombre d'entre eux restent en retrait. Il semble néammoins que lorsque la maladie touche un enfant, le père s'engage davantage ; la rencontre du prêtre est plus fréquemment une démarche du couple.Un homme a assisté à l'entretien de son épouse ; il s'est tenu à l'écart -mais suffisamment près pour entendre la conversation- et est venu de temps à autre donner son opinion. S'il déclarait "ne pas trop croire" en ce genre de recours, il n'a jamais rien fait pour dissuader sa femme de prier tel ou tel saint en vertu du principe qui nous a si souvent été cité "si ça ne fait pas de bien ça ne peut pas faire de mal". Sa participation faussement détachée nous laisse penser qu'il y croit peut-être davantage que ce qu'il avoue.

2- L'AGE

On associe souvent dévotions populaires et personnes âgées. Si elles constituent une part importante des pèlerins (l'observation lors des cérémonies de neuvaines a permis de le constater), elles sont loin d'en constituer la totalité contrairement à toute attente, Saint-Gohard étant surtout invoqué contre les rhumatismes. Il n'est pas rare de trouver des demandes en faveur des parents ou de grands parents mais le saint est également invoqué contre les lumbagos, la sciatique et toutes les maladies osseuses et musculaires (fractures, scolioses...).
Le critère "âge" ne peut guère être traité de manière précise mais il apparaît de manière implicite dans le contenu de certains messages : "***pour la guérison de ma Grand-mère***", "***pour mes parents***", "***pour la guérison des rhumatismes de mon mari qui va sur ses 70 ans***"...
Mais même en utilisant ces renseignements le plus souvent très flous, la caractérisation obtenue ne concerne que 30% des messages ce qui ne permet pas de tirer de grandes conclusions, si ce n'est que tous les âges semblent représentés.

Des enfants laissent également des messages :
"***Moi et Sonia demandons aussi pour que vous priez pour nous, pour qu'on ne reçoit pas de billet de l'école. Merci d'avance***" (signé, mai 1981).
"***Fais que je passe en CM1***" (signé, mai 1982).
"***Saint-Gohard guéris mon pépé qui a très mal aux jambes***"

(signé, avril 1985).

"*Prions pour une jeune fille de 15 ans qui vient de perdre son père, prions pour que mon chien vive le plus tard possible, prions pour ma mère car elle fait des crises d'asthmes*" (signé, 1er Mai 1988).

"*Saint-Gohard fais que mon papa revienne avec nous*" (signé, avril 1989).

D'autres messages sont inscrits par des adolescents ou de jeunes gens qui demandent la réussite aux examens (baccalauréat, B.T.S., diplôme d'infirmière, C.A.P., brevet mais aussi code et permis de conduire.)

3- LA PROFESSION

Elle n'apparaît jamais de façon explicite.

Même pour les demandes concernant un emploi, les renseignements restent vagues. "*Faites que mon commerce marche bien*", "*Faites que mon mari a cet emploi à la mairie*" (sic), "*fais que tout va bien à la ferme*"...

Le style, le choix du vocabulaire, la façon de s'exprimer du locuteur constituent un indice -très vague certes- de son origine socio-culturelle. Mais, Serge Bonnet (7) qui a étudié les prières inscrites par les pèlerins dans divers lieux de pèlerinage nous invite à la prudence : "*on peut aussi se demander si une fraction importante des catholiques les plus riches en éducation, en argent, et en mots n'hésitent pas ou ne répugnent pas à laisser des traces de leurs prières dans les modestes cahiers ouverts à tous. Tout cela reste à prouver avant d'affirmer que les plus favorisés parmi les gens aisés et les plus pauvres parmi*

les pauvres utilisent sensiblement moins ou pas du tout les cahiers de prières."

4- L'ORIGINE GEOGRAPHIQUE

Elle est assez diversifiée. Nous avons dit précédemment que la part des scripteurs originaires de Flandre belge est importante. De plus, ils semblent venir le plus souvent en groupe (voyages organisés par des prêtres ou des laïcs, déplacements en autocars). Il est à noter qu'ils signent quasiment toujours leurs messages, et précisent souvent leur lieu de résidence en mettant Belgique entre parenthèses. Certains mettent également leur adresse complète. Ces messages sont inscrits en flamand.
Lieux mentionnés : Ostende, Niewport, Furnes, Rooselaere, Diksmud, Langemark, Ypres, Poperinge, Bruges...
Pour les autres, nous n'avons trouvé qu'une signature mentionnant Arnèke (un enfant d'Arnèke). Il ne faut pas pour autant en conclure que "nul n'est prophète en son pays" car la volonté de préserver l'anonymat peut empêcher le locuteur d'indiquer son lieu de résidence. En effet, il semble que l'orant inscrive d'autant plus facilement son lieu d'origine que celui-ci est éloigné du lieu de culte. Les noms des villages avoisinants n'apparaissent que très rarement. En revanche, d'autres localités sont précisées : Douai, Bailleul, Godewaersvelde, Steenvoorde, Ronchin, Fâches. Quand la localité d'origine n'est pas située dans le Nord, le département est mentionné, seul ou accolé à celui du village.
L'occultation du lieu d'origine lorsqu'il s'agit de la

localité du pèlerinage ou d'un bourg voisin peut procéder du désir du scripteur de ne pas être identifié par un éventuel indiscret.

Néammoins, le prêtre d'Arnèke nous a indiqué que très peu de gens du village se rendaient au pèlerinage annuel ou venaient "servir" Saint-Gohard en dehors des célébrations officielles (8). Peut-être les paroissiens d'Arnèke se rendent-ils en d'autres lieux ? On observe -au moins pour les cultes les plus célèbres- un certain désintérêt de la population pour le pèlerinage de leur paroisse. Sont-ils victimes de leur succès ? Par exemple, le culte de Saint-Albert à Ypres est très prisé par les pèlerins français, et délaissés par les Flamands belges qui viennent en masse servir Saint-Gohard. On peut émettre l'hypothèse qu'il s'agit d'une transformation de l'ancienne tradition qui voulait que le pèlerin fournisse un effort, fasse un sacrifice pour conférer plus d'efficacité à la dévotion. "Préférer" un pèlerinage éloigné pourrait être le moyen pour le fidèle de répondre aujourd'hui à cette ancienne exigence.

Le pèlerin inscrivant un lieu de résidence éloigné voudrait par là même mettre l'accent sur l'effort qu'il a accompli.

On peut également s'interroger sur la conception de l'instance céleste qui sous-tend ce phénomène. En effet, si l'orant juge nécessaire de préciser son identité et/ou sa provenance, c'est parce qu'il veut être sûr d'être identifié par le saint auquel il s'adresse. Est-ce donc qu'à ses yeux, le saint n'est pas doté d'omniscience ?

Au regard de l'importance des messages anonymes, on peut penser que la précision de l'identité du scripteur n'est

pas toujours indispensable à l'efficacité de la prière.

C- ETUDE DYNAMIQUE DES MOTIFS D'INVOCATION

Confrontée à plus de deux mille prières différentes et à la nécessité d'en dégager les principales caractéristiques, nous avons été contrainte de procéder à un découpage. En effet, une même prière comprend le plus souvent plusieurs demandes : quand plusieurs demandes de même ordre coexistent dans un même message (guérisons précisées ou non précisées pour différentes personnes) nous ne les avons enregistrées qu'une seule fois. En revanche, quand les demandes sont de nature différente (une demande de guérison précise : par exemple "guérissez la jambe de ..." et une demande de guérison non précisée ou encore "guérissez ... et faites que ... réussisse son examen", les deux motifs ont été comptabilisés. Quand la prière se termine par une demande de protection générale (concernant une personne, un couple, une famille), celle-ci n'a pas été comptabilisée car c'est une formulation très fréquente qui termine bon nombre de prières. Elle concerne plus de la moitié des prières analysées, ce qui aurait artificiellement gonflé l'importance des demandes de protection.

Le découpage des motifs d'invocation concerne le sens des messages, le comptage permet de mettre en évidence leur récurrence et leur importance.
Ce n'est qu'ensuite (dans le chapitre suivant) que nous déplacerons notre centre d'intérêt vers la formulation des

prières.

1- LA SANTE

Nous distinguons divers types de guérison :
- la guérison non précisée ("redonnez-moi la santé", "guérissez-moi"...) ;
- la guérison précisée ("guérissez-moi de mes rhumatismes", "faites que je retrouve l'usage de mes jambes"...) ;
- la guérison précisée et différente des spécialités "officielles" du saint.

La distinction entre guérisons précisée et non précisée vise à apprécier l'importance des informations concrètes et précises dans les messages adressés au saint. En d'autres termes, elle permet de savoir si la majorité des pèlerins pensent qu'il est indispensable de préciser le mal dont ils sont atteints pour être exaucés, ce qui rejoint la précédente interrogation sur la nécessité pour le fidèle de préciser son identité.

Différencier les demandes de guérison qui ont trait aux spécialités thérapeutiques "officielles" du saint de celles qui ne les concernent pas, autorise l'appréciation de l'évolution des motifs d'invocation. Il s'agit essentiellement de savoir si les pèlerins respectent les pouvoirs particuliers du saint ou s'ils tendent au contraire à les étendre à d'autres maladies qui n'ont rien à voir avec leur spécialisation originelle et comment la situation évolue avec le temps.

Les écarts saisonniers entre les demandes de guérisons

précisée et non précisée ne sont pas significatifs ; ils ne semblent obéir à aucune loi particulière, puisqu'un même type de guérison n'est pas toujours dominant pendant une période précise (en l'occurence pendant ou hors neuvaine). Les demandes précises mentionnent soit le mal "guérissez moi de mon arthrose cervicale", "guérissez mes rhumatismes"... soit la partie du corps atteinte par le mal "guérissez mon bras"...

PRESENTATION DES DEMANDES

Les messages sont généralement assez courts et très peu d'entre eux précisent la nature exacte du mal ou décrivent les symptômes. Quand la demande de guérison est précisée, elle fait plus souvent référence aux membres atteints qu'à une maladie particulière ; le tableau de la répartition des motifs d'invocation montre que les demandes non précisées sont nombreuses. Nous ne pensons pas cependant que le scripteur considère le saint doué d'omniscience puisque nous avons dit précédemment qu'il lui donnait des informations susceptibles de lui permettre de l'identifier. Tout semble plutôt se passer comme si le saint, à la différence du médecin, n'avait pas besoin de connaître l'état du corps du malade pour intervenir. En revanche, il est souvent fait référence à la gravité du mal comme pour le convaincre d'agir au plus vite :

"***Saint-Gohard, guérissez-mon mari qui souffre atrocement, son mal empire de jour en jour, sauvez-le de ce terrible mal. Merci.***" (signé, Novembre 1990)

Il existe cependant des fidèles -plus rares- pour qui la description précise de l'état de santé du malade est

nécessaire, en voici un exemple :

"*Saint Gohard j'ai cassé ma chevile le 9 mars 1989 et j'ai été opéré le 10 mars depuis je soufre toujour j'ai une plaque a la chevile droite et avec ça j'ai fait de la decacification suite a ça et depuis on me dit ça va ce passer alors je me dit aussi que cest tourner en rumatisme mais je vous dit pas ce que je soufre depuis alors comme j'ai confiance en vous je suis venu bruler quelle que cierge a cette intencion de soufir moin et que pour retire la plaque si je doit la retiré que ça va aller et sy je doit la garder aussi pour proteger ma cheville je vous laisse le choix et j'ai confiance en vous et je reviendrai vous voire et vous remercier merci* ".

Nous avons trouvé d'autres requêtes formulées de façon identique mais ne concernant pas la santé. Nous savons ainsi que l'efficacité de la prière ne se construit pas sur le même mode pour tous les pèlerins, et que les demandes qui ne fourmillent pas de détails sont de loin les plus fréquentes.

Nous avons pu constater que depuis 1978, les fidèles demandent à Saint-Gohard la guérison de maux sans rapport avec les spécialités thérapeutiques qui lui sont reconnues. Parmi les plus cités se trouvent les dépressions nerveuses, les cancers (peau, poumon, foie ...), la stérilité ou autres problèmes liés à la maternité ... La répartition saisonnière indique que le pèlerin sollicite plutôt ce type de guérison au moment de la neuvaine qu'en dehors de celle-ci. C'est durant cette première période que ces requêtes ont le plus augmenté.

SOULAGEMENT OU GUERISON ?

S. Bonnet (9) n'a recueilli que peu de demandes de "miracle", la prière sollicite plus souvent un soulagement, un répit qu'une guérison. Dans notre corpus comme dans celui de G. Herberich-Marx (10), les prières qui demandent un soulagement sont peu nombreuses, c'est majoritairement la guérison qui est demandée ; la formulation "guérissez" est dominante tandis que la formulation "soulagez mes souffrances" est plutôt rare. Il est, par ailleurs, fréquent que le pèlerin qui a obtenu un soulagement vienne remercier le saint et renouveler son voeu de totale guérison.

La primauté de la demande de guérison vaut également pour les suppliques concernant une maladie incurable, ce qui conforte l'idée selon laquelle pour la majorité des pèlerins, "le saint peut tout". En effet, moins d'une dizaine de signataires sur l'ensemble du corpus répugnent à présenter au saint une requête qu'ils jugent démesurée. Si sa réalisation leur paraît impossible, ce n'est pas parce qu'ils ne croient pas en la puissance divine mais plutôt parce qu'elle impliquerait la transgression des "lois habituelles". Tout semble se passer comme si formuler une demande "excessive" leur semblait indigne d'une attitude chrétienne. Leurs démarches ont pour but d'obtenir le soulagement des souffrances du malade et la fortification de sa foi ainsi que le réconfort moral et spirituel pour le scripteur.

Nous avons pu discuter en d'autres lieux avec l'épouse d'un malade venu prier pour demander d'aider son mari à se

battre contre la maladie et fortifier sa foi. Elle ne pouvait demander sa guérison car ceci aurait été contraire à sa conception de la foi, ce qui ne l'empêchait pas de continuer à espérer la découverte d'un nouveau traitement.
M. Bertrand (11) montre qu'il existe une tension permanente et différemment surmontée selon les sujets entre deux exigences contradictoires et indissociables : la croyance dans l'efficacité matérielle de la prière et l'exigence de rationalité qui impose une limitation de la puissance, même déléguée à Dieu.
La prégnance de l'une ou l'autre des exigences pourrait expliquer les clivages entre les pèlerins.

LA CONCEPTION DE LA MALADIE

Puisqu'il est demandé à une instance céleste de guérir, on peut légitimement se demander si une conception particulière de la maladie ressort des messages.
La maladie a longtemps été considérée, notamment au Moyen-Age comme la conséquence de la colère divine en étroite relation avec la conception d'un Dieu vengeur.
Aujourd'hui et alors que la vision du Dieu punisseur a fait place depuis de nombreuses années au "Bon Dieu", elle est interprétée comme une épreuve qui permet au croyant de consolider sa foi. Ces conceptions particulières de la maladie (et de sa causalité) se retrouvent-elles dans les prières des pèlerins ?
Aucun message ne fait référence à une maladie envoyée par Dieu, en revanche certains messages révèlent que le malheur peut être imputé à l'action de personnes malfaisantes.
Le thème de la maladie "don de Dieu" n'apparaît quasiment

jamais. Dans quelques très rares prières, la maladie est considérée comme une épreuve qu'il faut traverser en conservant la foi, l'aide demandée au saint va alors également dans ce sens -guérison et soutien sont demandés conjointement-, mais Dieu est très rarement impliqué dans la causalité du mal. Le message qui suit constitue une des seules prières qui attribue le malheur au divin, et encore s'agit-il de "responsabilité limitée" :

"***Saint-Gohard, je vous en prie, veuillez protéger ma famille dans les épreuves que Dieu ne peut faire autrement que de lui envoyer. Reconnaissance***" (Signé, 6 Mai 1985)

Cette supplique est également atypique dans sa formulation ("je vous en prie" est rarement employé, de même que "reconnaissance"), on peut penser que ce scripteur appartient à une catégorie de pèlerins qui ne se soumettent qu'occasionnellement au rite scripturaire.

Nous n'avons trouvé aucune trace de message imputant la maladie au courroux du saint, il semble donc que la croyance dans l'ambivalence des pouvoirs du saint -qui peut lever la maladie peut aussi la provoquer s'il se sent offensé- n'est pas (ou plus) partagée par les pèlerins qui entament une démarche scripturaire.

Plusieurs prières lient maux de l'âme et du corps réaffirmant ainsi l'unité de l'être : "***guérissez-moi et sauvez mon âme***", "***soulagez les souffrances de mon corps et celles de mon âme***", "***guérissez tous mes maux aussi ceux de mon âme***"... , ce ne sont pas les plus fréquents.

D'autres illustrent des conceptions de la maladie et du corps qui sont très éloignées de celles du discours médical et qui rappellent parfois celles qui ont été évoquées à

propos des rituels traditionnels de guérison : "attrapper le cancer", "faire partir les microbes" (ou la maladie), "enlever les douleurs", "guérissez moi des nerfs", "un froid tourné en pnemonie" (sic)...

Les messages ne reflètent donc pas une conception unique de la maladie. Le fait de s'adresser au ciel pour obtenir la guérison des corps ne semble nullement impliquer que l'origine de la maladie lui soit attribuée.

2- LA FAMILLE ET L'AMOUR

La protection de la famille est un motif d'invocation qui apparaît dans plusieurs catégories :
- dans les demandes de protection générale. Plus de la moitié des demandes sont faites pour l'ensemble des membres d'une famille ("protégez notre famille", "protégez tous les miens", "protégez ma famille et celle de mon mari" ...) ;
- dans les messages qui consistent uniquement à inscrire le nom d'une famille comme c'est souvent le cas pour les pèlerins originaires de Belgique. Ces messages s'apparentent aux précédents dans la mesure où on peut aisément imaginer qu'ils expriment une demande de protection globale non formulée (12) ;
- Enfin, l'item de la famille et de l'amour vient en première ou seconde position (après le travail et les examens) dans les motifs d'invocation ne concernant pas la santé.

L'importance de la dimension familiale a également été

constatée par S. Bonnet et G. Herberich-Marx.
Ce sont soit des demandes en faveur de la persistance de l'entente familiale (famille au sens large ou restreint) ou pour le bonheur de couples qui se forment soit -plus fréquent- des demandes pour retrouver un état antérieur d'unité familiale.

Dans bien des cas, la demande est formulée de telle façon qu'il semble que seul le saint puisse améliorer la situation, pourtant la requête n'a aucun rapport avec les pouvoirs spécifiques qui sont reconnus au thaumaturge : ***"Saint-Gohard, tu es mon seul secours, fais que mon mari revienne à la maison et qu'il oublie cette femme qui me l'a pris. Nous effacerons tout. Je l'attends."*** (Septembre 1991).
"Je ne vis plus depuis près de deux ans, je me sens seul, sans mon enfant et mon épouse, faites que nous nous entendions à nouveau et que nous redémarrons ensemble tous les trois" (Signé, Décembre 1991).
"Faites la paix autour de nous et que nous soyons heureux de nouveau" (Signé, Mai 1992).

Tous les âges sont concernés par cet item, les demandes proviennent autant des parents des individus concernés que des couples eux-mêmes. L'amour est également une préoccupation des adolescents : ***"Saint-Gohard pourvu que le garçon noir sorte avec moi et le garçon blond avec ma soeur"*** (Septembre 1992). ***"Saint Gohard faites que Philippe me téléphone pour me dire qu'il m'aime et qu'il veut sortir avec moi" (Novembre 1992).***

3- LES PREOCCUPATIONS MATERIELLES

- LE TRAVAIL ET LA REUSSITE AUX EXAMENS

Les requêtes ayant trait au travail ou à la réussite aux examens (scolaires, universitaires, concours, permis de conduire ...) représentent le plus souvent la moitié des requêtes qui ne concernent pas la santé.

Les demandes concernant la préservation ou l'obtention d'un emploi sont de plus en plus nombreuses, quelle que soit la période de l'année considérée. Leur importance semble s'accroître depuis le début des années 1990 jusqu'à devenir le motif central et parfois unique de certaines prières. En effet, si les demandes concernant l'emploi apparaissaient déjà dans les années 80 elles étaient souvent associées à d'autres requêtes en rapport avec les spécialités thérapeutiques du saint. Aujourd'hui, il n'est pas rare que la dévotion soit uniquement effectuée pour demander un emploi (plus souvent pour un tiers que pour soi-même, dans des proportions respectives de 60 et 40%).
Elles sont plutôt générales que précises. Nous retrouvons donc les mêmes tendances que dans les messages concernant la santé, le saint n'a pas besoin d'informations pour satisfaire la demande du scripteur :
"Saint-Gohard je voudrais que ma fille ait du travail. Merci" (Novembre 1990) ;
"Saint-Gohard nous te confions la réussite du permis à Dorothée ainsi que son avenir professionel" (double signature, Mars 1992) ;
"Saint-Gohard ... et aide les filles à avoir un vrai

travail, à retrouver la joie et à garder la foi." (Avril 1992) ;
"Afin que Bruno ait une promotion, qu'Isabelle ait un emploi, pour notre vie professionnelle, pour notre foyer et pour la famille, nous t'en prions." (Juillet 1992).

Les demandes de réussite aux examens sont également très fréquentes, les demandes au profit d'un tiers (une mère ou une grand-mère pour les enfants ou les petits enfants) sont plus nombreuses que celles effectuées par l'intéressé lui-même (proportions respectives trois-quart, un quart) sauf quand il s'agit d'enfants ;
"Saint-Gohard fais que je passe en C.E.2 et que j'est des bonnes notes." (Sic, Signé, Septembre 1992) ;
"Saint-Gohard pour que mon fils Frédéric apprenne bien à l'école et qu'il soit obéissant même à la maison avec sa maman. Merci" (Septembre 1992) ;
"Saint-Gohard protégez ... (suite de six prénoms) *dans leurs études, ils ont tous redoublé, faites que cette année se passe bien pour eux. Merci."* (Signé, Octobre 1992) ;
"Faites que Gaëlle réussisse son examen d'infirmière, elle sera excellente dans ce domaine. Merci pour elle" (Mai 1992).

Les demandes précises de réussite dans les études sont plus fréquentes au moment des examens que le reste de l'année où ce sont plus souvent des demandes de succès non précisés. Le dernier message montre que dans certains cas, son auteur utilise des arguments pour prouver le bien-fondé de sa requête -"elle sera excellente en ce domaine"-.

- **L'ARGENT**

Les requêtes concernant l'argent sont rares. Sur l'ensemble du corpus, nous n'avons trouvé qu'une prière demandant le gain au jeu.

Quand une demande d'argent est formulée, le motif mis en avant est souvent de subvenir au besoin de la famille.

Les demandes faisant référence à l'argent de manière implicite sont plus nombreuses, mais restent minoritaires ; par exemple :

"Saint-Gohard aidez nous à ne pas être trompés par notre assureur" (Décembre 1991) ; de la même personne en Février 1992, ***"Saint Gohard aidez nous à savoir comment parler aujourd'hui avec l'expert. Aidez nous à toucher pour notre grange et que je ne sois pas trompée par ses parents ni sa famille ni maintenant ni au décès de ses parents."***

La faible importance de cet item nous porte à croire qu'il existe une "morale" implicite qui interdise au fidèle de formuler des requêtes qui soient trop matérialistes, car elles sont en quelque sorte considérées comme indignes de l'instance à laquelle elles s'adressent.

4- LES PREOCCUPATIONS SPIRITUELLES

- **LA MORT**

Contrairement à nos attentes, très peu de prières parlent des morts, quelle que soit la période considérée. Nous n'avons recensé sur l'ensemble du corpus qu'une dizaine de

prières demandant au saint de veiller sur des proches décédés. Notre hypothèse initiale n'est donc pas vérifiée : l'ancienne coutume -aujourd'hui beaucoup moins répandue qu'autrefois- de dédier les messes de la neuvaine aux défunts des familles du village ne s'est guère transformée en prières particulières inscrites sur le cahier au moment de la fête du saint ou au moment de la fête des morts.
Voici deux exceptions :
"Mon père a eu cent ans le 12 Avril. Quand il vivait, il vénérait Saint-Gohard. Ma mère et lui sont enterrés à Bondues. Priez pour lui et pour ceux qu'ils ont aimés."
(Signé, 16 Avril 1978) ;
"A la mémoire de ma Grand-Mère qui venait à Saint-Gohard"
(Signé, Mai 1982).
Le pélerinage semble, ici, davantage être effectué en hommage au défunt qu'en démarche propitiatoire.

De même les messages abordant le thème de la mort sont également peu nombreux. Quand elle est évoquée, c'est presque exclusivement pour demander qu'une personne gravement malade ne meure pas. Mais, là encore, la formulation la plus fréquente est "sauvez-le".

La faible importance des messages concernant ce thème pourrait être imputée au fait que ceux-ci sont le reflet des préoccupations quotidiennes des fidèles.
Si c'est le cas pour la majorité d'entre eux, la progression des prières exprimant un désir de retour à la foi semble nous indiquer le contraire.

- LA FOI

En effet, les demandes concernant la foi qui étaient exceptionnelles jusqu'au début des années quatre-vingt sont plus nombreuses aujourd'hui.

Ce sont très rarement des messages de ce type ***"Saint-Gohard, il faut que je sauve mon âme. Aide moi"*** (Novembre 1992). Il est plus souvent demandé au saint d'aider le fidèle à conserver la foi dans l'adversité et surtout de convertir des êtres chers (des Grands-Mères qui demandent que leurs petits enfants puissent être baptisés, des parents qui demandent que leurs enfants retrouvent le chemin de l'église ...).

5- PREOCCUPATIONS ALTRUISTES ET ALTRUISME DES PELERINS

- LA PAIX

Cet item a été sélectionné car il revêt une certaine importance dans d'autres lieux de pèlerinage.

Dans notre corpus, les voeux ayant pour thème la paix dans le monde sont peu nombreux comme le montrent les tableaux. Ils font parfois référence à l'actualité (guerre du Golfe, Yougoslavie...) :

"Saint-Gohard, faites que le monde entier soit heureux et qu'il règne une atmosphère de paix et d'amour" (Signé, Juillet 1992) ;

"Pour la paix en Yougoslavie" (Signé, Novembre 1992).

On peut penser que ces demandes particulières sont réservées aux hauts-lieux de pèlerinage puisqu'elles sont plus importantes dans le corpus de S. Bonnet. Faut-il en

conclure pour autant que les pouvoirs attribués à Saint-Gohard sont limités ? Nous ne le pensons pas, car on conçoit alors que les fidèles lui demandent de sauver des malades puisque c'est un saint guérisseur, mais alors pourquoi s'adresser à lui dans le cas de situations familiales apparemment sans issue ? Faut-il en déduire que les pèlerins qui se rendent à Arnèke sont différents de ceux qui se rendent dans de hauts-lieux de dévotion ? Il se peut que leurs préoccupations soient plus matérielles, mais on ne peut cependant pas exclure tout comportement altruiste comme en témoigne l'importance des messages en faveur d'autrui.

- DEMANDES POUR SOI OU POUR AUTRUI

Les requêtes sont, en effet, plus souvent formulées par une tierce personne que par l'intéressé lui-même dans des proportions respectives de deux-tiers, un tiers.
De plus, quand le scripteur formule une requête personnelle, elle est fréquemment suivie ou précédée d'une autre au bénéfice d'autres personnes :
"Saint-Gohard, je fais la commission pour une amie que son mari est hospitaliser et demande que tout se passe bien" (Madame B. pour Madame G. , Sic, Avril 1983) ;
"Saint-Gohard guérissez mon mari qui souffre de son artrose. Merci" (signé, Mai 1986) ;
"Saint-Gohard guérissez mon bras et protégez toute ma famille" (signé, Avril/Mai 1991).
De même, dans les messages exprimant plusieurs demandes, celles qui intéressent autrui sont le plus souvent énoncées avant celles qui concernent le signataire.

Il convient cependant de relativiser l'altruisme des pèlerins qui nous préoccupent car cet autrui en faveur de qui ils intercèdent n'est pas un étranger, mais une personne de leur entourage et le plus souvent un proche parent. Ce qui corrobore ce qui a été dit antérieurement à propos du recul des demandes de protection collective (quand la communauté villageoise dans son ensemble demandait au saint de protéger tout le village). Aujourd'hui, il semble que le recours se "privatise".

6- DEMANDES PARTICULIERES

- LA VOYANCE

Deux messages particuliers semblent concerner une voyante ou une magnétiseuse. En effet, il ne peut pas s'agir d'un guérisseur traditionnel car ils n'utilisent jamais la notion de magnétisme. En revanche, certains magnétiseurs utilisent également les termes de force et de puissance : ***"Saint-Gohard donnez moi la force de ce don que j'ai reçu pour soulager des souffrances. Aidez moi à sauver tous ces gens malheureux. Demandez au Seigneur de me donner plus de puissance en magnétisme et clairvoyance et que la paix règne sur cette terre. Guérissez moi aussi. Saint-Gohard priez pour nous"*** (Signé, Février 1980) ;
"Saint-Gohard donne moi la force et la puissance. Egalement la puissance et la force pour ma fille et dans le travail" (Mars 1980)

- **LA CHANCE, LA MALCHANCE**

Plusieurs pèlerins demandent au saint d'avoir un peu plus de chance dans l'existence. Dans certains cas, la répétition des événements négatifs fait supposer au scripteur qu'il est "né sous une mauvaise étoile". La confiance et la croyance dans sa toute puissance font penser au demandeur que le saint peut inverser la tendance :

"En ce jour du 25 avril 1982 mon anniversaire je demande à Saint-Gohard de me protéger moi car je n'ai jamais de chance dé que je suis fiancé il m'arrivent tout les malheur et je tombent malade je voudrait trouvait un bon mari et que tout va pour le mieux Merci saint Gohard protegez ma famille et surtout ma mère qui a des rhumatismes." (Sic, signé) ;

"Saint Gohard s'il vous plaît, faites que mes microbes s'en vont et que je trouve du travail et que j'ai un peu de chance à moi. Merci Saint Gohard" (30 Avril 1985) ;

"Après de tant de malchance, veuf et subi toutes les malchances possibles. Nous avons fait le voeu avec celle que j'aime de finir nos jours heureux passés chacun la cinquantaine. Merci d'avance." (double signature, 1er Mai 1988).

- *LA CROYANCE EN L'INFLUENCE NEFASTE DE CERTAINES PERSONNES ET LA CROYANCE AUX SORTS*

Les entretiens auprès de pèlerins ont révélé que face à la répétition du malheur, quand on ne parvient pas à résoudre une situation malgré les multiples tentatives (qu'elle soit ou non liée à la santé), l'interprétation en termes de "sorts" surgit ; certaines prières en témoignent :

"Saint-Gohard, faites que cette femme qui me veut du mal ne puisse plus rien me faire. Empêchez-la de faire le mal car elle est en train de me détruire. Merci Saint-Gohard" (Novembre 1986) ;

"Je demande comme voeux à Saint-Gohard d'être desenvouter des mauvaises personnes et d'être desorsier et d'etre plut repouser par mes parents et la famille a mon mari... et de guerrire des nerfs et des maladies nerveuses et d'avoir de la chance." (Sic, Signé, Octobre 1991) ;

"Je demande à Saint-Gohard d'être désenvouter. Des mauvaises personnes agissent sur moi en voulant me détruire. Je demande à Saint-Gohard protection sur la maladie et que je ne soit plus déprimée." (Sic, Signé, 21 Août 1992).

- LE BIEN ET LE MAL

Bon nombre de pèlerins ont une conception polarisée du monde et des choses en fonction de ces deux notions érigées en valeur dont la consonnance rappelle souvent les paroles du prêtre : *"aide-nous à faire le bien et protège nous du mal"*, *"éloignez de nous le mal"*, *"délivrez-nous de tout mal et faites-nous faire le bien autour de nous"*...

DEMARCHES PROPITIATOIRE ET GRATULATOIRE

Nous avons parlé essentiellement jusqu'ici des messages exprimant des demandes, c'est-à-dire de démarches propitiatoires. Or, le fidèle peut également accomplir un pèlerinage en vue de remercier le saint.

La démarche gratulatoire se subdivise en deux groupes : elle peut être simple (uniquement des remerciements pour la grâce obtenue) ou suivie d'une nouvelle demande.
Les prières s'achevant par un remerciement anticipé n'ont pas été comptabilisées dans cette catégorie : "Saint Gohard guérissez-moi. Merci", "Saint Gohard faites que je réussisse mon Bac. Merci d'avance.". Il est à noter que le remerciement anticipé est moins fréquent que ce à quoi nous nous attendions, il concerne un peu plus du tiers des prières constituant le corpus (13).

Les démarches gratulatoires représentent 4,59 % de l'ensemble des messages dont 3,32 % pour les remerciements et 1,27 % pour les remerciements suivis d'une nouvelle demande. Il s'agit de remerciements pour un soulagement suivis d'une demande de guérison. Cas beaucoup plus fréquents aussi (plus de la moitié), il y a des remerciements suivis d'une demande complètement différente concernant ou non la santé ou la protection de la famille.

La démarche gratulatoire précise assez rarement la nature de la grâce obtenue ("merci pour tout", "merci pour la grâce obtenue", "merci de m'avoir exaucé"...). Quand la nature de la grâce est précisée, il s'agit le plus souvent d'un remerciement concernant un soulagement ou une guérison.
Si la démarche propitiatoire est souvent effectuée par une tierce personne, on remercie en général soi-même pour une guérison obtenue.

VARIATIONS SAISONNIERES DES MOTIFS D'INVOCATION

L'écart entre la fréquentation en période de neuvaine et en "période creuse" est considérable (rapport de un à six en moyenne).
D'autres mois ont été étudiés certaines années, servant de périodes test. Les écarts se réduisent un peu, de six à cinq en Mars et en Septembre ou plus nettement en Juin, Juillet, Août où les déplacements sont facilités par l'interruption de l'activité. Cette période voit une augmentation des messages concernant la beauté de l'édifice ou de simples signatures, ce qui montre le développement du tourisme autour de l'église d'Arnèke.

Bon nombre de messages consistent à inscrire uniquement le nom d'une famille, on peut penser que le scripteur demande implicitement au saint d'accorder sa protection à l'ensemble de sa famille, ce qui n'est pas forcément le cas quand seule une signature est apposée sur le cahier.
Ces messages sont plus nombreux en période de neuvaine. Il semble donc qu'on ne vienne pas uniquement "servir" Saint Gohard lorsque l'on a une demande précise à formuler, le pèlerinage n'est pas uniquement effectué en cas de maladie "déclarée", pour une demande de protection, c'est donc plutôt au moment de la fête du saint que les pèlerins se déplacent.
Ces messages proviennent surtout des pèlerins originaires de Belgique qui se déplacent souvent collectivement. Ils sont parfois inscrits au nom de toutes les personnes du

car, mais plus fréquemment une suite de noms (associés parfois à un lieu) remplissent les pages des cahiers d'intention. Tous ne sauraient être considérés comme des demandes de protection ; le culte tendant à être "folklorisé", il n'est pas impossible que des personnes venant davantage en touristes qu'en pèlerins inscrivent leur nom sur le cahier. Bon nombre de messages où le prêtre est félicité pour son éloquence dans le dialecte, l'humour avec lequel il retrace la vie du saint ... témoignent de l'importance de la dimension touristique du site ; l'observation corrobore le fait que c'est moins la ferveur que la curiosité qui est à l'origine de la venue de certaines personnes (14).

Les demandes concernant les guérisons sont les plus importantes en "période creuse", ce qui confirme l'idée que lorsqu'on se déplace hors de la période de neuvaine c'est que l'on a une demande précise à formuler, on ne peut attendre le moment de la fête du saint qui est considéré comme la période la plus propice pour obtenir la guérison (15). En hiver, les demandes concernent plus souvent que pendant la neuvaine des motifs qui ne sont pas en rapport avec la santé.

Pour en terminer avec les différences saisonnières, les démarches gratulatoires sont plus importantes en période de neuvaine que le reste de l'année, ce qui rejoint ce qui nous a été dit lors des entretiens. On effectue plutôt un pèlerinage gratulatoire au moment de la fête du saint. Il est d'ailleurs fréquent que le pèlerin revienne chaque année pour renouveler sa promesse de fidélité, comme le

révèlent certains messages :

"Saint-Gohard. Merci. Je crois en vous et vous remercie. Priez pour nous. Nous reviendrons à la neuvaine l'an prochain en Mai, priez Saint-Gohard" (Août 1981) ;

"Comme chaque année depuis 10 ans, je viens remercier Saint-Gohard et lui témoigner ma reconnaissance" (signé, 1er Mai 1988) ;

"Pour notre santé, la guérison de nos si dures douleurs, pour rester longtemps ensemble. Pour nos enfants, qu'ils soient préservés de tous ces maux si violents de l'actualité et un grand merci pour venir à Saint-Gohard cette année encore, prions aussi pour tous les malades et pèlerins ainsi que pour la paix et la misère dans le monde" (des fidèles pèlerins fort anciens de Nieppe, Mai 1989).

*

* *

La fin des années 80 semble marquer le début de changements: jusqu'à cette période, pour les mois englobant la neuvaine, les demandes de guérisons précisée et non précisée s'équilibrent. A partir de 1989, les secondes tendent à être plus importantes que les premières. De même, on note une progression sensible des demandes ne concernant pas la santé. Enfin, la fréquentation du lieu à cette période ainsi que la démarche scripturaire tendent à augmenter.

D'une part la nouvelle tendance qui apparaît à la fin des année 80 semble être celle d'une moindre grande spécialisation de l'intercesseur : c'est encore plus vrai pour la période de la fête du saint où l'on constate une progression du nombre des demandes de santé ne concernant pas ses propres spécialités et une progression des demandes sans lien avec la santé.
D'autre part, si les messages concernant les préoccupations quotidiennes progressent sensiblement, les préoccupations spirituelles sont également plus nombreuses qu'auparavant qu'elles soient ou non précédées d'une demande particulière.
En voici quelques exemples : *"pour tous les jeunes rureaux qu'après leur profession de foi, ils persévèrent"* (Janvier 1988) ;
"Faites que mes enfants et petits enfants retrouvent le chemin de l'église" (une mamie, Mai 1989) ;
"Pour que mes petits enfants puissent être baptisés et que leurs parents retournent vers Dieu" (Février 1990) ;
"Saint-Gohard garde nous la santé et l'énergie de suivre l'appel et la volonté de Dieu dans les difficultés de la vie actuelle" (Signé, 1er Mai 1991) ;
"Pour que Saint-Gohard nous aide à garder la foi aussi que pour le travail de tous de l'accepter avec les difficultés" (Signé, Mai 1992).

Enfin, les appels de détresse, les demandes pressantes d'aide sont de plus en plus nombreux :
"Saint Gohard, mettez enfin un terme à ma solitude. J'ai confiance en vous. P.S. : Dépêchez vous Saint Gohard" (Juin

1992) ;

"Saint Gohard, tu es mon seul secours" (Avril 1992).

L'étude des motifs d'invocation a également révélé qu'il existe une éthique tacitement reconnue et appliquée par la majorité des scripteurs : peu de demandes ont pour thème l'argent même lorsque la requête est justifiée par la survie de la famille ; les demandes en faveur d'autrui sont nombreuses, lorsqu'un message comprend des demandes pour soi et pour autrui, les secondes sont souvent présentées avant les premières ; en cas de demandes multiples, une certaine hiérarchie est fréquemment respectée, on évoque d'abord les problèmes de santé, puis les difficultés familiales et enfin les requêtes matérielles (travail...). L'analyse des prières devrait permettre de montrer que message spontané ne signifie pas forcément qu'il n'existe pas de "règles" d'élaboration des requêtes permettant au signataire de maximiser ses chances d'être entendu.

(1)- M. Bertrand (1993, p.1)- Colloque A.F.S.R.
en référence à : W. JAMES, The Varieties of Religious Experience, New York, 1902
et A. L. STRONG, The Psychology of Prayer, Chicago, 1909, p.464.

(2)- Nous utilisons le terme scripturaire trouvé chez plusieurs auteurs dont G. Herberich Marx (1989) car il traduit à la fois la référence à l'écriture et à la religion, l'adjectif qualifiant souvent les saintes écritures.

(3)- Etude de l'évolution d'une sensibilité religieuse : témoignages iconographiques et scripturaires de pèlerinages alsaciens. Strasbourg, 1989.

(4)- Dès le début de notre enquête, nous avions pris l'habitude de demander aux personnes que nous rencontrions de nommer des saints-guérisseurs de leur connaissance. Ce mini-sondage n'a aucune valeur scientifique mais il donne une idée -certes très approximative- du palmarès des intercesseurs : Sainte-Rita : 32 (une neuvaine est organisée chaque année à Ryvelde, autour du 22 Mai dans la chapelle dédiée à la sainte ; elle attire de nombreux pèlerins) ; Saint-Gohard : 31 ; Saint-Corneille : 26 ; Sainte-Dorothée : 22 ; Saint-Antoine : 19 ; Saint-Momelin : 13 ; Saint-Eloi, Saint-Hubert, Saint-Erasme : cités entre cinq et dix fois ; Saint-Roch, Sainte-Godelieve, Saint-Blaise et Saint-Julien moins de cinq fois.
Au total, une quarantaine de personnes ont répondu. Une même personne pouvait citer plusieurs noms (deux ou trois en général).

Assez souvent, ce n'est pas le nom du saint qui a été donné mais celui de la localité où il est invoqué et sa spécialité.

(5)- Nous avions pensé au départ constituer un corpus regroupant deux lieux de culte représentatifs de l'ensemble de la zone d'enquête. Celui de Saint-Gohard et celui de Sainte-Dorothée (Eecke) répondaient à ce critère : affluence différente (forte dans le premier cas, moyenne dans le second), éloignement géographique, spécialité thérapeutique différente ... Malheureusement, plusieurs cahiers de prières adressées à Sainte-Dorothée n'ont pas pu être retrouvés. L'ancien prêtre de la paroisse, qui habitait toujours le presbytère, les avait en sa possession et il est mort au cours de l'enquête.

(6)- 1076 prières sur 2198 soit 48,95 % sont inutilisables.

(7)- S. Bonnet (1976, p.263)

(8)- Le prêtre voit de la fenêtre du presbytère où se trouve son bureau l'entrée de l'église. De plus, il est conseillé de s'adresser au presbytère pour demander une messe.

(9)- 36 % des prières. Ce chiffre est cependant à relativiser puisque la part des messages ne comprenant qu'un nom ou une signature est importante.

(10)- G. Herberich-Marx (1989, p.300)

(11)- Des associations belges organisent des excursions de découverte de la Flandre française dans lesquelles est prévu un arrêt à Arnèke afin d'assister à la messe en flamand le premier mai dans l'après-midi (en "dialecte" et non en "néerlandais littéraire" comme le

disent certains Flamands). Le prêtre agrémente la cérémonie d'anecdotes historiques et les "visiteurs" viennent fréquemment le féliciter pour son éloquence et son humour. D'autres visites "touristiques" de l'église ont eu lieu également aujourd'hui en dehors de la neuvaine.

Propos du prêtre : "Il vient plus de curieux, de touristes que de véritables fidèles... Ils viennent voir le phénomène qui parle en flamand, mais j'arrive toujours à glisser mon message alors..."

(12)- Certains pèlerins (parmi les plus âgés) pensent que la dévotion effectuée le jour de la fête du saint est plus efficace, c'est pourquoi ils récriminent contre le fait de décaler la neuvaine au dimanche suivant ou précédant la fête du saint. Une personne âgée de quatre-vingt huit ans nous a déclaré commencer la neuvaine "le vrai jour de la fête du saint car sinon elle n'a aucune valeur".

(13)- S. Bonnet (1976, p.82)

(14)- G. Herberich-Marx (1989, p.304)

(15)- M. Bertrand (1993, p.12 à 16)- Colloque A.F.S.R.

(16)- G. Herberich-Marx relève une part non négligeable d'"appellations conventionnelles" du type "notre mère qui êtes aux cieux", "Sainte-Marie, mère de Dieu" ... elles sont le reflet des dénominations officielles de l'Eglise. Ce type de formulation est peu fréquent dans notre corpus.

CHAPITRE IX

CATEGORIES DE FIDELES

ET NATURE DES LIENS LES UNISSANT AU SAINT

Nous avons vu que plusieurs itinéraires pouvaient amener le fidèle à effectuer une dévotion, il y a aussi plusieurs façons de pratiquer le culte des saints guérisseurs, plusieurs manières de prier ; en d'autres termes, tous les pèlerins ne se ressemblent pas.
Par l'analyse comparée de la formulation des prières de deux lieux de pèlerinage, par des entretiens auprès de fidèles et par la mise en évidence des divers degrés de pratique, nous tenterons de mettre en évidence, sous l'hétérogénéité apparente, les caractéristiques communes.

A- ANALYSE DES PRIERES ADRESSEES A SAINT-GOHARD

La manière dont les pèlerins s'adressent à celui qu'ils viennent prier nous renseigne sur la place qu'ils lui accordent et sur la nature des liens qui l'unissent à lui.
Demander au saint d'intervenir en faveur de quelqu'un n'a pas le même sens que lui demander un miracle.
Dans le même ordre d'idées, le vocabulaire utilisé pour désigner le saint peut appartenir à divers registres

notamment théologique ou affectif, et là encore, être le signe de relations différentes au thaumaturge.

La formulation de loin la plus fréquente pour désigner le saint est tout simplement "Saint-Gohard".
Elle était parfois suivie, au début de l'instauration du dispositif scripturaire, du titre "curé d'Arnèke". Cette allusion à la vie du saint qui exerça les fonctions curiales dans la paroisse a toujours été rare, elle était surtout utilisée par les fidèles originaires de Flandre belge en référence au texte figurant sur les litanies.
Elle n'apparaît pratiquement plus dans les messages adressés au saint aujourd'hui (1).
Un quart environ des prières -les messages consistant en une simple signature ou un nom n'étant pas pris en considération- ne mentionnent pas le nom du saint, elles se présentent alors sous cette forme : pour la guérison de ..., pour la protection de ... . D'autres ne nomment pas Saint-Gohard au début du message, mais en énonçant des remerciements anticipés ; par exemple : ***"Je recommande plusieurs malades. Merci à Saint-Gohard"*** (signé, 6 Mai 1992), ***"Pour la guérison de mon arthrose. Merci Saint-Gohard"*** (signé, Septembre 1978).

1- LES REGISTRES UTILISES

LE REGISTRE SENTIMENTAL ET AFFECTIF

Les termes relevant de ce registre sont rarement utilisés dans la dénomination même du saint, ils l'étaient davantage dans les prières adressées à Notre-Dame de

Thierenbach mais n'y étaient pas non plus majoritaires (2). D'autres messages appartiennent au registre affectif, ils caractérisent les liens unissant le pèlerin au saint : "Merci de tout coeur", "... du plus profond du coeur", "... d'un coeur unanime", "Vous resterez toujours dans mon coeur", "Je ne vous oublierai jamais" ...
Toutes ces expressions traduisent la confiance, la fidélité et la reconnaissance des pèlerins.

Les liens unissant le scripteur au saint sont éclairés par la formulation et le style : le pèlerin cherche rarement à soigner son expression, il s'adresse le plus souvent au saint dans un langage "ordinaire", celui de la vie quotidienne et lui confie ses problèmes intimes et ses demandes les plus concrètes.

Bon nombre de messages témoignent d'une totale confiance dans le saint et d'une grande fidélité à son égard :
"Saint-Gohard, je m'en remets à vous pour ce que je vous ai demandé. J'ai confiance. Merci." (Signé, Avril 1982) ;
"Saint-Gohard une amie fidèle qui vient vous prier au moins deux fois par mois. Aidez mes enfants à être heureux. Merci" (Signé, Août 1992) ;
"A 91 ans, je remercie de tout mon coeur Saint-Gohard que j'invoque chaque soir dans mes prières ainsi que pour mes enfants et petits enfants pour qu'ils ne soient pas affligés" (Signé, Novembre 1992).

LE REGISTRE THEOLOGIQUE

C'est un registre conforme à l'othodoxie et au langage de l'Eglise, à savoir essentiellement des dénominations faisant référence au rôle d'intercesseur du saint : serviteur de Dieu, intercesseur, puissant intercesseur, par votre intercession, médiateur de Dieu, par votre pouvoir de médiation. Ces formulations sont minoritaires, il faut cependant constater qu'elles sont plus nombreuses aujourd'hui qu'au début des années quatre vingt. Est-ce le résultat de l'insistance ecclésiale lors des cérémonies ?

Parallèlement, les prières faisant référence à plusieurs instances célestes progressent (une sur trente environ) : Dieu, Jésus et la Vierge (les plus cités) ; Sainte-Thérèse (citée trois fois) ; Bernadette (deux fois) ; Sainte-Rita ; la Vierge, Saint-Joseph et tous les saints du paradis (cités plusieurs fois par le même scripteur). Nous retrouvons ici quelques analogies avec le recours médical. Certains patients pensent que leur maladie se résorbera plus vite s'ils cumulent les traitements, certains pèlerins pensent avoir davantage de chances d'être exaucés s'ils s'adressent à plusieurs instances. Dans quelques cas, nous avons pu repérer qu'il s'agissait du même signataire ; il arrive que face à l'échec des précédentes tentatives, le fidèle fasse appel à plusieurs saints voire à un autre saint à l'instar du malade insatisfait qui va consulter un autre spécialiste.

Le profond respect pour le saint se traduit par l'écrasante majorité de vouvoiement. Jusqu'au début des

années quatre-vingt-dix le tutoiement est très exceptionnel même pour les prières identifiables émanant de signataires jeunes (sauf les enfants qui ne vouvoient que très rarement le saint). Aujourd'hui, il devient plus fréquent mais reste minoritaire. Ceci peut paraître paradoxal étant donné la familiarité qui semble caractériser les rapports avec le saint, il s'agit vraisemblablement d'une marque de respect.

Les prières avouant l'indignité du scripteur sont peu nombreuses. Il en est de même pour les prières suppliant ou implorant. S. Bonnet a constaté que dans la "religion populaire", on n'implore pas, on demande. Quand le scripteur supplie, il semble que ce soit davantage en raison de l'urgence ou la gravité de la situation que pour témoigner au saint une attitude révérencieuse.
En effet, lorsque le même signataire réitère plusieurs fois sa requête, il y a comme une progression de la demande vers la supplique :
"Saint-Gohard, guérissez mon mari qui ne sait presque plus marcher" (Signé, Avril 1985) ;
"Saint-Gohard, je viens vous demander à nouveau de sauver mon mari, il souffre atrocement" (Avril 1985) ;
"Saint-Gohard, je vous supplie de guérir mon mari, je ne supporte plus de le voir souffrir. Vous qui pouvez tout, faites quelquechose pour lui, je vous en supplie Saint-Gohard. Je ne vous oublierai jamais." (Mai 1985)

LE REGISTRE SPIRITUEL

Il s'exprime dans le rôle de guide du saint ("éclairer", "montrer le chemin", "rester sur la voie de Dieu" ...). Ces invocations particulières bien qu'elles restent minoritaires sont aujourd'hui plus fréquentes, ce qui rejoint ce qui a été dit précédemment sur la progression des messages concernant la foi.

2- LA CONSTRUCTION D'UNE PRIERE EFFICACE ET L'ETHIQUE DU PELERIN

ASPECT FORMEL DES DEMARCHES PROPITIATOIRES

La formulation la plus fréquente est -comme pour Notre-Dame de Thierenbach- la locution "faites que", elle est employée dans au moins 60 % des prières analysées. Si l'on considère l'importance des messages utilisant une forme neutre "pour la protection", "pour la guérison", ceci montre que pour une écrasante majorité de scripteurs le saint est invoqué en vertu de pouvoirs autonomes. Sur le plan religieux, cette formulation confère au saint un don de toute puissance. Celle-ci apparaît d'ailleurs de façon explicite dans certaines prières :

"Saint-Gohard pour le mariage, donnez moi enfin une épouse. Vous pouvez tout" (Avril 1990) ;

"Saint-Gohard évitez les guerres" (l'inconnue, Octobre 1991) ;

"Saint-Gohard vous êtes mon seul secours..." (cette formulation est assez souvent utilisée) ;

La locution "obtenez-moi" (rarement employée) se distingue de la précédente, obtenir signifiant "parvenir à se faire accorder", la notion de médiation est sous- jacente, elle rejoint la formulation "intercédez auprès de Dieu" conforme à la doctrine ecclésiale.

La locution "exaucez-moi" appartient à un registre différent des deux autres, c'est le saint qui agit mais ni la notion de toute puissance ni celle d'intercession ne sont explicites. Cette formulation nous semble plus proche de la première que de la seconde. L'emploi du verbe exaucer nous semble être davantage une forme conventionnelle qu'un état d'esprit.

Enfin, la formulation "priez pour nous" semble être plus proche de la locution "obtenez-moi", ce n'est pas le saint qui donne la grâce mais il peut intervenir auprès de Dieu pour l'obtenir.

LE REGISTRE CONTRACTUEL

"Saint-Gohard, guérissez-moi, exaucez-moi, je vous mettrez une plaque pour remerciement. Merci." (Signé Mémé X, Mars 1978) ;

"Saint-Gohard, exauce ma demande si je suis entendu je reviendrais" (Juin 1984) ;

"Saint-Gohard, faite que je guérisse de mes rumatismes et de mon artrose, protéger les miens. J'ai mis 50 francs dans le tron pour une messe. Je reviendrai te dire mercie." (Signé, Mai 1985).

Les formulations qui visent à contraindre le saint à abonder dans le sens du pèlerin sont relativement peu fréquentes. Il faut donc relativiser l'importance de la notion de contrat, le Do ut Des qui pour beaucoup caractérise la religiosité des pèlerins. Il n'y a aucune raison de penser qu'un pacte implicite soit conclu entre eux ; dans la mesure où le scripteur accepte de révéler à l'instance à laquelle il s'adresse des détails très intimes de sa vie, nous ne voyons pas pourquoi il ne transcrirait pas les termes du marché éventuel passé avec le saint. Il faut néanmoins garder à l'esprit que tous les pèlerins n'inscrivent pas obligatoirement leurs intentions de prière sur le cahier, rien ne dit que "les plus humbles parmi les humbles" utilisent ce moyen de communication.

Cependant, croire à l'efficacité d'une prière, ce n'est pas seulement croire dans le pouvoir d'une entité supérieure d'honorer la demande, c'est aussi croire en ses propres capacités d'élaborer "une bonne prière". Si exercer une certaine forme de "chantage" sur le saint n'est pas un moyen conforme à "l'éthique" de la plupart des orants, il existe tout au moins un "savoir-faire" ou plutôt un "savoir-dire" partagé par bon nombre d'entre eux. Il s'agit notamment pour le signataire d'exposer les raisons qui légitiment l'intervention divine. Il se fait alors en quelque sorte l'avocat de sa propre cause ou de celui en faveur de qui il intercède, soit en soulignant les qualités du bénéficiaire de la requête ("c'est une bonne chrétienne", "il a toujours fait le bien autour de lui", "elle n'a jamais fait de mal à personne"...) soit en

insistant sur l'injustice de la situation ("il ne mérite pas ce qu'il lui arrive", "nous n'avons pas profité de notre bonheur tout neuf", "elle est trop jeune pour mourir", "ce n'est qu'un enfant, il est si jeune pour souffrir autant"...).

Ceci nous fournit deux types d'informations. D'une part, cela confirme la vision anthropomorphique que le fidèle a du saint, il le conçoit comme une personne dotée de sentiments sur lesquels il est susceptible de jouer pour tenter de l'émouvoir. D'autre part, l'orant utilise des "techniques" particulières pour conférer à sa démarche le maximum d'efficacité -c'est à dire avoir une forte probabilité d'être entendu-. C'est pourquoi on peut réellement parler de "stratégie de prière" (3).

L'analyse dynamique d'une même requête corrobore ce constat. La répétition d'un même voeu, l'évolution dans le temps de sa formulation permet de saisir de façon privilégiée (4) ce qui confère, aux yeux des signataires, leur efficacité aux prières. Il est relativement fréquent qu'un pèlerin réitère sa requête dans un laps de temps le plus souvent relativement court ; s'il effectue une neuvaine, il n'est pas rare qu'il inscrive plusieurs messages mais il est plus courant de retrouver un même scripteur sur une période de un à trois mois. Nous avons pu repérer avec certitude -compte tenu des messages difficilement identifiables et de l'importance de l'anonymat - une dizaine de cas, voici deux exemples :

<u>* Le premier :</u>

"Saint-Gohard, guérissez-moi et protégez ma famille surtout ma fille. Merci." (Novembre 1983) ;
"Saint-Gohard, c'est mon quatrième jour de prière, guérissez-moi de mon artrose et protégez ma famille surtout le ménage de ma fille." (Novembre 1983) ;
"Saint-Gohard, c'est la dernière fois que je viens vous prier dans cette église, mais je continurais à vous prier chaque jour. Exaucez-moi, faite que ça s'arrange pour ma fille et son mari, ils ont un petit bébé de sept mois et une petite fille de deux ans. Protégez les Saint-Gohard. Merci." (17 novembre 1983).

<u>* Le second</u> :

"Saint-Gohard, faites que mon petit Frédéric guérisse. Merci" (Juillet 1989) ;
"Saint-Gohard, guérissez mon petit fils Frédéric atteint d'une grave maladie et veiller sur sa maman. Merci" (septembre 1989) ;
"Saint-Gohard, faites que Frédéric ne souffre plus, c'est insupportable il est si petit pour supporter tout ça. Faites que les médecins trouvent un médicament qui aille. Faites que sa maman est la force de traverser cette épreuve en conservant la foi et que nous seront encore heureux. Saint-Gohard, j'ai confiance en vous. Merci." (Septembre 1989).

Le premier cas, outre l'insistance sur l'assiduité du demandeur (rappel du jour de prière, persévérance de la fidélité après la fin de la neuvaine) montre comment celui-ci précise un peu plus chaque fois sa requête, l'enrichit d'éléments nouveaux (demande de protection en

faveur de la fille du signataire, puis précision du recours demandé, on apprend qu'il s'agit d'un problème conjugal, enfin on sait que ce couple a des enfants et que c'est un argument décisif pour une Grand-Mère). Le renoncement à la requête personnelle dans le dernier message prouve l'urgence du second recours et son importance pour le scripteur. Le second cas montre également la nécessité de rappeller la confiance que le pèlerin met dans le saint, la demande se précise avec l'état de la situation (demande de guérison, on sait ensuite qu'il s'agit d'une grave maladie, on apprend pour terminer que la médecine est impuissante). L'évocation des conséquences du drame prouve la gravité de la situation et la légitimité de l'intercession du saint.

Deux principes sont donc à l'oeuvre dans les prières réitérées, la répétition du motif d'invocation et la "rénovation" (5). Le premier a pour double effet de témoigner au saint de la persistance de la confiance que lui porte le scripteur -bien qu'il n'ait pas encore été exaucé- et en conférant à la prière le caractère d'une litanie, il illustre la valeur de la requête pour celui qui la formule et entame en quelque sorte un processus de persuasion. Le second principe permet d'enrichir l'exposé des faits, par la narration de détails complémentaires (insistance sur la gravité, conséquences sur les autres membres de la famille ...) ou par la mise en avant des qualités du bénéficiaire ou de l'injustice de la situation, le signataire permet une meilleure identification de celui pour qui il intercède et légitime le recours.

Tout ceci montre que la parole dans la prière comme dans

les autres rituels thérapeutiques n'a pas un pouvoir absolu, il lui faut se conformer à un "savoir-dire" qui ne s'apprend pas, mais qui respecte et reflète la conception du bien et du mal, du juste et de l'injuste et de la maladie qui caractérise celui qui s'adresse à une entité qui le dépasse.

L'étude des intentions de prières destinées à Saint-Gohard sur une période approximative de quinze ans a permis de mieux cerner le "profil religieux" du pèlerin :
il s'adresse au saint dans le langage de la vie de tous les jours pour lui confier ses préoccupations quotidiennes et lui demander d'intervenir en sa faveur ou au bénéfice d'un proche. Le thaumaturge semble être à la fois un familier -on lui fait part de problèmes intimes- et quelqu'un à qui l'on voue un certain respect -si le pèlerin utilise rarement une formulation révérencieuse, les messages traduisent la déférence qu'il a à l'égard du thérapeute céleste ne serait-ce qu'en raison de son pouvoir. La confiance caractérise davantage les liens qui l'unissent au saint-guérisseur que la notion de contrat, même s'il existe un "savoir-dire" susceptible d'augmenter les chances d'être exaucé. Ce qui différencie la prière de l'incantation magique, c'est le caractère indirect de l'action. Dans la magie, l'énonciation -accompagnée de rites- est déjà opérante, celui qui en fait usage croit en la toute puissance de la parole. Par la prière -même accompagnée de rites précis-, le fidèle n'exerce pas une contrainte directe sur l'instance à laquelle il s'adresse mais

s'évertue à fléchir sa volonté dans le sens de sa demande. C'est la différence fondamentale entre les prières que les fidèles livrent aux cahiers et "les formules" que certains d'entre eux récitent sur le lieu de culte et sans lesquelles la dévotion est considérée comme inutile car inefficace.

On peut parler à propos de la démarche scripturaire de "stratégie thérapeutique" puisque tout est mis en oeuvre pour que la grâce soit obtenue, mais il faut garder à l'esprit qu'il y a également une "éthique" du pèlerin qui induit une hiérarchie des motifs d'invocation, en proscrit d'autres (pécuniaires notamment) et valorise l'altruisme (les voeux personnels sont formulés après les voeux en faveur d'autrui, sauf quand il s'agit d'une protection générale qui clôt plutôt le message...).

Enfin, la majorité des fidèles continuent de prier le saint en vertu de ses propres pouvoirs même si les messages qui mentionnent son statut d'intercesseur sont plus nombreux aujourd'hui qu'à la fin des années soixante-dix.

Parallèlement, nous avons vu que les requêtes ne se rapportant pas à la santé progressent essentiellement depuis la fin des années quatre-vingt et parmi celles-ci, celles qui ont pour thème la foi.

Face à ce double constat, nous pouvons émettre deux hypothèses, soit un nouveau type de fidèles s'engage dans une démarche scripturaire, soit une transformation du sens du pèlerinage est en train de s'opérer. Dans le premier scénario, on peut se demander ce qui peut expliquer un tel revirement d'attitude. Dans le second, on peut s'interroger sur la corrélation avec la "politique ecclésiale de

spiritualisation" du pèlerinage.
Les tendances observées au sujet du culte d'Arnèke mériteraient d'être confirmées ou infirmées par l'étude d'autres lieux de dévotion. Nous avons consulté divers cahiers provenant de différents sanctuaires (6), la formulation et les motifs d'invocation ne varient pas de manière significative.
Un culte a été choisi pour une étude un peu plus approfondie et dans une perspective comparative. Nous cherchions un culte récent -par opposition avec le précédent qui date de plusieurs siècles- et qui ne soit pas "territorialisé".

B- ANALYSE COMPARATIVE DES PRIERES ADRESSEES A SAINTE-RITA

Le culte de Sainte-Rita à Vendeville répond à ces deux critères puisqu'il apparaît dans les années vingt et qu'il fait partie des cultes "universels" encouragés par l'Eglise parce qu'il apparaît comme davantage conforme à l'orthodoxie religieuse.
L'affluence des fidèles est très importante et augmente chaque année. Divers indices (7) permettent de parler de "culte institutionnalisé", c'est à dire complètement organisé par l'église ; tout est prévu dans les moindres détails, il s'agit donc d'un exemple idéal pour tester l'influence ecclésiale sur la démarche du pèlerin.
Cependant, il pourrait nous être reproché de ne pas avoir choisi un culte thérapeutique et d'avoir privilégié un lieu

hors de notre zone d'enquête. La première objection a été en partie récusée par la pertinence du choix d'un "culte universel" ; de plus, Sainte-Rita est très souvent invoquée en cas de maladie, enfin il nous sera ainsi possible de voir si les autres motifs d'invocation sont les mêmes que pour Saint-Gohard. La seconde objection ne peut être que partiellement levée. La célébrité du sanctuaire de Vendeville dépasse très largement les localités environnantes, il est parmi les plus cités par les Flamands lorsqu'on leur demande de nommer des lieux de pèlerinage. D'autres cultes "universels" auraient pu être sélectionnés en Flandre, mais ils concernent la Vierge, médiateur trop directement lié à Dieu pour ne pas risquer de biaiser la comparaison. Si ce choix n'est pas le meilleur dans l'absolu, il nous semble être le moins mauvais compte tenu des contraintes.

Pendant longtemps , les pèlerins qui venaient prier à Vendeville laissaient une trace de leur passage sur les murs mêmes de l'édifice pourtant recouverts de plaques de marbre offertes en remerciement de grâces obtenues. En 1992, le nouveau prêtre de la paroisse instaura le dispositif des feuillets qui fut accepté par les fidèles, il put alors faire rénover l'église.

1- LES PELERINS

LA FREQUENTATION

Une centaine de personnes s'y rendent chaque jour, et si toutes n'inscrivent pas leur prière, une majorité s'y

attache puisqu'il y au minimum soixante et parfois jusqu'à cent cinquante messages quotidiens.

IDENTITE DES LOCUTEURS (8)

- Sexe : la proportion d'hommes est sensiblement plus importante qu'à Arnèke, ils formulent plus souvent une requête ayant pour thème la famille ou le travail qu'une demande concernant la santé, ce qui semble confirmer la suprématie féminine dans la gestion de la santé (9).
- Age : tous les âges semblent être représentés. Le jour de la fête de la sainte, la participation de jeunes personnes (moins de trente-cinq ans) est nettement plus importante que pour Saint-Gohard vraisemblablement en raison de la moindre spécialisation du culte.
- Origine géographique : elle est beaucoup plus rarement mentionnée que dans l'exemple précédent. Plusieurs messages sont écrits en langue étrangère (italien, espagnol et polonais). Les indications spatiales nous permettent cependant de constater que le recrutement géographique des pèlerins est plus extensif et plus diversifié (Flandre, Pas-De-Calais, Douai, Carvin, Orchies, Armentières ...) ce qui peut s'expliquer par la renommée du culte et le fait que le lieu soit bien desservi (10). Son étendue géographique nous a été confirmée par le prêtre, les personnes qui ne peuvent pas se déplacer lui demandent par téléphone ou par courrier de dire une messe en leur nom, ou encore de leur envoyer les objets pieux vendus dans le magasin.
- Origine sociale : peu d'informations ressortent des messages, les requêtes concernant l'emploi montrent que

diverses catégories sociales semblent être représentées : un chef d'entreprise (sans autre précision, il demande de ne pas devoir licencier ses employés), des agriculteurs (succès de leur exploitation ou des récoltes), des commerçants, des fonctionnaires (un employé de mairie, un enseignant).

Pour des raisons matérielles, les prières adressées à Sainte-Rita n'ont pas été analysées de façon aussi approfondie et extensive que les précédentes. Si elles ont toutes été lues, certaines ont été relevées parce qu'elles nous semblaient être représentatives de l'ensemble ou au contraire singulières.

Pour déterminer les proportions respectives des motifs d'invocation, soixante jours ont été choisis de façon aléatoire parmi les feuillets.

2- LES MOTIFS D'INVOCATION

Les demandes de **protection générale** sont majoritaires, elles concernent environ un tiers des messages journaliers. Les demandes concernant la santé représentent pratiquement toujours (dans quasiment neuf cas sur dix) le second item. Comme pour Saint-Gohard, c'est la guérison qui est demandée, rarement le soulagement des souffrances bien qu'il s'agisse fréquemment de maladie incurable, Sainte-Rita avocate des causes désespérées a donc aux yeux des fidèles le pouvoir de changer le cours des choses.

A la différence des prières du corpus précédent, ici, **la mort** est souvent évoquée mais il ne s'agit pas non plus de messages en faveur des morts ou abordant le thème de la vie

après la mort, mais d'éviter la mort d'un être cher, ce qui est directement lié à la gravité des maladies concernées : "sauvez-le, faites qu'il ne meure pas", "laissez-le nous encore un peu", "guérissez-le, il est trop jeune pour mourir" ...

La famille est également un thème important, et plus particulièrement : la réconciliation entre divers membres d'une famille, le retour du conjoint, la séparation des couples, les fugues d'enfant, avoir un bébé ... Bien que les "saints universels" aient comme principale caractéristique de ne pas être spécialisés, on peut dire que Sainte-Rita qui a connu au cours de son existence plusieurs drames familiaux (11) est pour les fidèles l'instance à invoquer dans ce domaine et les pèlerins connaissent davantage la vie de la sainte que celle de Saint-Gohard dont la plupart ne savent pratiquement rien, par exemple : ***"Sainte-Rita, toi qui a connu la déchirure dans ta propre famille, rends notre bonheur perdu, rends nous heureux moi et ma fille. Aide nous dans notre situation difficile."*** La mise à disposition d'un livret comprenant la biographie de Margue-Rita de Cascia peut expliquer cette différence, car pour bon nombre des autres pèlerinages seuls des détails succincts de la vie des personnages concernés sont donnés dans le texte des litanies.

Les demandes concernant un **emploi** ou **la réussite à un examen** représentent en moyenne un quart des requêtes.

Comme pour tous les autres thèmes, les messages expriment une profonde détresse, peut-être encore davantage que pour Saint-Gohard, la sainte apparaît comme l'ultime espoir.

Les intentions de prières évoquant **la malchance ou le mal** ne sont pas moins rares que dans le corpus précédent : ***"Sainte-Rita délivre moi de cette mauvaise étoile qui me colle à la peau depuis la naissance"*** (18 Octobre 1992) ; ***"Sainte-Rita délivre moi du sort que cette femme m'a jeté. Fais que tous mes malheurs cessent."*** (Avril 1992) ; ***"Sainte-Rita sauve une famille du démon qui la poursuit"*** (17 mai 1992).

Les messages concernant **la foi** sont sensiblement moins nombreux -proportionnellement à l'ensemble des demandes- que ceux adressés à Saint-Gohard. Il semble que l'on prie surtout Sainte-Rita pour les causes urgentes et désespérées. Quand la foi est évoquée, elle est souvent associée à une autre requête :
"Sainte-Rita, sauvez mon foyer, sauvez l'entreprise de mon mari. Aidez Jean-François à obtenir son examen et à passer en année supérieure. Aidez moi à faire de ma vie ce que le Seigneur veut qu'elle soit" (Juillet 1992).
Les différentes formulations permettent de voir ce qui pour le scripteur dépend de lui (il n'a alors besoin que de l'aide de la sainte) et ce qu'il ne peut pas résoudre lui-même (sauvez...).

3- LA FORMULATION

L'expression "faites que" est largement majoritaire puisqu'elle est utilisée dans plus de la moitié des cas. La formulation "aidez" est également présente, elle ne signifie pas toujours que le sujet pense pouvoir améliorer lui-même -mais avec l'aide de la sainte- la situation ; elle raisonne plutôt comme un appel au secours et ce d'autant plus qu'elle est souvent suivie de la formulation précédente. Utilisée seule, elle peut signifier que le scripteur se considère comme maître de sa destinée, et que le saint n'est qu'un soutien, sa toute puissante n'est pas explicite comme dans le tout premier exemple ; ce troisième cas de figure est loin d'être dominant.
Dans le même ordre d'idée, le mot miracle qui est très rarement prononcé dans les suppliques à Saint-Gohard apparaît fréquemment ici. Tout semble se passer comme si la situation paraissait si désespérée au sujet que seul un miracle en tant que tel était susceptible de fournir une issue :
"Plus qu'un miracle, Sainte-Rita, pour notre fille. Nous croyons encore." (Doubles initiales, 28 mai 1992) ;
"Sainte-Rita daignez exaucer mes prières et accomplir ces deux grands miracles que je vous ai demandés... De tout coeur je vous remercie. Je ne vous oublierai jamais" (Janvier 1993).

La croyance dans la toute puissance de la sainte ressort de bon nombre d'inscriptions : "je crois que tu peux tout même les choses impossibles...", "seule vous pouvez nous le

ramener...", "vous êtes mon seul secours, vous seule pouvez encore faire quelque chose".

De même, les invocations précisant le rôle d'intercesseur de la sainte sont minoritaires (environ une sur dix), ce qui confirme l'importance de la croyance dans les pouvoirs autonomes de Sainte-Rita.

Enfin, les formulations "je vous implore", "je vous conjure" et surtout "je vous en prie (ou supplie)" sont largement plus fréquemment employées que dans le corpus précédent, elles veulent témoigner de l'urgence et de la gravité de la situation.

La dénomination la plus usitée (dans trois cas sur quatre) est aussi la plus simple : "Sainte-Rita".
L'ajout de termes affectueux (chère Sainte-Rita, notre Sainte-Rita chérie, très bonne Sainte-Rita, Sainte-Rita adorée, notre petite Sainte-Rita...) est cependant plus fréquent qu'avec Saint-Gohard où il était pratiquement inexistant. G. Herberich-Marx a fait la même constatation pour Notre-Dame de Thierenbach, c'est pourquoi il est permis de penser que certains fidèles considèrent Sainte-Rita comme ils considèrent la Vierge. Tout d'abord les termes affectueux se dirigent plus aisément vers une femme mais surtout, Sainte-Rita est aussi une mère -à l'instar de Marie- il n'est donc pas exclu que les pèlerins se considèrent un peu comme ses enfants.
La fréquence d'utilisation de vocables du registre affectif ("de tout coeur", vous resterez toujours dans mon coeur",

"nous vous aimons de tout notre coeur"...) corrobore l'hypothèse d'importants liens affectifs unissant les fidèles à la sainte.
L'appellation "avocate des causes désespérées" est peu utilisée (moins d'un message sur trente).

Le registre contractuel est également représenté dans des proportions voisines de celles du corpus d'Arnèke, c'est à dire relativement faible :
"J ai fait un pelerinage a jeun de 28 k.m. a pied comme vous le demandez dans le livre alors guerissez mon frere X, laisser le nous encore un peu" (8 Juin 1992).

Le signataire souligne également l'injustice de certaines situations ou les qualités du bénéficiaire pour légitimer le recours de l'instance céleste.

*

* *

Les messages adressés à Saint-Gohard et à Sainte-Rita sont très proches dans leur formulation et dans leur contenu.
Si le culte de Sainte-Rita est un culte universel et a priori davantage conforme à la "politique ecclésiale", il

semble que les pèlerins l'aient érigé en "culte populaire". Les convictions des prêtres qui les incitent à favoriser des cultes "universels" plutôt que des "cultes territorialisés" pensant ainsi "spiritualiser" les pèlerinages, constituent un raisonnement spécieux puisqu'il est "basé sur la projection de leur propre sens de la cohérence religieuse" (12). La coexistence chez les mêmes individus de comportements religieux faisant référence à différents systèmes de croyance n'est pas exceptionnelle (13). Il n'est pas rare par exemple que des Africains catholiques pratiquants se tournent vers "les petits dieux" -mais puissants- dans des cas particuliers (trouver une épouse ou avoir des enfants). La synthèse de divers systèmes religieux est vraisemblablement plus fréquente qu'on ne pourrait le croire.

Il nous reste à découvrir ces systèmes de croyance ou plus exactement à confirmer les tendances qui se dégagent de l'étude des formulations par les informations recueillies au cours de l'observation des pèlerinages et des entretiens auprès de fidèles.

C- VERS UNE TYPOLOGIE DES PELERINS

Plusieurs fidèles des dévotions thérapeutiques ont mis l'accent, lors des entretiens, sur la différence entre la messe "où c'est Dieu que l'on prie" et "aller servir" : "A la messe, c'est Dieu qu'on prie, on prie pour son âme, pour les guerres et toute la misère (...) Quand je vais servir à X ou à Y, c'est que j'ai quelque chose de précis à

demander, j'y vais pour faire partir le mal".
Il apparaît donc que pour une partie d'entre eux, la cérémonie religieuse ne revêt pas le même sens selon qu'elle est uniquement la célébration de Dieu ou aussi (et pour eux exclusivement) celle du saint. Nous retrouvons, ici, une des caractéristiques du pèlerinage, son but, l'obtention d'une grâce qui porte chez ces fidèles, le nom plus prosaïque de guérison.

* Pour bon nombre des fidèles interrogés et parmi les plus âgés (plus de soixante-dix ans), l'attachement aux anciennes coutumes entourant les "neuvaines" est très fort. Nous avons déjà souligné l'importance pour eux du "vrai jour de la fête du saint" qui est considéré comme le moment le plus propice à l'exaucement des voeux. De même, lorsqu'il existe un édicule dédié au saint, ils considèrent qu'il est indispensable de s'y rendre. Enfin, baiser les reliques ou toucher la statue -tout rite de contact- est nécessaire pour bénéficier de la protection du saint :
"les reliques ne sont exposées à l'adoration des fidèles qu'au moment de la neuvaine, c'est pour ça que la cérémonie à l'église est importante, comme la lecture des Evangiles autrefois et aujourd'hui, la bénédiction collective."
Ces fidèles continuent de réciter les litanies du saint, même si les prêtres encouragent rarement ces pratiques. Ils connaissent les rites particuliers à effectuer en tel ou tel lieu. Ces gestes et les paroles efficientes, ils les tiennent - ou plutôt devrions-nous dire, puisqu'il s'agit presque exclusivement de femmes- elles les tiennent de leur mère qui elles-mêmes les tenaient de la leur, le vecteur

familial étant le coeur de la transmission de ce savoir-faire.

En résumé, ces fidèles se distinguent des autres par leur profond attachement aux traditions, qu'elles concernent ou non le culte des saints, c'est pourquoi nous les nommerons **"fidèles traditionalistes"**. Cette dénomination ne signifie pas pour autant que le pèlerinage soit uniquement accompli par tradition même si c'est souvent l'argument mis en avant pour se justifier aux yeux de l'enquêteur :

"Ma Grand-Mère allait servir, ma Mère aussi et moi, je continue, mais je sais bien que ma fille n'y croit pas, elle y va pour me faire plaisir...".

Il est souvent difficile de faire la part de la conviction profonde et celle du poids des traditions familiales, pourtant certaines petites phrases sont révélatrices :

"si je n'y allais pas, j'aurais le sentiment de ... pècher, c'est comme une obligation que j'ai envers le saint (...) ***J'y vais chaque année depuis que je suis en âge de me souvenir, et je ne manquerais la neuvaine pour rien au monde..."*** ;

"... J'ai peur qu'il n'arrive malheur si je n'y vais pas (...) le saint m'a si souvent exaucée, j'ai fait la promesse d'y aller chaque année et je ne peux pas trahir ma promesse, je suis liée à lui." ;

"C'est pour moi comme un confident, je ne le prie pas seulement au moment de la neuvaine, je m'adresse à lui chaque soir dans mes prières".

Ces témoignages soulignent l'attachement de ces personnes à un saint particulier, le plus souvent le saint thérapeute de leur paroisse. Dans ce cas, lors de la neuvaine, elles

assistent à chacune des messes journalières dédiées au saint. Elles vont également "servir" dans d'autres lieux qui leur sont moins familiers quand le besoin s'en fait sentir. Leur connaissance des lieux thérapeutiques s'accompagne assez fréquemment de celle des plantes et de leur préparation. Certaines d'entre elles ont, ce qu'elles nomment des "petits dons" tels que celui de prédire le sexe d'un futur bébé ou de "faire disparaître les compères" (14). Quelques unes font encore occasionnellement le pèlerinage au nom de personnes de leur entourage ; on fait régulièrement appel à elles pour savoir où effectuer les pèlerinages.

Ce sont généralement des personnes très pratiquantes, qui se rendent hebdomadairement à la messe et qui communient (plusieurs d'entre elles ont déclaré se confesser au moins une fois par an).

Le pèlerinage au saint guérisseur semble donc chez elles une pratique intégrée à leur pratique religieuse globale.

* Une autre catégorie de pèlerins se caractérise par la régularité du recours au saint en cas de maladie. A la différence des précédents, ils ne semblent pas être attachés à un pèlerinage particulier ou à un saint, mais à ces pratiques en général ; ils font facilement appel aux guérisseurs traditionnels, non pas qu'ils refusent catégoriquement de consulter un représentant de la "médecine officielle", mais ils les évitent au maximum et considèrent que "la plupart des maux se soignent mieux et plus vite autrement".

A l'inverse des précédents, ils ont une pratique religieuse

peu assidue ; en d'autres termes, croire en l'efficacité des saints n'implique pas, pour eux, d'aller à la messe tous les dimanches. En caricaturant à l'extrême, on pourrait dire que **leur démarche est essentiellement thérapeutique et peu religieuse.**
Ils ont, à l'instar des "pèlerins traditionalistes", une connaissance certaine des lieux thérapeutiques et des rites à accomplir.

* Pour d'autres encore, souvent beaucoup plus jeunes que ceux des deux précédentes catégories (nous avons interviewé une femme d'une trentaine d'années et discuté avec quelques femmes de la même tranche d'âge), **la pratique est plutôt occasionnelle**. Elles se sont souvent rendues à un unique pèlerinage sur les conseils d'une personne de leur entourage soit en cas de maladie et d'échec de la médecine, soit dans un but prophylactique. Dans le second cas, il s'agit souvent de pèlerinage en faveur des enfants. Malgrè la vaccination et la consultation d'un pédiatre, elles "vont servir" Saint-Julien, Saint-Jean-Baptiste ou encore Saint-Momelin... en vue de protéger leur enfant. Il arrive fréquemment que le pèlerinage ne soit effectué qu'une seule fois, il n'est pas exclu cependant qu'elles y retournent pour renouveler leur demande de protection ou à la naissance d'un autre enfant. Les entretiens auprès de ces jeunes mamans montrent que même si elles avouent avoir surtout voulu contenter leur entourage, la croyance dans l'efficacité du saint n'est pas absente de leur démarche : ***"La voisine de Maman m'avait dit d'aller au Parc pour pas que ma fille ait la coqueluche... Elle avait eu le vaccin,***

mais j'y suis allée quand même. Mon mari rigolait, mais j'ai voulu y aller... ça ne peut pas faire de mal." ;
"Au début quand ma mère m'a dit que je devrais aller à Borre, je n'étais pas tellement pour. Je trouvais ça dépassé. Mais, j'y suis quand même allée, la petite était fragile, il aurait pas fallu qu'elle tombe malade..."
En réalité, la crainte qu'il n'arrive quelquechose parce que le pèlerinage n'a pas été fait, guide souvent le comportement de ces pèlerins, même s'ils osent rarement l'avouer.
Il en est de même pour les personnes qui accomplissent le pèlerinage lorsque le bénéficiaire est atteint par le mal :
"Quand je ne parvenais pas à faire partir les douleurs -j'avais essayé des tas de médicaments-, une copine m'a dit d'aller servir à Renescure. Je n'y croyais pas trop, mais elle a fini par me convaincre... j'avais peur d'être encore plus mal."
C'est la superstition qui conduit l'intéressée à effectuer un pèlerinage, ayant été avertie de l'existence d'une telle démarche, elle craint l'aggravation de son mal si elle n'accomplit pas une dévotion. Il semble que nous retrouvions, ici, latente, la croyance dans l'ambivalence du comportement du saint. Bien qu'elle prétende ne pas y croire, elle redoute que celui-ci ne se venge de son indifférence.
Pour d'autres, il s'agit d'une thérapeutique comme une autre, mais là encore "l'annonciateur" joue, comme en sorcellerie, un rôle fondamental ; sans lui, le sujet n'aurait pas accompli de pèlerinage :
"Le dermatologue ne parvenait pas à la soulager, les déman-

geaisons étaient terribles. On m'a dit d'aller servir Sainte-Dorothée et de la baigner avec l'eau ... Il n'y avait plus que ça à faire, on avait tout essayé, eh bien la peau est devenue moins rouge, elle ne pleurait plus, et en quelques semaines, ça a cicatrisé."

Il est difficile de caractériser le profil religieux de ces pèlerins, car les situations sont diverses. Il s'agit cependant le plus souvent de croyants que l'on pourrait qualifier à l'instar de certains auteurs de "catholiques saisonniers". Ils se rendent à l'église lors des grands moments de leur existence ou de ceux de personnes de leur entourage, famille ou amis (baptême, mariage, profession de foi, enterrement ...) ainsi qu'à certaines grandes fêtes religieuses comme Noël, Pâques... Leur participation à la messe dominicale est très irrégulière.

* Enfin, il y a les fidèles pour lesquels le pèlerinage n'est pas seulement effectué en vue d'obtenir une guérison corporelle ; **il s'intègre dans une démarche de foi.** Nous ne prétendons pas que la démarche du reste des fidèles soit exempte de sentiment religieux, mais, chez ces fidèles, le pèlerinage est d'abord un témoignage de foi. Ce sont d'ailleurs souvent des pratiquants réguliers.

Si le pèlerinage est effectué pour présenter une requête, il est aussi -et surtout pour une partie d'entre eux- régénération spirituelle :

"Que la célébration soit dédiée à Saint-X ou non, c'est avant tout un moment de prière et de recueillement... On retrouve une paix intérieure... En témoignant sa foi, on la renforce." ;

"Quand il y a la neuvaine annuelle, on prie plus particulièrement Saint-Y, on lui demande de nous préserver des maux physiques mais aussi des agressions morales...".
Ces fidèles aussi assidus que les fidèles traditionalistes, mais souvent plus jeunes, reconnaissent au saint son statut d'intercesseur, et ceci plus fréquemment que les autres. Parmi eux se trouvent ceux qui se déplacent hors de leur paroisse pour participer à la célébration de la fête d'un saint auquel ils sont attachés pour diverses raisons et ceux qui participent à la neuvaine de leur paroisse.

Nous avons également rencontré un jeune homme, catholique pratiquant, membre d'une association de sauvegarde des traditions flamandes et parlant le flamand qui a déclaré participer aux pèlerinages "parce qu'ils font partie de nos traditions". Sa double appartenance (catholique pratiquant et "militant flamand") implique que sa revendication d'une identité flamande passe par la valorisation des fêtes religieuses locales.
Pour d'autres "militants", cette double appartenance n'existant pas, c'est vers des manifestations de spécificité culturelle que se dirigent leurs actions défensives.

La réalité ne se réduit pas à ces portraits de pèlerins, grossièrement brossés. Il n'est pas toujours possible de les classer dans telle ou telle catégorie. Par exemple, il est impossible d'affirmer que le pèlerinage ne revêt pas une signification religieuse chez les pèlerins occasionnels, de même certains fidèles pour qui le pèlerinage est

avant tout une démarche spirituelle restent attachés à certaines traditions comme la lecture collective des litanies...
On peut cependant retenir que le pèlerin-type est aujourd'hui encore une femme plutôt âgée.
La part des "pèlerins traditionalistes" âgés voire très âgés, plus faible qu'autrefois en raison de son non renouvellement reste dominante, les "pèlerins occasionnels", souvent plus jeunes, représentent également une part substantielle du "public", la part de ceux qui considèrent le recours au saint comme un recours essentiellement thérapeutique diminue pour les mêmes raisons que pour les premiers -au moins pour la participation à la célébration officielle, il est plus difficile d'apprécier l'importance des dévotions individuelles- ; enfin, la part de ceux pour qui la fête du saint est avant tout une célébration religieuse semble augmenter.

De même, l'étude des cahiers d'intentions montre la diversification des requêtes adressées aux saints guérisseurs et notamment la progression de celles qui ne concernent pas la santé. Si les pèlerinages aux saints guérisseurs ne sont pas obligatoirement voués à disparaître, ils semblent que "leur public" change et par là même le sens qui leur est donné.

*

* *

En confrontant l'observation des pèlerinages, les entretiens et l'analyse des prières, on s'aperçoit qu'il y a bel et bien chez certains fidèles deux "économies de salut" (15) indépendantes, celle qui s'intéresse davantage au corps et à la vie matérielle, et celle qui s'intéresse à l'âme. Les deux systèmes de croyance auxquels ils adhèrent seraient donc :

- la croyance dans le pouvoir personnel des saints pour le salut immédiat, c'est à dire intra-mondain, les saints étant en quelque sorte considérés comme des "petits dieux" pouvant accomplir des miracles et
- la croyance en un Dieu moins accessible, vers lequel on se tournerait surtout pour le salut de l'âme et qui serait donc en quelque sorte "le spécialiste" de l'au-delà.

On ne peut s'empêcher de penser que les croyances de ces fidèles sont teintées de panthéisme.

Pour les autres, la combinaison des "deux économies de salut" est plus homogène, les saints sont considérés comme des instances intermédiaires.

Ainsi, la combinaison et l'articulation différentes de ces deux "économies de salut" permettraient d'expliquer pourquoi le pèlerinage revêt un sens différent chez les uns

et chez les autres.
Pour ceux qui comptent sur un secours extérieur, une opération quasi magique susceptible de transformer leur état ou celui d'un être cher, le pèlerinage est essentiellement -ou en premier lieu- une quête du miracle. Pour les autres, il est avant tout -ou conjointement selon les fidèles- une régénération spirituelle, c'est pourquoi s'ils prient pour obtenir une grâce matérielle, ils demandent également une aide spirituelle comme en témoignent les requêtes qui ont pour thème la foi.

Les premiers semblent plus nombreux dans le corpus de nos demandes, mais faut-il en conclure pour autant que les seconds délaissent les pèlerinages ou qu'ils ne voient pas dans les saints des instances privilégiées de communication avec le divin, nous pensons plutôt qu'ils répugnent à se confier à un cahier ouvert à tous.
Enfin, cette catégorie de plus en plus importante de pèlerins correspond à l'orientation de spiritualisation et d'universalisation donnée par les prêtres aux pèlerinages actuels, et cette tendance laisse entrevoir ce que seront sans doute demain les pèlerinages aux saints guérisseurs dans cette région.
Et ce d'autant plus que la folklorisation de quelques cultes peut avoir entraîné la désaffection d'une partie des fidèles. L'affluence en certains lieux des "touristes" et l'importance des pèlerins étrangers à la paroisse (et souvent à la Flandre) peut avoir été vécue par la population villageoise comme une "désappropriation", ce qui pourrait expliquer pourquoi -surtout pour les cultes les

plus célèbres- la plupart des personnes présentes lors de la neuvaine sont étrangères à la paroisse.

(1)- G. Herberich-Marx relève une part non négligeable d'"appellations conventionnelles" du type "notre mère qui êtes aux cieux", "Sainte-Marie, mère de Dieu" ... elles sont le reflet des dénominations officielles de l'Eglise. Ce type de formulation est peu fréquent dans notre corpus.

(2)- G. Herberich-marx (1989, p.323)

(3)- S. Fainzang in M. Bertrand (1993, p. 180)

(4)- Méthode préconisée par S. Fainzang op.cit. p.182

(5)- S. Fainzang in M. Bertrand (1993, p.191)
Le terme nous paraît particulièrement approprié puisqu'il explicite parfaitement la transformation du message et la mise à jour de nouvelles données.

(6)- Notamment ceux de Sainte-Dorothée (Eecke), Notre-Dame des Dunes (Dunkerque), Saint-Josse (St Josse/Mer), Sainte-Rita (Vendeville et Dunkerque), Notre-Dame de Dadizeele (en Belgique à proximité d'Halluin).

(7)- Il existe une confrérie, chaque dimanche une messe est dite au nom de ses membres. Les demandes de la semaine sont également présentées à la sainte en ce jour.
Chaque année, en juillet, un pèlerinage à Cascia, ville de Sainte-Rita est organisé par la paroisse, le prêtre y amène tous les messages de l'année.
Un magasin attenant à l'église offre divers objets de piété aux fidèles : cierges, médailles, huile de Sainte-Rita, livret sur sa vie ...
Enfin, depuis le mois d'octobre 1992, une laïque accueille, deux fois par semaine, les personnes qui désirent parler de la vie, de la mort, de leur foi ; une affichette déposée sur l'autel de la sainte les y

invite. Une boîte aux lettres est à la disposition de ceux qui préfèrent se moyen de se confier, s'ils le souhaitent, ils obtiendront une réponse. Un entretien auprès de cette personne nous a permis de mieux pénétrer l'univers de ceux qui viennent prier à Vendeville.

(8)- La proportion de messages anonymes ou non identifiables est sensiblement la même que pour Saint-Gohard.

(9)- Nous avons constaté que les demandes émanant d'hommes et ayant pour thème la santé étaient fréquemment formulées au bénéfice d'un tiers féminin (mère ou épouse) et assez rarement pour le scripteur lui-même (plus rarement en tout cas que lorsqu'il s'agit d'une femme). Tout semble se passer comme s'il effectuait le pèlerinage en son nom, l'intéressée étant peut-être dans l'impossibilité de se déplacer. Tout ceci reste du domaine de l'hypothèse.

L'observation révèle que plus d'hommes viennent prier Sainte-Rita que Saint-Gohard, mais met aussi en évidence leur moindre intérêt pour la démarche scripturaire. Par exemple, un mercredi de 13h30 à 14h30 : 13 pèlerins, 2 hommes seuls, 3 couples (deux des maris sont restés à l'écart et un s'est assis aux côtés de sa femme), 5 femmes.
Sur huit femmes, sept d'entre elles ont écrit un message, seul l'homme qui a suivi sa conjointe a écrit un message, ce qui fait huit scripteurs sur treize pèlerins.

(10)- Vendeville est situé à proximité des grands axes

routiers. Plusieurs fidèles nous ont déclaré s'y arrêter pour "dire une petite prière à Sainte-Rita" chaque fois qu'ils passaient aux alentours.

(11)- Voir la vie de Sainte-Rita en annexe.

(12)- F. Lautman (1978, p.158) arrive aux mêmes conclusions au sujet du culte marial.

(13)- E.P. Skinner (1974), Christianisme et islam chez les Mossis cité par F. Lautman op.cit.

(14)- Elles utilisent leur alliance (ou celle du sujet, mais celle-ci doit impérativement avoir été bénite). C'est le sens du balancement de l'anneau au dessus du ventre de la future mère qui leur permet de connaître le sexe de l'enfant. Pour faire disparaître les compères ou "les empêcher de sortir", elles font un signe de croix avec l'alliance.

(15)- Y. Lambert (1985).

Conclusion

CONCLUSION

Qu'est-ce qui particularise le culte des saints guérisseurs en Flandre par rapport à la forme que revêt le phénomène dans d'autres régions françaises voire dans d'autres pays ?

La perspective d'une étude comparative nous a confrontée à un problème majeur. Peut-on réellement comparer un phénomène étudié à des dates différentes. En effet, la plupart des études sont anciennes, bon nombre d'entre elles datent des années soixante-dix ou au mieux des années quatre-vingt. Or, en dix ans, les choses évoluent ; nous avons même pu constater des changements entre le début de nos investigations et l'achèvement de l'exposé de cette étude. Et, nous ne sommes pas persuadée que ces transformations concernent uniquement l'ampleur du fait social. Les monographies ont trait à des zones rurales et depuis dix ans voire quinze ou vingt ans, elles ont pu connaître de grands bouleversements affectant leur attitude à l'égard de leurs traditions (1).

C'est en parfaite connaissance de cet état de fait que nous avons tenté une comparaison interrégionale.

L'étude comparée des martyrologues autochtones -si limitée fut-elle- a permis de montrer que les saints locaux étaient le plus souvent l'objet des pèlerinages les plus importants, mais elle a aussi permis d'apprécier les limites de la

notion de "saint universel", divers procédés d'appropriation permettant d'en faire un saint "territorialisé".
Elle a également mis en exergue l'harmonie existant entre les cultes et l'espace dans lequel ils se sont développés ; les pèlerins ayant le don de l'à-propos, un même saint peut être invoqué pour des motifs différents dans des espaces différenciés selon les besoins locaux.
De même, dans ce qui a trait aux rites, rien ne distingue fondamentalement le culte des saints guérisseurs en Flandre et dans d'autres régions.
En revanche, les rapports entre les acteurs en présence particularisent le phénomène flamand. Ainsi, ce qui au départ n'était qu'une hypothèse semble avoir été confirmé à l'épreuve des faits. Si certains pèlerins effectuent des dévotions dans la clandestinité -comme c'est majoritairement le cas dans les autres régions de l'hexagone- la plupart d'entre eux accordent la plus grande importance aujourd'hui, aux célébrations officielles délaissées dans d'autres régions. Bien que la Flandre soit réputée pour être un pays clérical, faut-il pour autant en conclure que les Flamands sont plus catholiques que les Berrichons ou les Limousins ? Certes, mais nous pensons surtout que la rencontre d'un clergé et de fidèles particuliers permet d'expliquer l'originalité de la situation. L'apparente tolérance des prêtres locaux à l'égard des "cultes populaires" nous avait amenée à chercher dans cette direction. L'analyse de leur discours et de leur attitude nous a fait nuancer nos propos : tous les prêtres n'encouragent pas de telles pratiques ; l'âge, les origines sociales et surtout géographiques sont déterminants dans la mesure où ils sont les signes d'une

proximité sociale avec les pèlerins et par là même du partage d'un certain nombre de valeurs et de traditions. Cette situation nous semble être, elle-même, le produit de l'histoire. La caractéristique essentielle du catholicisme flamand est d'avoir perpétué l'empreinte décisive qui lui a été donnée par la Contre-Réforme. Nous avons vu que les forces vives de ces bouleversements religieux -prêtres et ordres religieux- s'étaient appuyées sur les traditions des autochtones pour les infléchir. Les missions du XIXème et du début du XXème siècles ont participé du même esprit ; les pèlerinages servaient de prétextes à l'"éducation" des fidèles jusqu'à revêtir la forme que la plupart d'entre eux ont, désormais, celle d'une célébration dominicale où seule la vénération des reliques autorise à penser que l'on fête un saint.

Les prêtres ne sont pas les seuls protagonistes de l'évolution du culte des saints. Les transformations multiples qu'ont connues les communautés villageoises (scolarisation et emploi à l'extérieur, village-dortoir ...) ont entravé la transmission des traditions ; les nouvelles générations ont connu d'autres horizons, ont adhéré à d'autres valeurs, particulièrement dans le domaine religieux. De plus, la croyance dans l'efficacité du pouvoir des saints n'étant plus partagée par l'ensemble de la communauté et le recours étant aujourd'hui exclusivement individuel, les pèlerinages ne peuvent plus jouer, comme autrefois, le rôle d'instrument de cohésion. Ils ne permettent plus à la communauté en "se donnant en spectacle à elle-même" de prendre conscience de son unité et par là de s'affirmer en tant que groupe partageant coutumes et

valeurs. Le saint invoqué dans la paroisse ne constitue plus le "marqueur" de son identité. Le recul de la croyance en son pouvoir et la perte d'emprise du religieux en général ne sont pas les seuls en cause, en amenant les aspects "profanes" de la fête du saint à disparaître, ont également été anéanties toutes ses chances de conserver une dimension collective. Autrefois, les dédicaces de saint s'accompagnaient de "ducasses" -d'où vient d'ailleurs le terme- de brocantes et de foires agricoles. Ce jour chômé donnait prétexte à tous les excès, mais faisait aussi la fierté des villageois qui s'enorgueillissaient de la réussite de "leur" fête, le succès se mesurant à la quantité de victuailles et de boissons consommées et à l'affluence des étrangers à la paroisse.
Quelques saints conservent cependant ce statut de "marqueur identitaire", mais ils ne sont pas fêtés en tant que guérisseurs, mais comme patrons de corps de métiers, de confréries... Par exemple, les pompiers fêtent toujours la Sainte-Barbe, les fanfares et les harmonies, Sainte-Cécile, les archers, Saint-Sébastien... Si, ici, l'aspect festif reste dominant : banquets, bals ... sont toujours organisés, ce n'est peut-être pas la seule raison qui préside au succès de ces saints. Il semble, en effet, que la dimension corporative soit plus cohésive aujourd'hui que la dimension villageoise, ou en d'autres termes que la solidarité professionnelle ou associative soit plus forte que la solidarité géographique.

En Flandre belge, certains pèlerinages conservent leur dimension festive : cortège relatant la vie du saint,

kermesse, animations de rue... De nombreuses fêtes religieuses conservent cette imbrication de sacré et de profane qui a disparu, côté français. Quelques rassemblements officiels développent également cet aspect ; par exemple, le conseil épiscopal de Bruges est l'occasion d'un "Kerkeval" -ou festival de l'Eglise- il s'agit d'une grande fête à la flamande avec un cortège qui change chaque année de thème et des stands de jeu... Face au succès de ces manifestations, Anvers a organisé en 1993 un "Katholiken Tag" pour tous les catholiques flamands ; de nombreux concerts de musique de tout genre ont été organisés pendant la nuit qui s'est achevée par la messe du matin, puis par des divertissements toute la journée...

"Les gens du Nord ayant comme leurs cousins belges, le génie de la fête parce qu'ils ont le génie du groupe, du cortège, de la rue", des fêtes laïques ont pris le relais comme en témoignent les succès des journées "ville-ouverte" à Haezbrouck, des carnavals et des cortèges de géants. Certes ces manifestations sont encouragées par les collectivités locales qui y voient le moyen de ramener la vie dans les villages, mais elles ont aussi la faveur des habitants qui s'y investissent.

M. F. Guesquin (2) a montré le rôle emblématique du géant, personnage lié à l'histoire locale, il semble remplacer -dans certains villages ou certaines villes- le saint thérapeute ou le saint patron. Sa sortie donne lieu à de nombreuses réjouissances qui rassemblent la population et attirent les étrangers. Les géants sont "humanisés" -ils se marient, ont des enfants- et les rites qui entourent les défilés ne sont pas sans rappeler ceux accomplis en faveur

des saints guérisseurs ; ainsi, toucher ou embrasser le géant apporte protection et bonheur...
Ces faits soulignent les limites de notre recherche ; nous avons tenté de comprendre des croyances et des pratiques traditionnnelles, mais pour saisir pleinement leur sens, il faut les replacer dans le contexte global des traditions autochtones. Pour cela, il faudrait non seulement les étudier indépendamment les unes des autres mais également appréhender et interpréter les relations qu'elles entretiennent les unes avec les autres. Il s'agirait, par exemple, d'apprécier pourquoi et surtout comment, dans certains villages, le saint "populaire" a été évincé de son rôle identitaire par le géant...

Mais revenons à un point essentiel précédemment énoncé : la religiosité dont témoignent les rites de protection et de guérison représente la manifestation de croyances et surtout de pratiques désormais fortement individualisées ou pour le dire autrement, les tendances individualistes sont plus fortes que les tendances collectives. Si l'assemblée est importante lors de la célébration officielle, elle est constituée d'un agrégat d'individus et ne semble plus représenter un groupe au sens sociologique du terme. En effet, le seul trait rapprochant les fidèles présents est la croyance dans les pouvoirs du saint.
Sociologiquement, ceci rapproche cette forme de religiosité de la magie. En effet, pour plusieurs auteurs dont Durkheim et Mauss, ce qui distingue la magie de la religion, c'est

son caractère individuel alors que la seconde est par essence collective.

Pour Durkheim, la dimension collective de la religion s'illustre dans l'existence d'une Eglise définie comme *"une société dont les membres sont unis parce qu'ils se représentent de la même manière le monde sacré et ses rapports avec le monde profane* -ce qui définit les croyances religieuses-, *et parce qu'ils traduisent cette représentation commune dans des pratiques identiques"* (3). La magie n'a pas pour effet de lier les uns aux autres les hommes qui y adhèrent et donc de les unir en un même groupe ; il n'y a pas d'Eglise magique (4).

Ces traits peuvent-ils s'appliquer à la forme de religion qui nous intéresse ?

Autrefois, il y avait une communauté de croyances à l'égard du pouvoir des saints qui se traduisait par des pratiques communes et collectives ; le culte des saints guérisseurs en Flandre avait donc les caractéristiques du phénomène religieux. Aujourd'hui, ces croyances ne sont plus partagées par tous et les pratiques s'individualisent, mais cela ne fait pas pour autant de cette religiosité une magie. En effet, Durkheim montre qu'il existe des cultes individuels qui ne constituent pas des systèmes religieux distincts et autonomes, mais de simples aspects de la religion commune à toute l'Eglise dont les individus font partie. S'appuyant notamment sur l'exemple du saint patron, il explique qu'*"il n'y a pas là deux religions de types différents et tournées en des sens opposés ; mais ce sont, de part et d'autre, les mêmes idées et les mêmes principes, appliqués ici, aux circonstances qui intéressent la collectivité dans son*

ensemble, là, à la vie de l'individu" (5). Or, nous avons montré par ailleurs que la "religion populaire" n'est pas une religion autonome mais qu'elle se greffe sur la "religion officielle" ou pour employer les termes d'Y. Lambert qu'il s'agit de deux formes de religiosité qui *"sont emboîtées comme tenon et mortaise"* (6). L'individualisation des pratiques et des croyances ayant trait au culte des saints guérisseurs n'implique donc pas qu'elles constituent un "système magique" ; elles ne sont qu'une expression particulière de la religion officielle.

Ces formes particulières d'expression d'une religion institutionnelle se retrouvent d'ailleurs dans d'autres religions et notamment dans l'**Islam**. Le culte des saints est répandu au Maghreb et connaît la même condamnation savante que son homologue chrétien ; intellectuels et représentants religieux tiennent à son égard un discours dévalorisant.
Les personnages sont promus au rang de saint en fonction de trois critères : le lignage (être descendant du prophète), la science (la connaissance des saintes écritures) et ce qui se rapproche le plus de l'élection populaire observée en Occident, les miracles. Ils sont spécialisés, D. Champault (7) a souligné que dans la société traditionnelle nord-africaine, aucune maladie n'échappe au domaine mystico-symbolique. Le maraboutisme joue le même rôle que le culte des saints, celui d'"anti-destin" (8).
Certains rites présentent également des ressemblances avec ceux précédemment décrits. Par exemples, "vendre" symboliquement un enfant à un marabout pour le protéger (9) est une pratique voisine de celle de vouer un enfant à un saint pour

des raisons similaires ; les talismans scripturaires sont très prisés et ne sont pas sans rappeler les prières, litanies ou oraisons de saint portés par les fidèles ; des chiffons sont noués aux arbres sacrés ; les éléments naturels situés aux abords des sanctuaires ont des vertus protectrices ou curatives...

Nous voyons ainsi que la religion "officielle" quelle qu'elle soit n'est pas la seule voie possible, car le **judaïsme** présente lui aussi des "variations" notamment à travers le hassidisme (10).

Il existe également des liens entre cette forme de religiosité et les religions dites "primitives". Les hommages rendus aux morts dans les "sociétés traditionnelles" -souvent spécifiées par leur forme de pensée magique- présentent plusieurs analogies avec le culte des saints.
La croyance à l'immortalité de l'âme, on le sait, n'est pas le propre des seules grandes religions historiques, elle pourrait même être originelle chez les "peuples primitifs" (11). Son emprise substantielle sur leur genre de vie s'illustre dans l'importance qu'y revêt **le culte des ancêtres** comme la religiosité qui nous intéresse imprégnait autrefois, la vie quotidienne des Flamands.
Ici et là-bas, la causalité est imputée à l'au-delà qui peut agir sur le monde des vivants : l'origine de la maladie, des mauvaises conditions climatiques, de l'infertilité des terres ou de la mort... est attribuée aux esprits des morts qui peuvent se considérer offensés et réagir en conséquence

parce qu'on ne leur a pas témoigné le respect et la déférence qui leur étaient dus. Nous avons rencontré cette ambivalence du pouvoir des instances de l'au-delà -influence positive ou négative- dans le culte des saints, même si cette croyance n'est plus communément partagée aujourd'hui. Il semble donc que l'on attribue aux morts -martyrs ou ancêtres- des sentiments humains. La croyance selon laquelle les esprits emportent avec eux toutes les passions qui les animaient de leur vivant est dominante dans les sociétés traditionnelles. La crainte de leur ressentiment dicte le culte que leur rendent leurs descendants, elle peut également être mêlée à un espoir de bonheur, car ils imaginent parfois que les esprits peuvent avoir le désir et la possibilité de leur venir en aide. Cette anthropomorphisation est commune avec le culte des saints. Nous avons vu, en effet, que dans des légendes entourant certains cultes, le saint pouvait être capricieux -et refuser qu'on le déplace-, exprimer des souffrances -les vierges qui pleurent- ... De même, les fidèles se comportaient avec eux comme s'il s'agissait d'êtres vivants. Il n'était pas rare, il y a encore quelques années, que celui qui n'avait pas été exaucé, inflige de mauvais traitements à l'effigie du thaumaturge : la statue était retournée la face contre le mur, ou rouée de coups... Dans le même esprit, la rétribution des morts, dans certaines sociétés traditionnelles, est fonction des résultats, en accord avec le principe de réciprocité qui gouverne le DO UT DES. Par exemple, les tribus du Nord du Nigéria font des offrandes à leurs ancêtres, lors des semailles, afin de s'attirer leurs grâces ; lors des moissons, les prémices de la récolte leur

appartiennent de droit, mais si elle ne répond pas aux espérances des autochtones, il se peut que les ancêtres ne soient pas rétribués. Le chef de famille pénètre dans "le sépulcre des ombres" pour exprimer le mécontentement collectif : *"cette année, je ne vous donnerai rien, car vous nous avez entravés. Nous avons bien agi envers vous, mais vous avez mal agi envers nous"* (12).

D'autres similitudes rapprochent cultes des saints et des ancêtres :

monde terrestre et monde céleste ne sont pas indépendants, l'Eglise se définit comme la communion de tous les chrétiens morts et vivants et, dans les sociétés traditionnelles, ils forment également une communauté (13).

Certains peuples -notamment les Papous de Nouvelle Guinée- conservent dans leur habitation des figurines de bois représentant leurs défunts (14) qui constituent des intermédiaires par lesquels l'âme des trépassés communique avec leurs proches toujours en vie. Ces représentations ne sont donc pas éloignées des statues de saint que le fidèle investit souvent des pouvoirs de l'intercesseur.

Enfin, certains rites présentent de troublantes ressemblances : les Mélanésiens notamment, n'ont pas besoin de médiateur s'ils estiment avoir offensé l'esprit d'un proche ; en revanche, s'ils ne connaissent pas l'esprit à qui ils ont porté ombrage, ils font appel à un médium afin qu'il leur indique son nom et le sacrifice à offrir pour apaiser sa colère. Pour sa divination, le "magicien" utilise des procédés analogues à ceux qu'emploient les "tireuses de saints" du Berry, du Perche... en vue de déterminer l'identité du saint et le lieu où accomplir la dévotion

(15). Le devin peut également avoir une révélation en rêve à l'instar des "rêveuses" étudiées par A. Bensa (16).
De même, les Thonga -tribu d'Afrique- pensent que les serpents trouvés fréquemment dans leur habitation sont sacrés car c'est la forme qu'empruntent les esprits de leurs ancêtres venus leur rendre visite. La maladie est souvent attribuée à ces esprits qui peuvent avoir été offensés, le malade doit alors leur sacrifier une volaille. Lorsque l'offrande a été effectuée, le "prêtre" prend une plume et une patte du volatile, les attache ensemble et les lie au poignet ou à la cheville du sujet qui ne doit en aucun cas les oter lui-même car elles appartiennent aux esprits. Ce rite en faisant porter au malade une parcelle de l'offrande le relie à l'esprit, et matérialise les liens qui les unissent comme le ruban coupé en deux -et dont une partie doit rester sur le pèlerin- dans les rites d'alliance observés en Flandre.

Ces exemples montrent qu'il existe un certain nombre d'"invariants" dans les croyances et les pratiques concernant l'interprétation et la conjuration du malheur, même si en théorie le saint a, dans le catholicisme, un rôle d'intercesseur vis-à-vis du Christ et de Dieu, nous avons vu qu'il est souvent occulté par les pèlerins.
La religiosité qui s'exprime dans le culte des saints guérisseurs n'est pas toujours si éloignée de la magie.
Pour J. Frazer, la magie obéit à la loi de la sympathie selon les principes de similarité et de contiguïté, c'est ainsi qu'il distingue rite magique et rite religieux. Nous avons vu tout au long de cette étude que plusieurs rites

thérapeutiques obéissaient à ces principes. Mais, selon M. Mauss (17), ce signe distinctif est insuffisant car il est des rites magiques qui ne sont pas sympathiques et des rites religieux qui le sont. Pour lui, peut être considéré comme rite magique, "tout rite qui ne fait pas partie d'un culte organisé, un rite privé, secret, mystérieux et tendant comme limite vers le rite prohibé" (18). La première partie de la citation renvoie à la définition durkheimienne de la religion précédemment exposée ; la seconde fait référence aux conditions d'accomplissement des rites qui sont déterminantes chez Mauss (19). Les actes magiques sont pratiqués à l'écart -du temple, des habitations...- par des individus isolés du groupe social agissant dans leur intérêt propre ou en celui d'autres individus et en leur nom (20). Or, certains pèlerins accomplissent des rites thérapeutiques dans les chapelles situées aux confins du terroir, en secret, non seulement parce qu'ils sont interdits mais aussi parce que la clandestinité leur confère leur efficacité (ces mêmes rites peuvent toutefois être accomplis dans l'église). La remarque de l'auteur vise à caractériser le magicien, mais il dit également que l'on peut être magicien temporaire -lors de l'accomplissement du rite- et retourner ensuite à une condition ordinaire. L'analyse des prières met en évidence l'importance des demandes pour soi ou pour autrui ou en d'autres termes, la faiblesse voire l'absence des requêtes concernant la communauté. Faut-il pour autant en conclure que l'orant est en quelque sorte un "magicien temporaire" ?

Plusieurs auteurs dont Max Weber (21) distinguent magie et religion dans l'intention des sujets au rapport au divin ;

la seconde s'effectuant sous forme de service tandis que la première utilise la contrainte. L'étude des cahiers d'intentions a révélé que le chantage exercé sur le saint n'était pas l'attitude dominante, mais que le fidèle s'efforçait plutôt de le convaincre du bien fondé de la grâce demandée voire à l'attendrir, il s'agit en quelque sorte d'un "chantage affectif". De même, peut-on réellement parler de contrainte pour la minorité des orants qui font diverses promesses au saint en échange de l'obtention de ce qu'ils demandent ? Nous avons montré qu'il existe plusieurs catégories de pèlerins et que certains considèrent les rites -correctement accomplis- comme entraînant automatiquement l'effet escompté, n'y a t-il pas là un déterminisme caractéristique de la pensée magique ?
On ne peut donc nier la parenté formelle de certains rites perpétrés lors de dévotions aux saints guérisseurs avec certaines formes de rites magiques, mais on ne saurait les y réduire.

Examiner d'autres formes contemporaines de religiosité qui présentent certaines analogies avec celle qui nous intéresse nous permettra peut-être d'apprécier les rapports entre ces croyances et pratiques, et la magie :
Tel est le cas de la **"nébuleuse mystique-ésotérique"** (22) composée de divers groupes pouvant se rattacher aux grandes religions orientales comme le Bouddhisme ou l'hindouïsme (à travers le yoga), et/ou correspondant à des syncrétismes ésotériques, psycho-religieux (par exemple, groupes liés au Nouvel-âge), ou encore regroupant des "adeptes" de pratiques de tel ou tel art divinatoire...

La principale caractéristique de ces nouveaux groupes est de refuser le postulat des religions abrahamiques -c'est à dire la séparation de l'humain et du divin- et de développer, au contraire, une conception moniste dans laquelle l'humain est d'essence divine.

Selon F. Champion (23), par certains aspects, ce regroupement de mouvements informels se rapproche de la "religion populaire" :

l'intrication de la religion et de la santé caractérise ces deux "voies religieuses" ; les mystiques-ésotériques sont partisans d'une "médecine intégrale" qui ne sépare pas le physique, le psychique et le spirituel.

Dans une certaine mesure, mystiques-ésotériques et pèlerins privilégient la recherche d'un bien-être "intra-mondain" mais par des voies différentes. Tandis que pour les fidèles d'une religion -mais pas pour toutes les catégories de pèlerin, nous l'avons vu-, le bonheur ou la santé est la récompense de leur fidélité à Dieu (régularité de la pratique, observance des préceptes religieux...), pour les mystiques-ésotériques, c'est le résultat de l'observance de ce que l'on pourrait appeler une "philosophie de vie" (pensée positive, méditation, nourriture saine ...) et le signe de l'avancée sur la voie de la libération. La religion qui les caractérise -ils parlent plutôt de spiritualité- n'est donc pas une religion éthique mais *"une religion mystique où le salut n'est pas attaché à un agir conforme aux commandements divins mais à la réalisation d'un certain état d'être, mystique"* (24).

Dans le même ordre d'idée, il y a dans ces deux courants, une minorisation de l'écrit englobant l'interprétation des

textes sacrés en faveur de la valorisation de l'expérience immédiate ; la "religion populaire" est non dogmatique, c'est une religiosité du vécu, le mystique-ésotérique définit sa démarche comme celle de l'expérience opposée à la croyance. Pour lui, toute vérité révélée doit être confirmée par l'expérience personnelle, c'est pourquoi il reconnaît la pluralité des itinéraires spirituels. Si la dévalorisation de la croyance le sépare du pèlerin, la place accordée à l'émotion et à la spontanéité de son expression les rapproche. Ils se rejoignent également par la forte sensibilité aux dimensions cosmiques ... Enfin, leur aspect diffus et peu visible dans la société leur confère des formes voisines sauf dans les rapports qu'ils entretiennent avec les religions institutionnelles -indépendance revendiquée dans un cas et autonomie relative dans l'autre sans qu'il y ait obligatoirement séparation avec l'institution officielle-.

Quoi qu'il en soit, le mystique-ésotérique, par sa conception immanentiste du monde a une vision de l'Invisible qui, de fait, prend la forme de la magie. En effet, lorsque l'idée du pouvoir de l'homme et de la toute puissance de la pensée est exacerbée -comme dans la pensée positive-, forces psychiques et surnaturelles ne sont pas différenciées. La pensée est considérée comme toute puissante, elle a le pouvoir d'agir sur le cours des choses, en celà, elle rejoint la pensée magique (25).

Enfin, la démarche spirituelle du mystique-ésotérique rejoint celle des pèlerins dans l'individualisme qui la caractérise, car si la socialisation est basée sur le groupe et s'il y a bien recherche identitaire, la découverte de sa

voie induit un cheminement spirituel qui le conduit à entrer dans des mouvements, à les quitter, à entrer dans d'autres... à se "bricoler" un système de "croyances" et de pratiques personnelles.

Ce bref examen de "la nébuleuse mystique-ésotérique" montre que la religiosité étudiée au cours de cette recherche ne correspond pas à une vision "religieuse" dépassée. Si le mystique-ésotérique est plutôt issu des classes moyennes et le pratiquant du culte des saints, des classes sociales modestes, ils sont animés par une même quête dont le but ultime est la découverte d'une autre façon de remédier aux incertitudes et aux difficultés de l'existence notamment par la recherche d'une "spiritualité" qui n'écarte pas la dimension thérapeutique. Mais, l'un traduit une vision plutôt traditionnelle de ces désirs -reflet du "public" concerné- tandis que l'autre en est la forme post-moderne. Cette dernière est le reflet de la transformation des mentalités qui a promu au centre de la "sensibilité contemporaine" -au moins chez une partie des individus et particulièrement dans les nouvelles classes moyennes et supérieures- le souci de soi et la valeur d'authenticité (26). En d'autres termes, la contestation latente exprimée dans le culte des saints est de type "rétrogressif" tandis que celle qui s'exprime à travers notamment les groupes mystiques-ésotériques est de type "progressif" (27). Le mystique-ésotérique cherche à corriger les aspects négatifs des religions "officielles" et l'évolution de la société précédemment énoncés, c'est à dire principalement la dévalorisation de l'expérience, de l'émotion et la mise entre parenthèse de la réalisation de soi. Le pratiquant du

culte des saints met en cause le sens des changements intervenus dans le catholicisme et en particulier la part de plus en plus réduite que l'institution accorde aux préoccupations de santé.

D'autres mouvements religieux participent des mêmes tendances : **le Renouveau charismatique catholique, les groupes de type secte...** Les études de M. Cohen (28) sur les charismatiques montrent que les deux tendances précédemment énoncées s'y retrouvent selon les groupes concernés. En effet, l'évolution de ces mouvements, nés dans les années soixante-dix, permet d'apprécier le sens de la protestation qu'ils contiennent : l'aspiration à une restauration de l'efficacité propre du religieux dans le domaine thérapeutique -en cela, il se rapproche de l'expression religieuse étudiée au cours de ce travail- ou la recherche d'une adaptation du catholicisme aux nouvelles demandes thérapeutiques, sur un terrain où le religieux a des propositions à faire (demandes de sens et de réconfort) (29).
La dénomination de R. Dericquebourg "*religions de guérison*" (30) appliquée à l'Antoinisme, à la Science Chrétienne et à la Scientologie illustre l'importance de leur dimension thérapeutique. De même, les "médecines parallèles" n'offrent pas seulement des soins mais aussi des représentations particulières du corps, de l'être humain, du sens de l'existence et des liens de l'homme avec le cosmos ; le cadre strict de la médecine et de la maladie est de ce fait souvent dépassé, ces "autres médecines" pouvant ouvrir sur des considérations philosophiques, métaphysiques et

spirituelles (30).

A travers ces exemples, nous voyons que la séparation entre le corps et l'âme, spiritualité et santé est sans cesse niée par les individus qui se tournent alors vers des formes de "religiosité" différente.

Le succès actuel de ces "mouvements" s'explique par l'insertion sociale de l'individu car ils contribuent à produire de l'identité. Un sentiment de communion réinscrit les individus dans une identité collective, ce que les croyances et les pratiques liées au culte des saints guérisseurs en Flandre ne semblent plus permettre aujourd'hui.

(1)- Lors de l'enquête de terrain, nous avons entendu très souvent ces réflexions : "si vous aviez vu les fêtes d'il y a vingt ans, vous auriez pu voir ce qu'étaient les neuvaines d'antan avec leurs ducasses, la foule même dans l'église qui souvent débordait -des gens étaient obligés de rester dehors-... Aujourd'hui, ça n'a plus rien à voir... ça se perd...".

(2)- Conférence pour le Musée d'Ethnologie Régionale : Les géants du Nord, Béthune, mai 1993.

(3)- E. Durkheim (1960, p. 58).

(4)- Idem p. 61.

(5)- Idem p. 64.

(6)- Y. Lambert (1985, p. 233).

(7)- D. Champault (1969).

(8)- N. Marouf (1984, p. 96).

(9)- Idem p. 93.

(10)- J. Guthwirth in Plongeron (1972, p. 307 à 314).
Le hassidisme est un mouvement piétiste juif qui se développe au cours de la seconde moitié du XVIIIème siècle, en Europe orientale. Il s'apparente par divers traits à la "religion populaire", ne serait-ce que parce qu'il met en cause la religion élitiste rabbinique en assurant une expression religieuse à la portée de tous. Porteur de la tradition judaïque et de toute la culture juive, il tend à devenir aujourd'hui une religion d'élite.

(11)- J. Frazer (1934, p. 2).

(12)- Idem p. 14 citant C.K. Meek : Tribal studies in Northern Nigeria II, p. 403.

(13)- Idem p. 82 et 83.

(14)- Idem p. 158.

(15)- A. Bensa (1978, p. 40).

(16)- A. Bensa (1978, p. 43).

(17)- M. Mauss (1985, p. 13).

(18)- M. Mauss op. cit. p. 16.

(19)- Idem.

"La magie ne se définit pas tant par les rites que par les conditions dans lesquels ils se produisent et qui marquent la place qu'ils occupent dans la vie sociale."

(20)- M. Mauss (1985, p. 15).

(21)- M. Weber (1971, p. 447.

(22)- F. Champion (1989)

La dénomination veut signifier combien le contour de ces mouvements est flou, car il n'y a pas de critère a priori en fonction desquels on pourrait lui rattacher tel ou tel groupe, les mouvements se créant essentiellement en fonction de réseaux affinitaires.

(23)- F. Champion in J. Bauberot (1991, p. 106 à 108).

(24)- Idem p. 102.

(25)- Les conditions d'efficacité de certaines de ces pratiques sont essentiellement d'ordre psychologique, on peut alors parler de psychomagie.

F. Champion (1990, p. 44).

(26)- F. Champion (1990, p. 69).

(27)- J. Séguy définit la contestation sociale de type "progressif" comme une contestation où l'on désire aller plus loin ou plus vite que le changement social perçu, ou encore éventuellement corriger certains aspects ou certains effets négatifs de ce changement. La contestation sociale de type "rétrogressif" met en

cause le sens même du changement social (de manière globale ou uniquement dans certains domaines) pour prôner un retour à un certain état de société.

(28)- M. Cohen in F. Champion et D. Hervieu-Léger (Ed.) (1990, p. 123 à 164) : Les renouveaux catholique et juif en France
et Colloque A.F.S.R. 29 et 30 Mars 1993, IRESCO, Paris : Les charismatiques et la santé.

(29)- M. Cohen (1993, p. 13).

(30)- R. Dericquebourg (1988).

Annexes

Répartition des saints guérisseurs invoqués en Flandre selon l'époque de leur vie

1) Tous lieux confondus

Période I *** *Du début du Christianisme au Moyen Age*	***Période II*** *** *Du Moyen Age à l'époque Tridentine*	***Période III*** *** *Depuis la Contre Réforme*
23	19	2

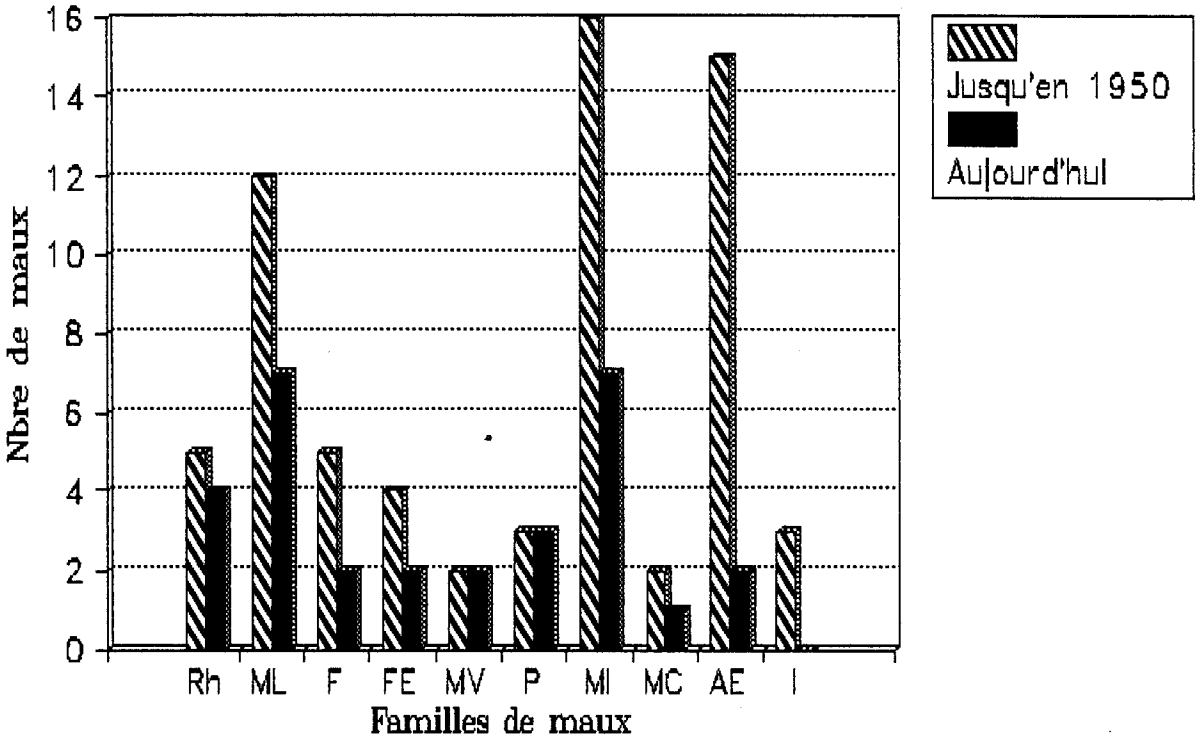
2) Dans les édicules indépendants

Période I *** *Du début du Christianisme au Moyen Age*	***Période II*** *** *Du Moyen Age à l'époque Tridentine*	***Période III*** *** *Depuis la Contre Réforme*
5	8	2

Répartition comparative des grandes familles de maux en 1942 et aujourd'hui

	Jusqu'en 1950	*Aujourd'hui*
- rhumatismes	*5*	*4*
- maux localisés dans la partie supérieure (tête, cou, gorge)	*12*	*7*
- fièvres	*5*	*2*
- femmes enceintes	*4*	*2*
- maux de ventre	*2*	*2*
- peau	*3*	*3*
- maladies infantiles	*16*	*7*
- maladies contagieuses	*2*	*1*
- animaux d'élevage	*15*	*2*
- intempéries	*3*	*0*

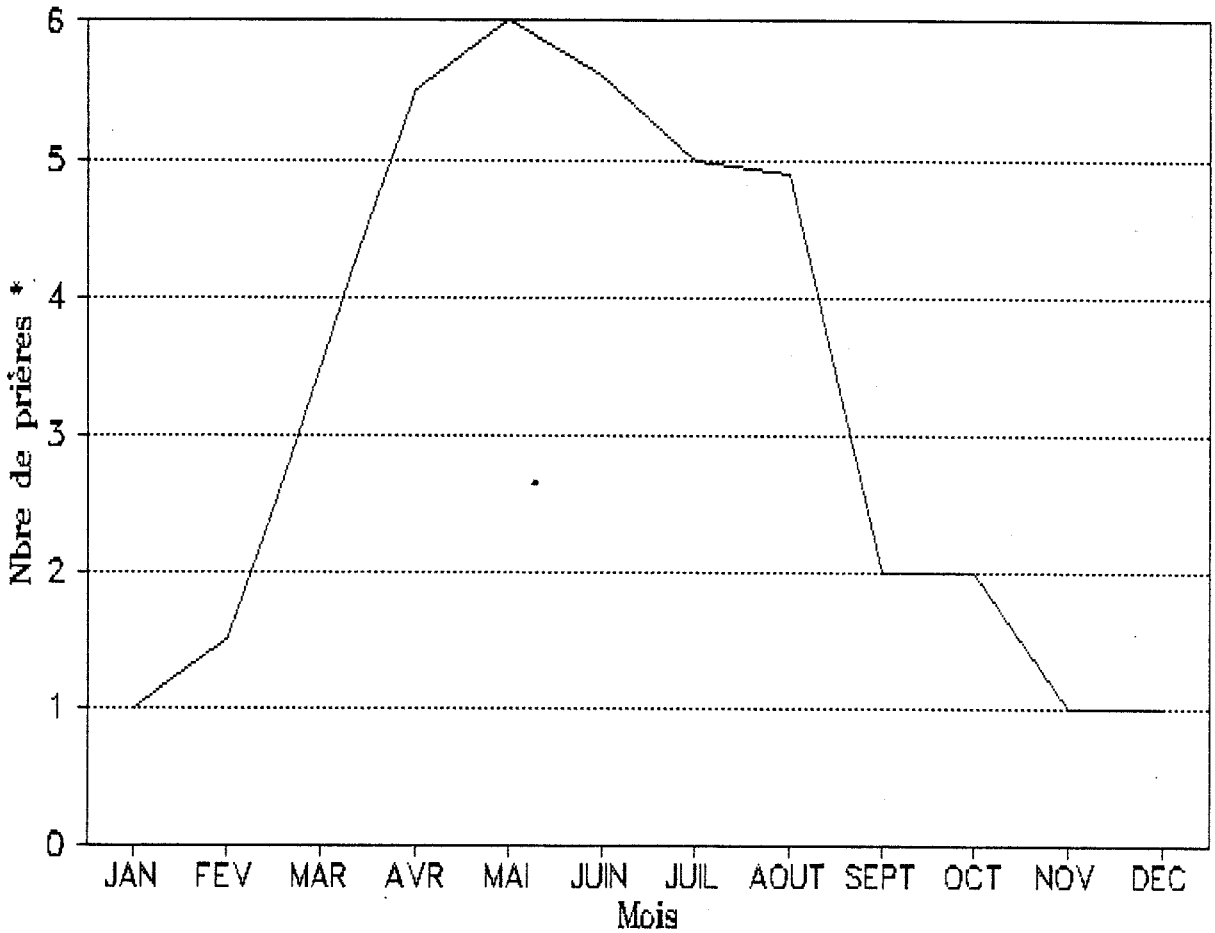
Les grandes familles de maux
Répartition comparative



Rh = Rhumatismes
ML = Maladies localisées dans la partie supérieure (tête, cou, gorge)
F = Fièvres
FE = Femmes enceintes
MV = Maux de ventre
P = Peau
MI = Maladies infantiles
MC = Maladies contagieuses
AE = Animaux d'élevage
I = Intempéries

VARIATION SAISONNIERE DE LA DEMARCHE SCRIPTURAIRE

SAINT-GOHARD (Arnèke)



** Il s'agit du nombre de prières inscrites dans les cahiers d'intention.*

ANALYSE DES INTENTIONS DE PRIERE ADRESSEES A SAINT-GOHARD
(données brutes)

	PROTECTION	SOUHAIT SOUS ENTENDU	GUERISON			AUTRE MOTIF	NOM	REMERCIEMENTS	
			Précisée	N.Précisée	≠ Sp*			S*	R*
1978									
avril/mai	43	3	39	40	0	11	135	1	4
nov/déc	3	6	6	11	1	3	0	2	0
1982									
avril/mai	27	3	24	26	2	11	163	8	2
nov/déc	5	1	16	7	1	7	2	1	0
1985									
avril/mai	15	2	33	30	5	14	114	15	1
nov/déc	2	2	8	9	3	6	2	2	1
1988									
avril/mai	31	4	28	31	9	43	120	5	0
nov/déc	4	0	4	3	1	6	4	0	1
1989									
avril/mai	49	9	25	36	8	39	96	13	1
1990									
nov/déc	11	1	9	6	0	10	2	7	1
1991									
avril/mai	29	6	20	45	6	25	151	8	6
nov/déc	12	0	7	9	1	21	8	4	2
1992									
avril/mai	53	11	24	34	13	48	123	7	8
nov/déc	2	0	5	3	1	13	0	0	1

** ≠ Sp : Spécialité différente de celle généralement attribuée au saint.*
S : remerciements seuls.
R : remerciements suivis d'une nouvelle demande.

ANALYSE DES INTENTIONS DE PRIERE ADRESSEES A SAINT-GOHARD
(moyenne pondérée)

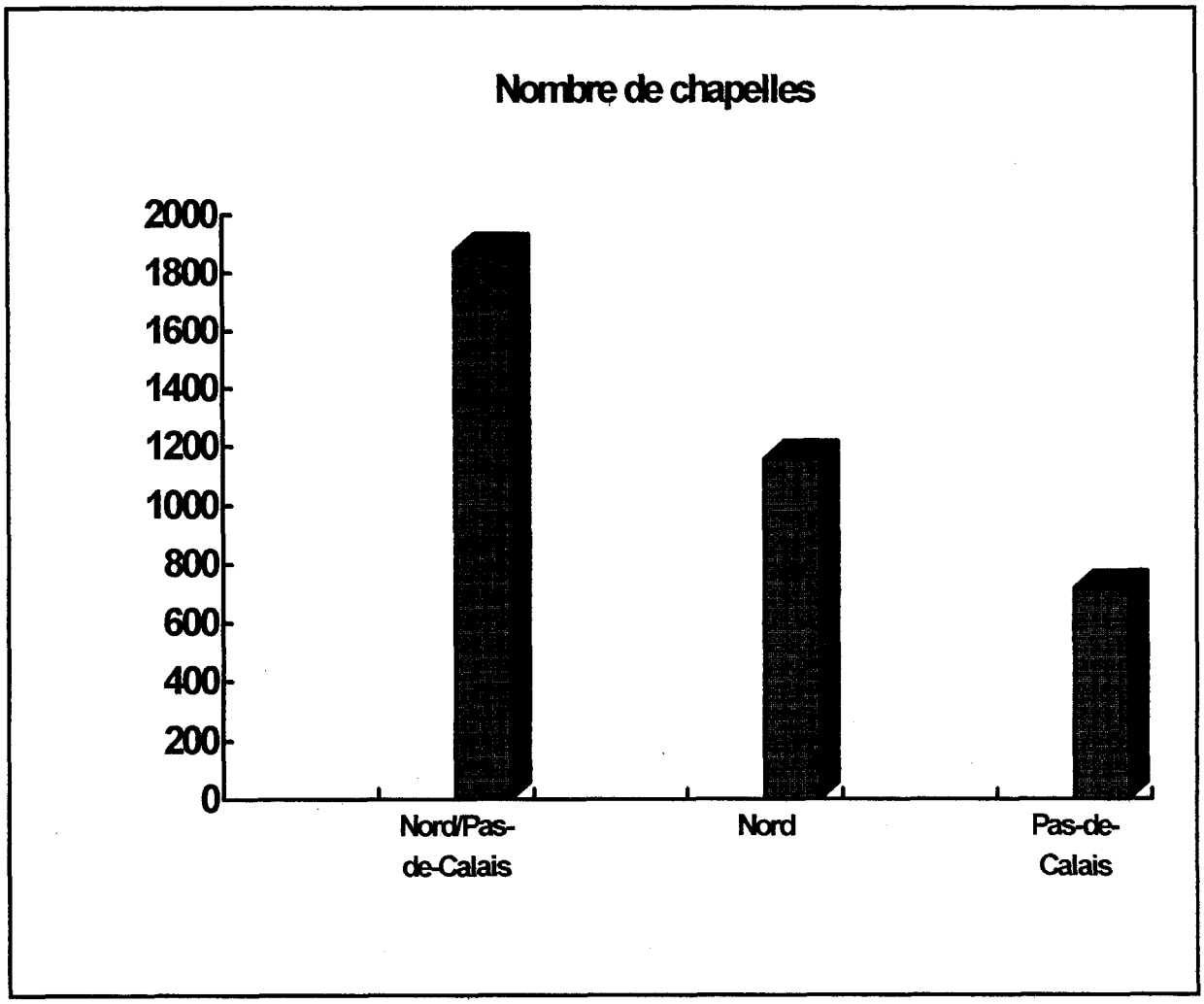
	PROTECTION	SOUHAIT SOUS ENTENDU	GUERISON			AUTRE MOTIF	NOM	REMERCIEMENTS	
			Précisée	N.Précisée	# Sp*			S*	R*
1978									
avril/mai	15,58	1,09	14,13	14,49	0	3,98	48,91	0,36	1,46
nov/déc	9,37	18,76	18,76	34,37	3,12	9,37	0	6,25	0
1982									
avril/mai	10,15	1,13	9,02	9,77	0,75	4,13	61,28	3,01	0,76
nov/déc	12,50	2,50	40,00	17,50	2,50	17,50	5,00	2,50	0
1985									
avril/mai	6,55	0,87	14,41	13,10	2,18	6,11	49,78	6,55	0,45
nov/déc	5,71	5,71	22,86	25,71	8,57	17,14	5,71	5,71	2,88
1988									
avril/mai	11,44	1,48	10,33	11,44	3,32	15,87	44,28	1,84	0
nov/déc	17,39	0	17,39	13,04	4,35	26,09	17,39	0	4,35
1989									
avril/mai	17,75	3,26	9,06	13,04	2,90	14,13	34,78	4,71	0,37
1990									
nov/déc	23,40	2,13	19,15	12,77	0	21,28	4,25	14,89	2,13
1991									
avril/mai	9,80	2,03	6,76	15,20	2,03	8,45	51,00	2,70	2,03
nov/déc	18,75	0	10,94	14,06	1,57	32,81	12,50	6,25	3,12
1992									
avril/mai	16,51	3,43	7,48	10,59	4,05	14,95	38,32	2,18	2,49
nov/déc	8,00	0	20,00	12,00	4,00	52,00	0	0	4,00

* # Sp : Spécialité différente de celle généralement attribuée au saint.
S : remerciements seuls.
R : remerciements suivis d'une nouvelle demande.

Données ARARCO -
Recensement arrêté au mois de septembre 1992 - 2 200 édifices.

TABLEAU 1

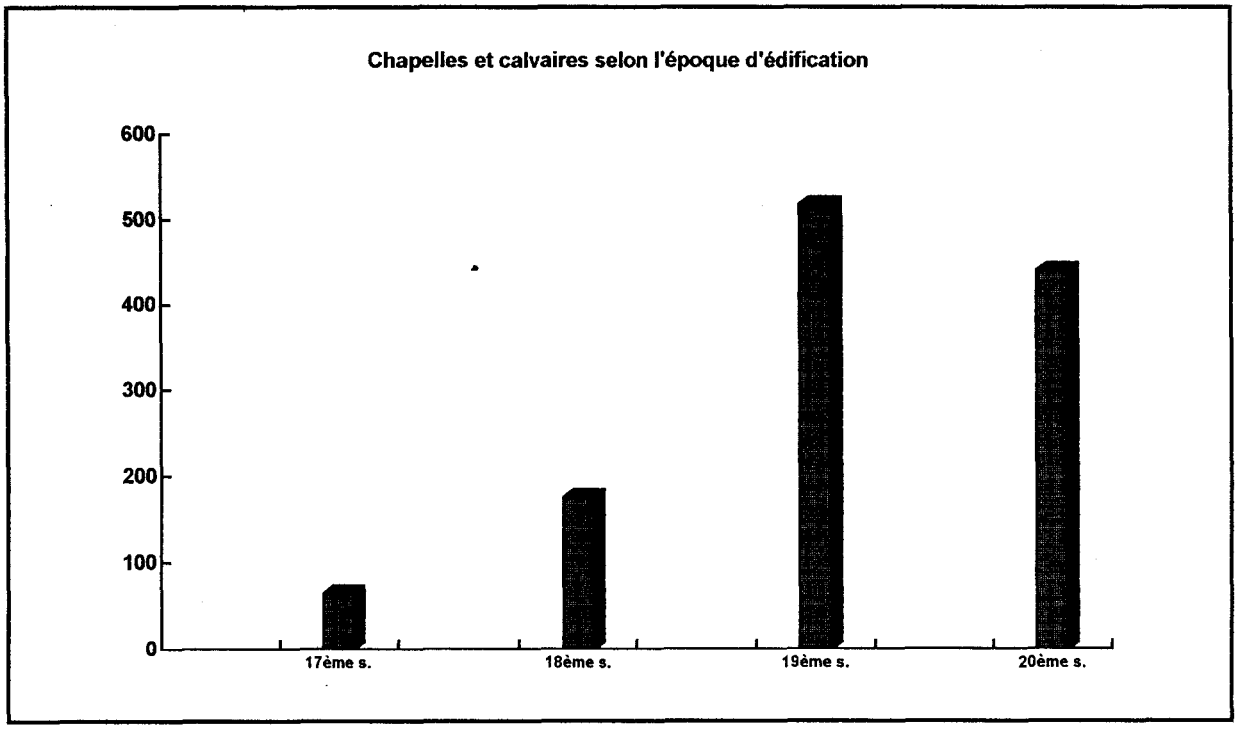
Chapelles Nord / Pas-de-Calais



Données ARARCO -
Recensement arrêté au mois de septembre 1992 - 2 200 édifices.

TABLEAU 2

Chapelles Nord / Pas-de-Calais

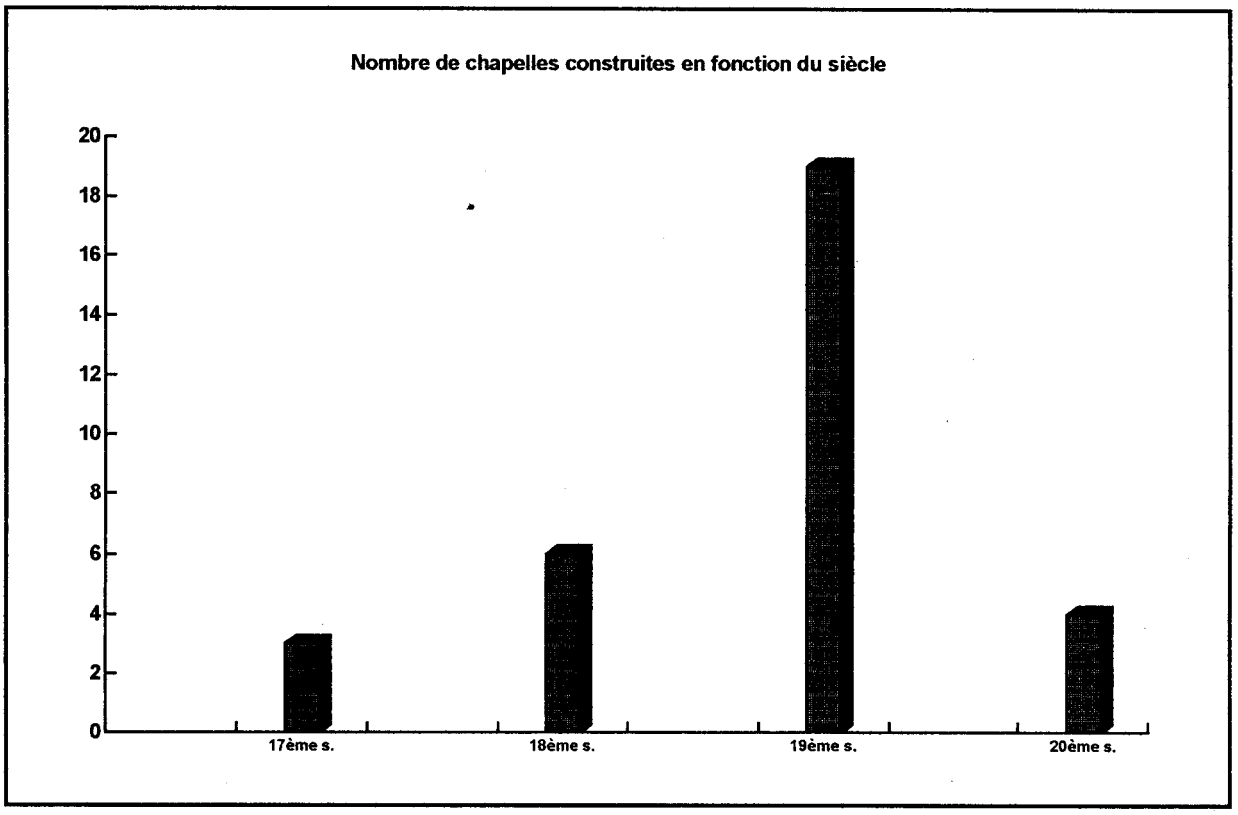


Données ARARCO -
Recensement arrêté au mois de septembre 1992 - 2 200 édifices.

TABLEAU 3

Chapelles

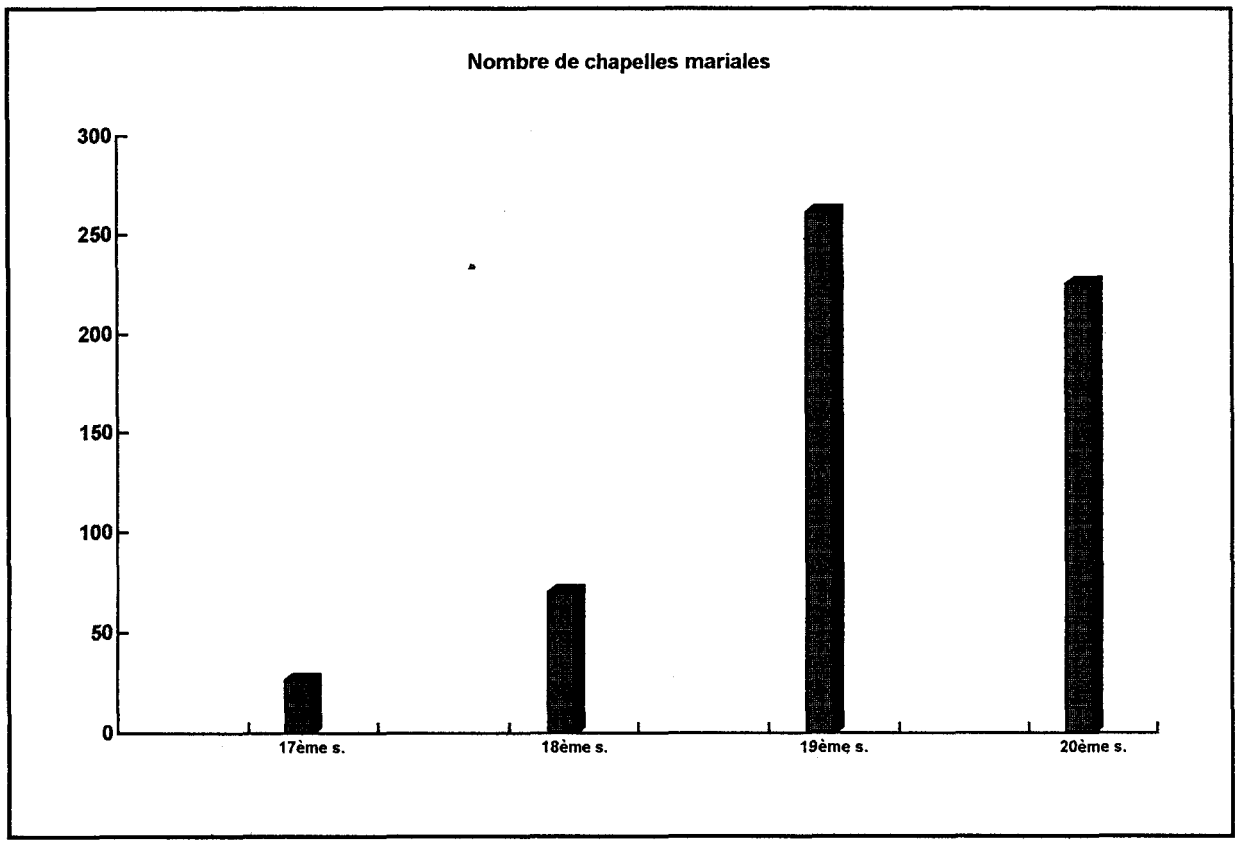
Département du Nord et Pas-de Calais
Cantons d'Hazebrouck/Cassel/Steenwoorde



Données ARARCO -
Recensement arrêté au mois de septembre 1992 - 2 200 édifices.

TABLEAU 4

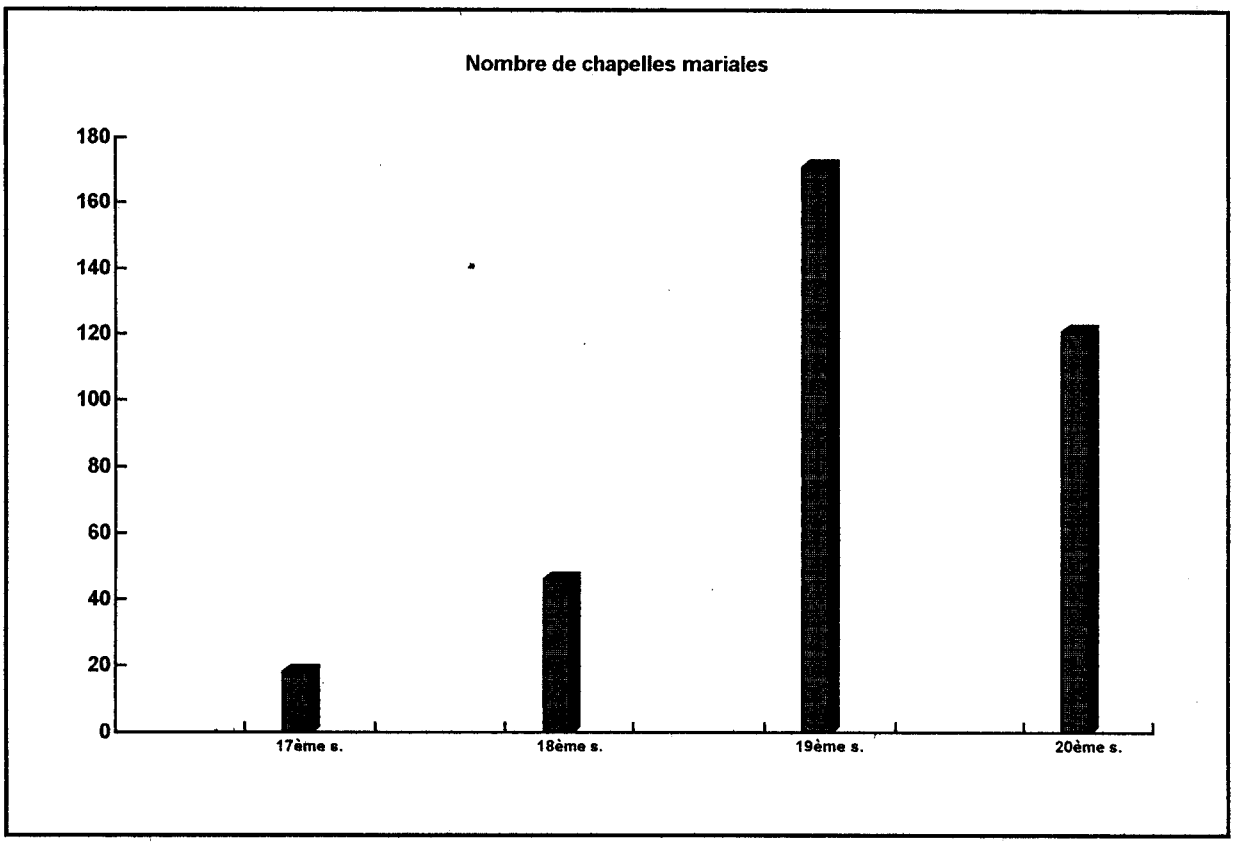
Chapelles Mariales du Nord / Pas-de-Calais



Données ARARCO -
Recensement arrêté au mois de septembre 1992 - 2 200 édifices.

TABLEAU 5

Chapelles Mariales du Nord



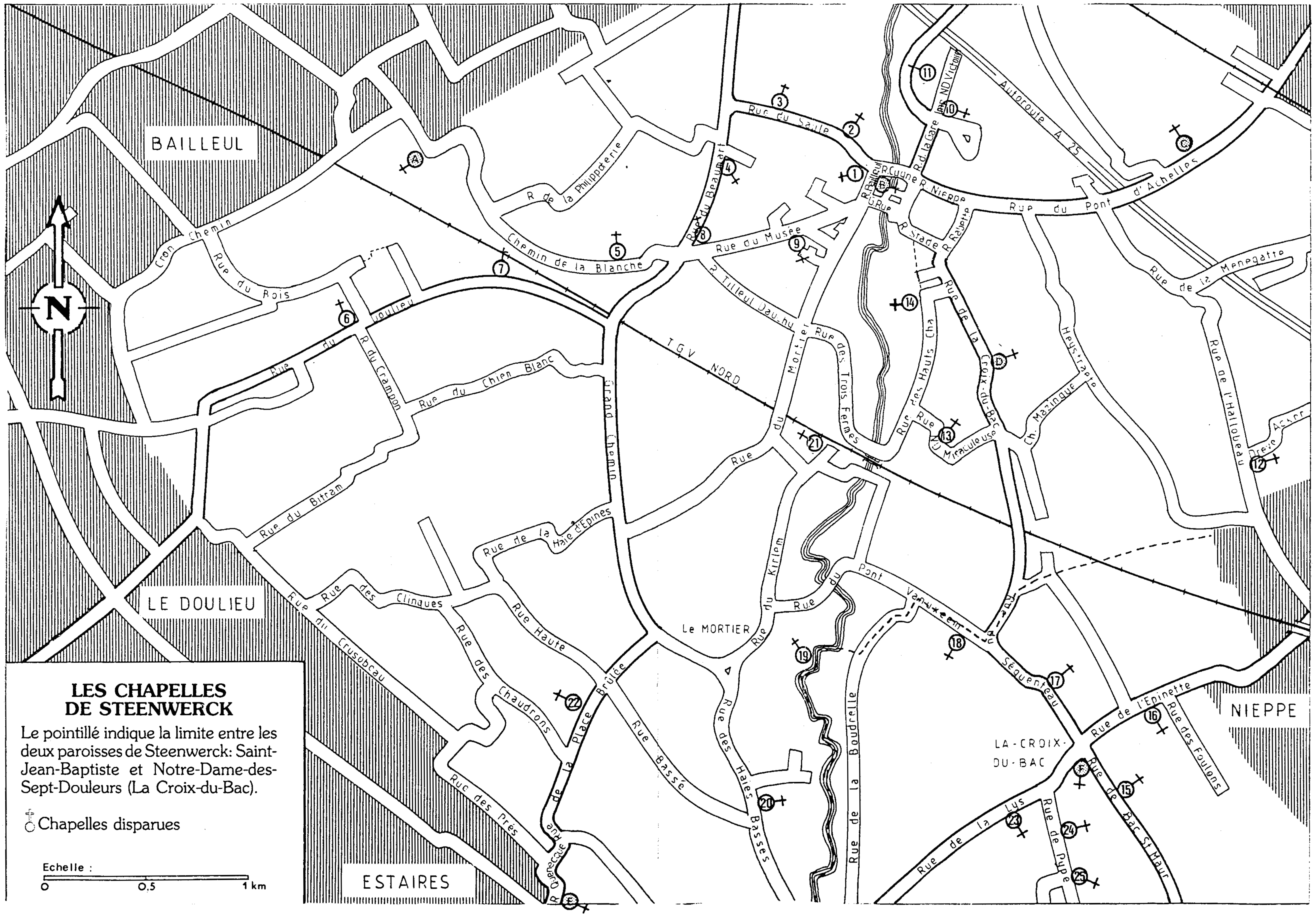
SAINT	PAYS ou REGION d'ORIGINE	EPOQUE (ième siècle)	DATE d'APPARITION LOCALE du CULTE	LIEUX où il est INVOQUE dans la zone d'enquête	FETE	SPECIALITE (S) THERAPEUTIQUE (S) GENERALE(S)	LOCALE(S)	ATTRIBUTS les plus FREQUENTS	LIEUX d'INVOCATION LOCAUX C = CHAPELLE EP= EGLISE PAROISSIALE F = Existence d'une fontaine	PERSISTANCE d'une NEUVAINE
ANTOINE-ERMITE	HAUTE-EGYPTE	III	XIIème (couvent SAINT-ANTOINE, BAILLEUL)	BAILLEUL (SAINT-VAAST) HARDIFORT HOUTKERQUE	Janvier	FEU de SAINT-ANTOINE porcs	ZONA LUMBAGO	Cochon clariné, tau à clochettes	EP BAILLEUL HARDIFORT HOUTKERQUE	suppression résente à BAILLEUL, N à HARDIFORT+ HOUTKERQUE
APOLLINE	ALEXANDRIE	III	?	STAPLE,MORBECQUE TERDEGHEM,	Février	MAUX de DENTS		Dents arrachées au bout d'une pince.	EP C (MORBECQUE)	N
BLAISE	ARMENIE	IV	?	BERTHEN, RUBROUCK, WEMAERS-CAPPEL	Février	Bovins, gorge	blé	Peigne à carder	EP	N à RUBROUCK
BONAVENTURE	ITALIE	XIII	XIV	ZEGGERS-CAPPEL	Juillet	Peste porcine, rhumatismes, maladies contagieuses		Mitre épiscopale	C de la Cloche	N
BRIGITTE	IRLANDE	V	?	FLETRE,MORBECQUE HONDEGHEM.	Février	Bovins et basses-cours		Costume d'Abesse	EP C (MORBECQUE) HONDEGHEM	N
CATHERINE	ALEXANDRIE	IV	?	STAPLE, TERDEGHEM	Novembre	Affections cutanées		Roue	EP	
CORNEILLE	ROME	III	?	HARDIFORT HAZEBROUCK VIEUX-BERQUIN	Septembre	Convulsions, bêtes à cornes "angine couenneuse"	volailles HAZEBROUCK	Tiare pontificale, parfois une volaille ou une bête à cornes.	EP (VIEUX BERQUIN maison de repos)	N HARDIFORT
DONAT	ALLEMAGNE ou REIMS	?	XII	BAILLEUL STEENVOORDE	Juin	grêle, foudre tempête		Faisceau d'éclairs-Gerbe d'épis de blé qu'il protège contre la grêle.	C EP (STEENVOORDE)	N
DOROTHEE	CESAREE	IV	VIII ou XIII selon les versions	EECKE	Février	maladies de peau et maux de tête		Couronne de fleurs sur la tête Corbeille de fleurs et de fruits que lui apporte un angelot.	EP	N
ERASME	PALESTINE	III	XIII	SERCUS	Juin	Coliques, péril de la mer et orages		Mitre d'évêque. Alênes enfoncées sous les ongles et les doigts. Cabestan autour duquel sont enroulés ses intestins.	EP Saint patron F disparue C détruite	N
EUTROPIE	REIMS	V	?	STEENVOORDE	Décembre	"choses en trop", maux de dents, d'yeux maladies cutanées des enfants		Hâche instrument de son martyre	EP	N

SAINT	PAYS ou REGION d'ORIGINE	EPOQUE (ième siècle)	DATE d'APPARITION LOCALE du CULTE	LIEUX où il est INVOQUE dans la zone d'enquête	FETE	SPECIALISTE (S) THERAPEUTIQUE (S) GENERALE(S)	LOCALE(S)	ATTRIBUTS les plus FREQUENTS	LIEUX d'INVOCATION LOCAUX C = CHAPELLE EP= EGLISE PAROISSIALE F = Existence d'une fontaine	PERSISTANCE d'une NEUVAINE
FIRMIN	NAVARRE	II	II	MORBECQUE	Septembre	Fiévreux, vieillards, Enfants ayant des difficultés à marcher.	rhumatisme	Ornements épiscopaux Tête coupée dans les mains ou tête mitrée déposée à ses pieds	EP C F	N
FOLQUIN	THEROUANNE	IX	IX	ESQUELBECQ	Décembre	Accouchements difficiles, douleurs de l'enfantement.		Mitre d'évêque	EP Saint patron	N
GANGOEN	BOURGOGNE	VIII	?	OUTTERSTEENE	Mai	Fécondité, union des foyers	naissance normale des enfants	Tenant une épée au bord d'une fontaine qui décèle l'adultère de son épouse	C	
GHISLAIN	GRECE	VIII	VIII	BAILLEUL	Octobre	Convulsions des enfants		Ourse (et son ourson)	EP SAINT-AMAND de BAILLEUL	
GILLES	GRECE	VII	?	WATTEN	Septembre	Epilepsie Stérilité des femmes, en faveur des "estropiés", cancer.	Maladies infantiles	Biche	EP	N
GODELIEVE	WIERRE (boulonnais) GHISTELLES	XI	XI	STEENWERCK (Croix du Bac)	Juillet	Maux de gorge et d'yeux		Echarpe nouée autour du cou avec laquelle elle fut étranglée	C	N
GOHARD	ALLEMAGNE	X	XII	ARNEKE	Mai	Rhumatismes aigus, sciatiques, goutte protection du bétail et des récoltes, grêle		Mitre d'évêque avec un modèle d'église dans la main (réputation de grand bâtisseur)	EP C	N
JEAN-BAPTISTE	EVANGILE	I	?	GODEWAERSVELDE SAINT-JANS-CAPPEL	Juin	Migraines épilepsie Saint-protecteur des moutons Feu de SAINT-JEAN	Convulsions et en faveur des enfants	Agneau de Dieu dans un disque ou sur un livre	EP Saint patron à SAINT-JANS-CAPPEL	N
JULIEN-l'HOSPITALIER ou le PARRICIDE			Moyen-Age pour le culte global en FLANDRE	MORBECQUE (au PARC)	Janvier mais invocation en Mars	Dartres Feu de SAINT-JULIEN	Maladies infantiles (coqueluche)	Barque de passeur	C	

SAINT	PAYS ou REGION d'ORIGINE	EPOQUE (ième siècle)	DATE d'APPARITION LOCALE du CULTE	LIEUX où il est INVOQUE dans la zone d'enquête	FETE	SPECIALISTE (S) THERAPEUTIQUE (S) GENERALE(S)	LOCALE(S)	ATTRIBUTS les plus FREQUENTS	LIEUX d'INVOCATION LOCAUX C = CHAPELLE EP= EGLISE PAROISSIALE F = Existence d'une fontaine	PERSISTANCE d'une NEUVAINE
LAURENT	ARAGON	III	?	MERRIS	Août	Brûlures dents	et par extension toutes les maladies de peau	Gril (instrument de son martyre)	EP	N
MACLOU	ALET	VI	?	BORRE	Novembre	Hydropisie	enfants en danger	Debout sur un poisson ressemblant à un dauphin ou une baleine.	EP	N
MARGUERITE d'ANTIOCHE	ANTIOCHE DE PISIDIE	?	?	MONT-DES-CATS	Juillet	délivrance des femmes enceintes		Sortant du ventre du dragon, la croix à la main.	EP	
MAUR	ROME	IV	?	RENESCURE	Janvier	goutte, crampes, enrouement rhumes, maux de tête rhumatismes entêtement des enfants	toutes agressions physiques, morales et spirituelles.	Crosse abbatiale Béquilles (guérison des rhumatismes).	EP	N
MILDREDE	GRANDE BRETAGNE	?	?	MILLAM	Juillet	Fièvres et délivrance des femmes enceintes		Crosse d'Abbesse. Cerf apprivoisé.	C F tarie	N
MOMELIN	NOYON	VII	?	SAINT-MOMELIN	Octobre	Difficultés d'élocution des enfants		Mitre épiscopale	EP	N
NICOLAS	ASIE MINEURE	III, IV	?	OCHTZEELE	Décembre	en faveur des enfants		Mitre et crosse, Trois écoliers dans un saloir (légende) Ancre (patron des marins)	EP	
PHARAILDE	GAND	VIII	VIII	STEENBECQUE	Janvier	Petit bétail	santé des enfants	Oie portée dans les bras	C	N
RITA	CASCIA	XV	?	STEENWERCK RHYVELD	Mai	Causes désespérées choléra		Epine de la couronne du Christ qui s'enfonce dans son front	C	N
ROCH	MONTPELLIER	XIV	XV	OUDEZEELE	Août	bestiaux peste maladies contagieuses	épizooties	Habit de pélerin Chien Bubon de peste sur la cuisse	C	N

UN EXEMPLE DE RECENSEMENT DE TOUTES LES CHAPELLES D'UNE COMMUNE :

LE CAS DE STEENWERCK



1. Notre-Dame-des-Affligés - rue de Bailleul (1932)
2. Sacré-Coeur - rue du Saule (1844)
3. Immaculée-Conception - rue du Saule (1871)
4. Notre-Dame-de-Bon-Secours - rue du Beaumart (1821)
5. Notre-Dame-des-Sept-Douleurs - chemin de la Blanche (1845)
6. Immaculée-Conception - rue du Doulieu (1858)
7. Notre-Dame-de-la-Paix - rue du Doulieu (1814-1954-1990)
8. Saint-Roch - rue du Musée (1854)
9. Sacré-Coeur - rue du Musée (1947)
10. Notre-Dame-des-Sept-Douleurs - rue Notre-Dame-des-Victoires (1862)
11. Notre-Dame-des-Victoires - rue Notre-Dame-des-Victoires (1863)
12. Notre-Dame-des-Sept-Douleurs - rue de l'Hallobeau (avant 1519)
13. Notre-Dame-Miraculeuse - rue Notre-Dame-Miraculeuse (1838)
14. Notre-Dame-de-Confiance - ruelle Streck (1818)
15. Sacré-Coeur - rue de Bac-Saint-Maur (1912)
16. Sainte-Godelieve - rue de l'Epinette (1898)
17. Notre-Dame-de-Lourdes - rue du Séquenteau (1878)
18. Sainte-Philomène - rue du Pont-Vanuxem (1839)
19. Sacré-Coeur - chemin de la Boudrelle (1923)
20. Notre-Dame-de-Grâce - rue des Haies-Basses (1862)
21. Sainte-Rita - rue du Kirlem (1978)
22. Notre-Dame-de-Bon-Secours - rue de la Place-Brûlée (1872)
23. Notre-Dame-de-Bonne-Aide - rue de la Lys (avant 1854)
24. Notre-Dame-de-Bon-Secours - rue de Pype (1831-1925)
25. Notre-Dame-de-Délivrance - rue de Pype (avant 1811)

Les chapelles disparues

A. Chemin de la Blanche (1880)
B. Notre-Dame-des-Affligés - rue d'Enfer (1828)
C. Notre-Dame-des-Affligés - rue de Nieppe (1843)
D. Rue de La Croix-du-Bac (1872)
E. Rue de la Quenèque (1854)
F. Carrefour de La Croix-du-Bac (avant 1759)

Tiré de J. L. DECHERF, Chapelles en Flandre... STEENWERCK, Anny Messiant éditeur, MORBECQUE, 1993, 120 pages.
(avec l'autorisation de l'auteur).

PRIERES RECUEILLIES DANS LA ZONE D'ENQUETE

PRIERE A SAINTE-BARBE

(contre la mort subite ou pour la "bonne mort")

En flamand :

Heilige Barbara magd,
Die die schone Kroone dragt,
En Martelaere,
Sta my by dat ik mag hebben,
Goede biegte en goed berouv,
Eer dat ik van deze wereld scheiden zov.

Traduction en français :

Sainte-Barbe vierge,
Qui porte la belle couronne,
Et martyre,
Assiste-moi pour que j'aie,
Une bonne confession et contrition,
Avant d'avoir à quitter ce monde.

A. Van Gennep (1935, p. 405) avait recueilli cette même prière auprès de l'Abbé Verdonck, curé de la paroisse de Boeschepe. Nous avons obtenu la même version, d'une personne habitant Morbecque qui la tenait de sa Grand-Mère.

PRIERE A SAINT-ADRIEN

(recueillie par le curé d'Arnèke)

Gebet van den Heyligen Adriaen :
Om dat de brand zoude vergaen,
Al zoe zee zeete en zee zochte als zoch uyt Marias' besten.

En français :
Pour que l'inflammation s'en aille aussi doucement et aussi tendrement que le lait du sein de Marie.
A dire trois fois par jour pendant neuf jours sur le mal, et réciter également chaque fois trois Pater et trois Ave.

PRIERES CONTRE LES COLIQUES

* des hommes :
"Colique, colique, où vas-tu ? Je m'en vais chez (nom de la personne atteinte) pour manger sa chair et boire son sang.
Non, va-t-en chez une autre femme aussi sainte que la Vierge."
Mettre la main droite sur le ventre de la personne atteinte de coliques (ou le grand doigt de la main droite sur son nombril, selon une autre version))et dire trois "je vous salue Marie" ou faire une neuvaine à Saint-Erasme à Sercus.

BU LILLE

* Des chevaux :
"Jésus-Christ du paradis du ciel, il est couronné et flagellé d'épines, sur la terre vos coliques vont cesser (nommer l'animal et sa couleur) : nom de l'animal, vous serez guéri des coliques, constipations ou grand mal aussi vite que Saint-Joseph et Saint-Nicodème descendirent le Christ de sa croix."
Dire trois fois cette prière.

* Autre version :
Faire un signe de croix sur le ventre du cheval et dire : "Colique, disparais par la force de Saint-Eloi".
Faire une neuvaine au saint et faire absorber au cheval du pain béni au nom de Saint-Eloi.

PRIERE CONTRE LES MAUX DE DENTS

ORAISON : "Apolline assise sur une pierre, Notre Seigneur passant par là, lui dit : Apolline que fais-tu là ?
Je suis ici pour mon mal de dents et pour mon sang.
Apolline retourne-toi, si c'est une goutte, elle tombera, si c'est un ver, il mourra."
Faire le signe de croix sur la joue du côté de la dent malade, avec l'index de la main droite, et réciter trois Pater et trois Ave.

Autre version (B. Degunst (1990, p. 39)) : Réciter cinq pater et cinq Ave à l'intention des cinq plaies du Christ.

PRIERE CONTRE LES ROUES DE SAINTE-CATHERINE

Cerner la roue avec le grand doigt de la main droite trois fois en disant : "Sainte-Catherine prends la roue avec."
Effectuer une neuvaine à Sainte-Catherine en commençant par neuf invocations le premier jour, pour terminer par une seule prière le neuvième jour où le mal disparaîtra.

PRIERE CONTRE LES BRULURES

Souffler trois fois sur le "feu" (la brûlure) en forme de croix et dire :
Feu de Dieu, perds ta chaleur comme Judas perdit sa couleur quand il trahit Notre Seigneur Jésus-Christ au Jardin des Oliviers.

PRIERE CONTRE LES MAUX DE REINS

"Je vous adjure, ô maux de reins, par la puissance de la Sainte Croix que Notre Seigneur Jésus Christ a portée sur ses épaules jusqu'au Mont du Calvaire, et sous le poids de laquelle il est tombé, de quitter (nom de la personne) qui se trouvera soulagée."

Réciter cinq Pater et Cinq Ave au nom des cinq plaies de Notre Seigneur.

PRIERE CONTRE LA RAGE

Grand Saint-Hubert,
Dieu sait tout faire,
Bêtes enragées ne peut me toucher.

PRIERES OU DEVOTIONS ALLIEES A LA PHARMACOPEE POPULAIRE

COQUELUCHE

Faire bouillir des fleurs de coquelicots, ajouter du sucre candi au jus obtenu et l'utiliser comme sirop tout en effectuant une neuvaine à Saint-Julien (au Parc à Morbecque).

CRAMPES

Mettre un savon blanc sous le matelas du lit
ou : conserver sur soi une pomme de terre sans jamais la quitter
ou : faire une neuvaine à Notre-Dame des Crampes (Merckeghem) en ayant soin de nouer un morceau d'étoffe appartenant au malade à la grille de la chapelle.

MAUX DE DENTS

Prendre un clou qui n'a jamais servi, toucher les dents avec la pointe de ce clou, réciter la prière précédente ou effectuer une neuvaine à Sainte-Apolline et enfoncer le clou dans une poutre ou un arbre.

Variante : Même rituel avec le clou, puis écrire le mot "machabeus" sur une poutre ou tout autre montant de bois ; enfoncer le clou au milieu du mot et réciter trois Pater et trois Ave (B. Degunst (1990, p. 40).

MAUX DE GORGE

Maintenir sur la langue du malade une grenouille (ou un crapaud selon les versions) afin qu'elle avale le mal.

Ou : Plonger le tisonnier sortant du feu dans un grand verre de bière et avaler d'un trait. Les "suées" occasionnées par l'absorption du breuvage feront disparaître le mal. Il est recommandé de se vêtir très chaudement afin de maximiser la sudation.

Ou : Faire une neuvaine à Saint-Blaise.

MAUX D'YEUX

* COMPERES
Se laver l'oeil avec de l'eau puisée à contre-courant dans une rivière

Ou : basculer un verre d'eau sur l'oeil pour le baigner (B. Degunst (1990, p; 64)).
Ou : Faire un signe de croix avec uyne alliance bénie sur l'oeil

* AUTRES AFFECTIONS OCULAIRES
Se laver les yeux avec des décoctions de bleuet ou de camomille et/ou
Faire une neuvaine à Sainte-Godelieve ou à Notre-Dame de Grâce (Caestre).

FIEVRES

Mettre un oeuf pondu le Vendredi Saint sous l'oreiller du fiévreux et/ou "aller lier les fièvres" à la Chapelle de la Passion (Mont-des-Cats), c'est à dire nouer un morceau d'étoffe appartenant au malade, serrer le plus fort possible pour que le mal s'en aille rapidement.

Boire de l'eau recueillie à la source de Sainte-Mildrède (Millam) et prier la sainte.

Dans la région de Dunkerque (B. Degunst (1990, p. 48))
Se lier à un arbre et se dégager en laissant le lien attaché à l'arbre afin que la fièvre reste attachée au végétal.
Variante : (pratique recueillie dans la région d'Hazebrouck) même rituel, mais l'arbre doit être un tilleul, peut-être en raison de ses vertus calmantes.

VERRUES

Couper la tige d'un pissenlit et frotter la verrue avec le lait blanc qui en sort
Ou : frotter les verrues avec une pièce que vous déposerez dans le bénitier d'une église dans laquelle vous entrez pour la première fois ; la personne qui prendra la pièce, récoltera vos verrues
Ou : frotter les verrues avec une couenne de lard (selon certaines versions, il faut qu'il s'agisse de celle d'un porc mâle) et enterrer la couenne. Les verrues disparaîtront quand la couenne sera en putréfaction.

ZONA

Le guérisseur se pique la main et cerne les zones "infectées", il fait plusieurs signes de croix en récitant des prières "secrètes".
Certains recommandent au malade d'effectuer une neuvaine à Saint-Antoine-ermite, d'autres à Sainte-Dorothée (Eecke), pour d'autres encore, il ne faut jamais faire de prière contre le zona (B. Degunst (1990, p. 89)).

VITAE

SAINT-ANTOINE-ERMITE

Né en Egypte en 251.
A l'âge de vingt ans, il se sépare de tous ses biens et s'en va dans le désert de THEBAIDE pour se consacrer exclusivement à la prière. Il lutte toute sa vie contre les tentations.
Son culte s'est répandu dans tout l'ORIENT grâce à la biographie rédigée par SAINT-ATHENASE.
Il est souvent représenté accompagné d'un pourceau qui parfois porte au cou une clochette. La signification de cet animal diffère selon les auteurs.
SAINT-ANTOINE était au Moyen-Age, le titulaire des premiers Ordres Hospitaliers. Or, les Antonins avaient pour privilège de laisser courir leurs cochons dans la ville afin de les débarrasser des détritus. Pour que ce privilège puisse être constaté, les animaux devaient porter une clochette. En effet, à la suite de nombreux accidents, les règlements de voiries avaient interdit aux habitants de laisser vagabonder leurs porcs à travers la ville. Selon certains, c'est ce fait qui est à l'origine de l'élection du saint comme protecteur de la race porcine.
Pour d'autres, c'est parce qu'il résista aux odeurs de

viande envoyées par Satan alors qu'il s'astreignait au jeûne dans le désert.
Il est également souvent représenté avec un tau inscrit sur son vêtement. Celui-ci ferait référence à la potence qui au Moyen-Age était le blason des hôpitaux en raison du soin qu'ils devaient avoir des impotents et parce que la plus ancienne institution d'un corps hospitalier s'était faite, nous l'avons vu, sous le patronage de l'ermite.
Le saint était également invoqué contre l'ergotisme gangreneux également appelé "feu de SAINT-ANTOINE" ou "mal des ardents".

SAINTE-APOLLINE

Vierge d'Alexandrie, elle est martyrisée en 249 pour avoir refusé d'adorer les idoles.
Il existe deux versions de son martyre. Selon la première, la populace l'aurait frappée brutalement sur la bouche à coups de pierre et lui aurait ainsi cassé les dents. Selon la seconde, c'est le bourreau qui les lui aurait arrachées une à une à l'aide d'une tenaille ; elle est souvent représentée tenant dans la main l'instrument de son supplice. Quelle que soit la version retenue, elle est invoquée contre les maux de dents, c'est également la patronne des dentistes. Elle aurait dit au moment de la torture : "Seigneur Jésus, daignez préserver de la douleur des dents ceux qui au jour anniversaire de mon martyre se souviendront de mes douleurs".

SAINTE-BARBE

Elle aurait vécu au IIIème ou IVème siècle.
Son histoire dit qu'elle fut décapitée par son père, furieux de n'avoir pu la ramener au paganisme. Son crime fut promptement puni par un coup de foudre qui donna la mort à son bourreau. C'est pourquoi elle est la patronne des artilleurs, salpêtriers, poudriers... et des pompiers.
On a recours à la sainte contre la foudre et pour la "bonne mort" ou la préservation de la mort subite qui empêche de recevoir les derniers sacrements. D'après la légende, la sainte au moment de mourir aurait demandé à Dieu cette faveur pour ceux qui se recommanderaient à elle ; et une voix céleste lui aurait garanti l'effet de sa prière (Cahier, p. 177).

SAINT-BLAISE

Il fut évêque de SEBASTE en ARMENIE. Le miracle populaire qui le rendit célèbre est celui de l'arête de poisson. Une femme lui amena un jour son fils en train d'étouffer, la gorge obstruée par une arête de poisson. Le saint prit alors les deux cierges allumés que la mère lui avait offerts en ex-voto à la fête de la Chandeleur (le jour des chandelles) et les disposant en forme de croix de SAINT-ANDRE, il en toucha la gorge de l'enfant qui fut aussitôt délivré. Depuis ce temps, on invoque le thaumaturge contre les

maux de gorge.
Saint-Blaise est également le patron des cardeurs, peigneurs et arçonneurs de laine en raison de son martyre. Il aurait été martyrisé sous DIOCLETIEN : les bourreaux l'auraient suspendu à un poteau avec une poulie et lui auraient labouré les chairs avec des peignes de fer à carder le chanvre. Après quoi, il fut décapité.

SAINT-BONAVENTURE

Voué dès son enfance par ses parents au milieu d'une mortelle maladie à l'ordre de Saint-François, il eut dès ce moment un comportement de dévouement envers son prochain. Il s'occupa des plus humbles et des malades atteints des maladies les plus repoussantes, c'est pourquoi il est invoqué contre les maladies contagieuses ou incurables, il est également prié contre les rhumatismes.
Il fut cardinal-évêque d'ALBANO et Général des Frères-Mineurs. Il mourut le 14 Juillet 1274.

SAINTE-BRIGITTE

Sainte-Brigitte d'Irlande (1er Février vers 523)
La légende raconte que surprise par un orage pendant qu'elle gardait ses moutons, elle aurait suspendu ses vêtements à un rayon de soleil pour les faire sécher. Des oies et des canards l'auraient alors suivie dans son monastère. C'est pour cette raison qu'on lui

attribue le pouvoir de protéger la basse-cour. Mais c'est surtout à sa vache qu'elle doit sa popularité : un ange lui rend les mottes de beurre qu'elle barattait elle-même pour les donner aux pauvres. Recevant un jour la visite de plusieurs évêques elle eut l'idée de traire trois fois dans la même journée son unique bête qui lui donna autant de lait que trois bonnes vaches laitières.
Elle est également priée en Walonnie pour les vaches, "le peuple wallon l'appelle Brighe ou Brie, les paysannes font bénir des baguettes pour toucher les vaches malades" (Cahier p. 140).

SAINTE-CATHERINE D'ALEXANDRIE

(IVème siècle - 25 Novembre)
On rapporte que l'enfant Jésus lui mit au doigt un anneau la choisissant pour n'avoir d'autre époux que lui. Elle est souvent représentée avec la roue qui faillit être l'instrument de son supplice : la légende raconte qu'une machine préparée pour la tailler en pièces fut brisée par la foudre au moment où l'on voulait soumettre la sainte à la torture (Cahier, p.429). Elle est invoquée contre des affections de la peau appelées "roues de Sainte-Catherine" en raison de leur forme arrondie.
C'est une sainte myroblite, c'est-à-dire dont le corps échappe à la corruption du tombeau et devient la "source d'une liqueur parfumée ou bienfaisante que les fidèles recueillaient avec respect" (Cahier, p. 128).

SAINT-CHARLES-BORROMEE

Archevêque de Milan (4 Novembre 1584)
Souvent représenté avec la corde au cou, pour rappeler les processions expiatoires qu'il présida durant la peste de 1576.
Il visitait les pestiférés pour leur porter secours et leur administrer les sacrements, c'est pourquoi il est invoqué contre les maladies contagieuses.

SAINT-CORNEILLE

Pape et Martyr (16 Septembre 252)
Elu pape en 251, Saint-Corneille eût à lutter pour sauvegarder l'unité de l'Eglise. L'Empereur l'envoya en exil à CIVITA-VECCHIA où il mourut en 253.
Selon certains, son invocation contre l'épilepsie et les convulsions aurait pour origine la corne que l'on faisait brûler sous le nez des personnes atteintes de ce mal. Il est invoqué pour les mêmes raisons en Allemagne et en Belgique.
En raison d'un jeu de mots sur son nom, il est souvent invoqué en faveur des vaches et boeufs comme en Bretagne (Cahier, p. 137)

SAINT-DONAT

SAINT-DONAT est honoré en de multiples lieux comme protecteur contre la foudre. Tantôt on le représente

en costume épiscopal, tantôt et c'est le cas le plus fréquent avec une armure ; mais communément on met près de lui, ou dans sa main, un glaive et une palme. Puis, pour indiquer son intervention contre les dangers du tonnerre, on trace la foudre sillonnant le ciel autour de lui ; ailleurs un petit ange qui l'accompagne, renverse un vase d'eau comme pour éteindre les incendies que le feu du ciel aurait allumés. Reste à savoir si c'est SAINT-DONAT évêque de FIESOLE, ou bien, comme les gens de Bruges le prétendent SAINT-DONATIEN (DONAT, en FLANDRE) évêque de REIMS. Il a été publié une petite brochure pour établir que ce patron contre le tonnerre, la foudre, grêle et tempête, est un martyr, dont le corps fut tiré des catacombes de SAINTE-AGNES en 1649, et envoyé plus tard à Munster-Eiffel, dans le pays de Juliers. On y raconte que l'arrivée de ce corps saint dans les provinces de Cologne et de Juliers fut accompagnée d'orages terribles qui suggérèrent la pensée de l'invoquer contre ces périls. Le fait est que la plupart des estampes semblent donner raison à l'auteur de cet opuscule ; mais, tous les hagiographes ne sont pas d'accord sur le choix de ce patron et sur ses attributs. Ce ne serait pas du reste la première fois qu'un saint bénéficierait des qualités attribuées plus exactement à son homonyme (Cahier, p. 427).
Si LOUIS REAU accorde à SAINT-DONAT le pouvoir de calmer grêle, foudre, tempête... parce que son nom allemand est voisin de "DONNER" qui signifie "TONNER-TONNERRE", J. DEZITTER prétend, lui, que ce

privilège lui a été accordé en raison de la consonnance de son nom avec celui de DONAR, dieu païen du tonnerre auquel il aurait en quelque sorte succédé.

SAINTE-DOROTHEE

Elle appartenait à une noble famille de Césarée de Cappadoce en Asie Mineure.
Comme SEBASTIEN, AGNES, AGATHE, CECILE et tant d'autres qui vécurent en cette période de persécution aux premiers siècles de l'Eglise, DOROTHEE aima Dieu "jusqu'au bout"... jusqu'au martyre.
A la question posée par le gouverneur romain, SAPRICE : "Veux-tu sacrifier aux Dieux selon l'ordre de nos empereurs ? Elle répondit :"le seul empereur que je connaisse digne de mon adoration est le vrai Dieu, Créateur du ciel et de la terre, et Notre Maître et Seigneur a dit : ne craignez pas ceux qui tuent le corps mais redoutez plutôt celui qui peut à la fois perdre le corps et l'âme".
C'est alors qu'avec joie, mais pour la cause de Jésus-Christ, elle subit la prison et la torture. Elle eut la tête tranchée par ordre du tyran MAXIMIEN vers la fin du IIIème siècle. Comme tous les saints qui furent décapités, elle est priée contre les maux de tête. Son invocation en Flandre contre les maladies de peau proviendrait d'une assonance, rod signifiant rouge en flamand, elle est priée contre les rougeurs manifestations privilégiées des affections cutanées.
Elle est également la patronne des jardiniers et des

fleuristes car lors de son supplice le scribe THEOPHILE lui dit ironiquement :"si tu vas au jardin du paradis, tu m'enverras des roses et des fruits".
DOROTHEE lui répondit avec confiance :"il en sera ainsi". Ayant reçu les présents promis, il se convertit.

SAINT-ELOI

Evêque de Noyon et de Tournai (1er Décembre 659)
Travaillant au marteau, il est le patron des orfèvres et autres métallurgistes. Son biographe SAINT-OUEN rapporte qu'un cheval dépérit et devint furieux entre les mains de ceux qui l'avaient dérobé au monastère où vivait SAINT-ELOI ; après quoi, rendu à l'abbaye, il redevint sain et doux comme auparavant (Cahier p. 209). D'autres faits ayant trait à la santé des chevaux sont portés au crédit de l'évêque de Noyon, de là vint que les fermiers et les vétérinaires avaient recours à son intercession. Sa représentation la plus habituelle en costume épiscopal, mais avec un marteau à la main aurait donné lieu à un dicton picard :"froid comme le marteau de SAINT-ELOI" parce que l'on ne voit jamais ce marteau en mouvement (Cahier, p. 546).

SAINT-ERASME

(2 juin, vers 303)
Evêque en PALESTINE au IIIème siècle, SAINT-ERASME se retire sur le Mont Liban pour implorer le secours de

Dieu contre les persécutions des empereurs DIOCLETIEN et MAXIMIEN, il signe là de nombreux prodiges. DIOCLETIEN qui en est averti le fait juger par son tribunal : il est condamné a être fouetté, roué de coups et enfin plongé dans une chaudière pleine de poix, de cire et de résine. Tous ces supplices ne font qu'enflammer les conversions des païens, ce qui attise la colère de l'empereur qui fait emprisonner le saint et le laisse mourir de faim. Ici, réconforté par un ange, il se rend en Italie. Il accomplit ici aussi des merveilles qui ne tardent pas à le faire connaître de l'empereur MAXIMIEN. Ce dernier le traite alors encore plus cruellement que DIOCLETIEN. Il ordonne que l'on mette sur les épaules nues du saint une cuirasse de fer embrasée. Mais, comme sa chair n'est pas atteinte, il le fait jeter dans une chaudière d'huile bouillante dans laquelle il demeure longtemps sans ressentir aucune douleur. Il en est sorti et jeté dans un cachot d'où un ange le délivre encore une fois. Il finit par gagner la CAMPANIE où il termine sa vie vers le 2 Juin de l'An 303. (Cahier, p. 102, 254 et 362).
C'est en vertu de ce dernier épisode que le saint a été choisi comme patron des marins (l'ange lui aurait procuré un esquif pour rejoindre la CAMPANIE). En raison de ce patronage, il est souvent représenté avec un guindeau autour duquel est entouré un câble, celui-ci a été pris pour les intestins du saint enroulés autour d'un treuil ; une légende est née alors, celle du supplice du saint : ses bourreaux, à l'aide d'un treuil, tirèrent l'extrémité de ses

intestins par le nombril. C'est pourquoi on l'invoque contre les coliques communément appelées "tord-boyaux".

SAINTE-EUTROPIE

(15 Décembre, Vème Siècle)
Soeur de SAINT-NICAISE, évêque de REIMS, elle souffleta le chef des vandales qui venait de prendre la ville. Celui-ci la fit immédiatement décapiter. Comme la plupart des saints qui eurent la tête tranchée, elle est principalement invoquée contres les maux situés à cet endroit de la personne (dents et yeux). Elle est également invoquée contre les écrouelles.

SAINT-FIRMIN

Evêque et martyr (25 Septembre vers 190)
Au second siècle de l'ère chrétienne, les successeurs des apôtres sillonnaient les routes afin d'évangéliser la population. Parmi ceux-ci se trouvait l'évêque d'AMIENS SAINT-FIRMIN. Lors de ses voyages, il s'arrêta à MORBECQUE. La légende raconte qu'il fit jaillir une source sous les sabots de son cheval, la célèbre écuelle de SAINT-FIRMIN.
RAYMOND de BERTRAND situe ce fait vers la fin du IIIème siècle alors que CHARLES SALMON, savant biographe de SAINT-FIRMIN le date lui, du début du IIème siècle. Toutefois, il existe quelques éléments de la vie du saint sur lesquels tous les historiens

(ou presque) sont d'accord :
SAINT-FIRMIN est né à PAMPLUNE en NAVARRE. Il eut pour maître SAINT-HONESTE de NIMES lui-même disciple de SAINT-SATURNIN, évêque de TOULOUSE. Ayant été sacré évêque, il prêcha la foi dans le territoire d'ALBI, à AGEN, puis en AUVERGNE, en ANJOU, à BEAUVAIS et enfin à AMIENS "où il est regardé comme le premier évêque". Il sera alors arrêté et emprisonné par un proconsul romain. Il y subira le martyre : il sera décapité. On dit qu'il aurait porté sa tête dans ses mains.
Il se dit aussi de SAINT-FIRMIN que lorsque son corps fut transporté de SAINT ACHEUL à la nouvelle cathédrale pendant l'hiver, "les arbres reprirent leur parure d'été et les herbes fleurirent sur son passage" (Cahier, p. 66).

SAINT-FOLQUIN

Son père était le frère de Pépin le Bref et sa mère descendait de la famille des rois Goths. Il renonça aux honneurs de la cour pour devenir évêque de THEROUANNE (817 à 855).
Petit-fils de Charles Martel, il fut inhumé près du tombeau de SAINT-BERTIN à SITHIU (SAINT-OMER).
Patron d'ESQUELBECQ, de PITGAM et de VOLKCKERINKHOVE, son étole avait la réputation d'être d'un grand secours aux femmes enceintes en faveur desquelles il est invoqué.

SAINT-GANGOEN

(Martyr, 11 mai vers 760)
On le représente en costume de baron, armé de toutes pièces, souvent avec une croix sur son écu, la main posée sur la garde de son épée dont la pointe fait jaillir une source (Cahier, p. 423).
Il est honoré comme martyr pour avoir été tué par sa femme dont il avait découvert la mauvaise conduite. C'est pourquoi il est invoqué en faveur des foyers désunis mais aussi pour avoir des enfants.

SAINT-GHISLAIN

Abbé en Hainaut (9 octobre 681).
On en fait souvent un moine d'origine grecque qui serait venu fonder un monastère dans le HAINAUT au VIIIème siècle (Cahier, p. 593), ce fait n'est guère établi.
Il est souvent représenté accompagné d'une ourse et de son ourson : d'après diverses légendes cela signifierait qu'il fut découvert dans sa solitude par un veneur du roi des Francs (Dagobert, dit-on) qui poursuivait un ours ; ou que la bête ayant dérobé le manteau du saint pour abriter son petit, il retrouva le dit vêtement sans que l'animal défendit son butin. On ajoute même que ces bêtes farouches abandonnèrent la forêt.
Les Bollandistes font remarquer qu'un biographe belge du saint ne dit rien de ces circonstances

merveilleuses. La présence de l'ours serait uniquement une indication topographique.

SAINT-GILLES

Ermite puis abbé (1er Septembre vers la fin du VIIème siècle).
On dit que le saint avait quitté la Grèce pour venir mener une vie érémitique dans le Languedoc.
Il est souvent représenté accompagné d'une biche : pendant une chasse que faisait un prince, à proximité du lieu où se tenait le saint homme, une biche vint se jeter à pieds. C'était, dit-on, une des ressources du serviteur de Dieu, et elle se laissait traire habituellement par lui. Le prince voulant que l'on forçât la bête, et les chiens refusant d'avancer, un des veneurs tira dans le buisson. SAINT-GILLES fut atteint, quand on voulut le faire soigner, il refusa désirant garder sa blessure jusqu'à la fin de ses jours (Cahier, p. 186/187).
Il est invoqué contre la stérilité des femmes et contre le cancer, contre l'épilepsie et en faveur des "estropiés" (Cahier,p. 616).

SAINTE-GODELIEVE

(Vierge et martyre, 6 Juillet 1070)
SAINTE-GODELEINE de WIERRE est née dans le Boulonnais vers 1050. Pour son malheur, elle épousa un seigneur de BRUGES, Bertulphe de GHISTELLES. Celui-ci poussé

par sa mère la persécuta avant de la faire assassiner une nuit par ses deux valets. Ceux-ci l'étranglèrent, puis enlevèrent toutes traces du crime en la plongeant dans une citerne avant de la remettre au lit pour masquer leur méfait. On attribua à cette citerne le miracle de la guérison d'une jeune fille atteinte de cécité. Depuis, SAINTE-GODELEINE est invoquée contre les affections oculaires et la cécité. Elle est souvent représentée portant au cou le voile ou foulard noué avec lequel elle fut étranglée, symbole de son second pouvoir, celui de guérir les maux de gorge.

SAINT-GOHARD

SAINT-GOHARD naquit vers l'an 960 à REICHENSDORF en Allemagne. c'est au cours d'un long voyage évangélisateur qu'il parvint à ARNEKE où il exerça pendant deux ans les fonctions curiales (de 999 à 1001). Comment se fait-il que cet évêque allemand mort en 1038, canonisé moins d'un siècle plus tard en 1131, et qui n'a vécu que deux années à ARNEKE soit l'objet dès le XIIème siècle d'un culte populaire si important dans ce village flamand ? Certainement en raison de son immense pouvoir de missionnaire. Son nom est très tôt attaché à celui du village puisqu'une charte de 1174 du cartulaire de l'abbaye de SAINT-WINOC de BERGUES mentionne un don à l'hôpital de SAINT-GOHARD pour les pauvres de passage.
La translation des reliques a lieu en 1132. Une première édition abrégée de sa vie est publiée par un

père augustin d'HAZEBROUCK, le père FULGENCE HELLYNCK en 1741. Elle mentionne le don du saint pour guérir des rhumatismes aigus, de la sciatique et d'autres maux invétérés, mais précise qu'on l'invoquait également pour la protection du bétail et des récoltes.
Un petit sanctuaire sur le territoire d'ARNEKE (à environ trois kilomètres de l'église paroissiale) est dédié à SAINT-GOHARD, il est situé le long de la route départementale qui conduit de CASSEL à BOURBOURG et GRAVELINES. Il renferme une très ancienne statue en bois représentant le saint non en évêque (il fut évêque d'HILDESHEIM) mais dans le costume des missionnaires de l'époque, c'est-à-dire tenant un crucifix, dans l'attitude de la prédication. Quand une neuvaine a été instituée au XVIIIème siècle, cette chapelle n'en a pas pour autant été délaissée puisque la neuvaine s'ouvrait et se clôturait par une procession solennelle allant de l'Eglise au sanctuaire. Il est dit que cette procession aurait été instaurée par le doyen VAN KEMPEN parce que la statue du saint, maintes et maintes fois transportée dans l'Eglise revenait toujours, d'elle-même, miraculeusement, reprendre sa place dans le rustique sanctuaire. En 1863, une nouvelle relique du saint arrive dans le bourg flamand, c'est alors que la ferveur du pélerinage va s'amplifier et que l'on entendra parler des premiers miracles. Le saint acquiert alors ses "spécialités thérapeutiques" de saint guérisseur.
Dans la nuit du 12 Mars 1876, la chapelle fut

complètement détruite par la tempête ruinant tout projet de restauration. On fut obligé de poursuivre ce que la nature avait largement commencé : sa démolition. Mais en 1883, la famille HADOU-DUVET d'HAZEBROUCK érigea une nouvelle chapelle en l'honneur du saint à l'emplacement de son antique sanctuaire. Le nouvel autel est surmonté tout comme celui de l'ancienne chapelle de la statue du saint évangélisant la population d'ARNEKE, représentation exacte et agrandie de l'antique statue.

SAINT-HUBERT

Premier évêque de Liège (3 Novembre vers 727).
De famille aquitaine, il s'est marié en Brabant. On raconte qu'il chassait dans la forêt des Ardennes un jour de vendredi saint, quand un cerf extraordinairement grand se retourna vers lui. Le saint aperçut au milieu des bois de l'animal, une croix (ou l'image de Jésus-Christ crucifié), il demanda alors au ciel de lui faire connaître sa volonté. Une voix lui demanda d'abandonner les plaisirs du monde et d'aller prendre conseil auprès du saint évêque de MASTRICHT, SAINT-LAMBERT. Deux ans après, SAINT-HUBERT devenu veuf se retira dans la forêt des Ardennes pour y faire pénitence ; et après plusieurs années, il devint le successeur de SAINT-LAMBERT à la chaire épiscopale (Cahier, p. 184). C'est le patron des chasseurs, il est invoqué pour les chiens et particulièrement contre la rage. Il est souvent représenté avec un cerf et/ou

un chien. Sa popularité est très importante en Wallonnie.

SAINT-JEAN-BAPTISTE

Fils du prêtre ZACHARIE et d'ELISABETH, cousine de la Vierge-Marie. Il se retira tout jeune dans le désert de JUDEE. En Jésus, qui se fait baptisé par lui dans les eaux du JOURDAIN, il reconnaît l'Agneau de Dieu, qui devait porter les iniquités du monde (Ecce agnus deï), le Messie annoncé par les Prophètes, en l'an 28. C'est pourquoi on l'appelle également SAINT-JEAN-LE-PRECURSEUR.
En 29, il est emprisonné par le Tétrarque de GALILEE HERODE-ANTIPAS dont il avait osé censurer le mariage avec HERODIADE. Pour se venger, cette dernière conseille à sa fille SALOME, qui avait ensorcelé le Tétrarque par sa danse, de lui demander comme récompense la tête du saint ; ce qui fut fait.
C'est pourquoi il est réputé guérir la migraine et l'épilepsie.

SAINT-JULIEN-L'HOSPITALIER

Alors qu'il chassait, une terrible prophétie lui fut révélée, il tuerait ses parents. Afin de tenter de contrer le destin, il s'exila et refit sa vie ailleurs. Un jour, alors qu'il rentrait de voyage, il trouva couchés dans son lit un homme et une femme -ses

parents- qui avaient fini par le retrouver. Dans une épouvantable méprise, croyant voir son épouse et son amant, il les tua. La prophétie s'était réalisée. SAINT-JULIEN devenait le parricide involontaire.
On raconte que quelques années plus tard, un lépreux lui demanda de lui faire traverser une voie d'eau, SAINT-JULIEN accepta. Ce lépreux n'était autre que le Christ qui lui pardonna ainsi ses fautes.
Il a été choisi comme patron par plusieurs corporations :
- les passeurs ;
- les poissonniers (parce que la rivière qu'il a fait traverser au lépreux était, d'après la légende, peuplée de poissons ;
- les charpentiers et les couvreurs (parce qu'il avait fait construire un hôpital) ;
- les aubergistes, les voyageurs et les pèlerins car on parlait de lui ainsi : "SAINT-JULIEN qui héberge les chrétiens".

Son invocation contre les maladies infantiles est vraisemblablement en rapport avec le fait qu'il ait fait construire un hôpital.

SAINT-LAURENT

SAINT-LAURENT, diacre aragonais fut martyrisé à ROME en 258. Le pape SIXTE II lui avait confié le trésor de l'Eglise quelques jours avant sa mort. Mais quand

l'empereur DECIUS le somma de livrer ce dépôt, il n'en restait rien ; le saint l'avait distribué aux pauvres. Il fut alors battu, puis on lui laboura les côtes avec un fer rouge et enfin, on l'étendit nu sur un gril. A moitié rôti, le martyr brava encore son bourreau. Pendant que sa chair grésillait, il trouva le courage de le narguer : "Eh bien ! tu m'as suffisamment rôti d'un côté. Retourne-moi de l'autre, après quoi tu pourras me manger cuit à point !".
C'est en vertu de cet épisode que le martyr est invoqué contre les brûlures.

SAINT-MACLOU (MARCOU, MARCULPHUS)

D'après la monographie de Marc Bloch sur les Rois Thaumaturges et les saints guérisseurs d'écrouelles -dont le principal est SAINT-MARCOU- rien ne relie ce saint au Nord.
Selon A. Van Gennep (1936, p. 329), on peut supposer que l'implantation de son culte dans la région a pour origine les tournées de reliques organisées par les moines de CORBENY.
Toujours selon M. Bloch, ce saint serait invoqué contre les écrouelles et autres maladies de peau en vertu d'un jeu de mots, mal au cou, mal de clous. Mais, dans les pays de langue germanique comme la Flandre, cet argument n'est pas valable, d'ailleurs les écrouelles sont appelées koninngzweer, mal royal.
A Borre, le saint est invoqué en faveur des enfants et notamment ceux qui pleurent sans cesse.

SAINTE-EUTROPIE (Steenvoorde) et SAINTE-DOROTHEE (Eecke) étaient invoquées, elles, contre les écrouelles.

SAINTE-MARGUERITE D'ANTIOCHE

SAINTE-MARGUERITE D'ANTIOCHE est honorée au MONT-DES-CATS à l'Eglise paroissiale (SAINT-BERNARD). Elle est invoquée pour la délivrance des femmes enceintes en raison des circonstances de son supplice. Selon la légende dorée, SAINTE-MARGUERITE est la fille d'un prêtre païen d'ANTIOCHE qui aurait été convertie par sa nourrice. Le gouverneur OLIBRIUS, se promenant à cheval, fut séduit par sa beauté. Comme elle lui résistait, il la fit jeter dans une fosse où elle fut assaillie par Satan sous forme de dragon. Elle était heureusement armée d'une croix avec laquelle elle tua le monstre. Mais elle ne fut pas sauvée pour autant et dût subir tant de supplices que le tyran lui-même, incapable d'en supporter la vue, se couvrit les yeux d'un pan de sa robe.
Pour être sortie du dragon dont la bouche la contenait tout entière, on l'invoque pour la délivrance des femmes enceintes.
Dans quelques pélerinages en son honneur, les femmes se mettent une ceinture où se trouvent ses reliques, la dévotion ayant pour but d'éviter les douleurs liées à la maternité, dont les maux de reins. (Cahier, 1966, p. 181).

SAINT-MAUR

SAINT-MAUR-DE-GLANFEUIL fut disciple de SAINT-BENOIT avec lequel il fonda en 528 l'Abbaye du MONT-CASSIN. En 553, il aurait transplanté l'ordre de SAINT-BENOIT en GAULE et fondé le monastère de GLANFEUIL (SAINT-MAUR-SUR-LOIRE) le plus ancien monastère bénédictin de FRANCE.
Encore enfant et élevé dans le monastère du MONT-CASSIN, il fut envoyé par SAINT-BENOIT pour retirer de l'eau son compagnon PLACIDE qui se noyait. "Le saint jeune homme dans son empressement d'obéir, s'aperçut à peine que le commandement exigeait un miracle pour marcher sur les eaux", et retira SAINT-PLACIDE (Cahier, 1966, p. 326).
C'est pour cette raison qu'il est invoqué contre les "refroidissements" et les rhumatismes.

SAINTE-MILDREDE

Il s'agit d'une jeune princesse saxonne, arrivée de l'île de THANET au NORD-EST du pays de KENT. Elle aurait permis la guérison de sourds, d'aveugles et de boîteux. Mais elle est surtout invoquée à MILLAM contre les fièvres.

SAINT-MOMELIN

MOMELIN naquit en Normandie en 620.
Appelé par Dieu à la vie monastique, il entra à

l'Abbaye de LUXEUIL située dans l'actuelle Haute-Saône. Il fut envoyé par ses supérieurs avec d'autres compagnons, BERTIN et EBERTRAMME, pour aider OMER, évêque de THEROUANNE. Celui-ci lui confia l'évangélisation du pays vers la mer.
MOMELIN fonda, sur une butte au nord de l'AA un premier couvent. Mais, le nombre des disciples augmentant rapidement, il fallut chercher un plus vaste terrain. Poussée par le flux de la marée qui, avant la construction des écluses et des digues, se faisait sentir très loin à l'intérieur des terres, la barque qui portait notre saint vint s'arrêter au bas de l'île de SITHIU. Ce lieu fut choisi et donné par le Seigneur ADROALD, pour l'installation du nouveau monastère. Celui-ci par la suite, prendra le nom de SAINT-BERTIN, tandis que SITHIU deviendra la ville de SAINT-OMER.
Vers 660 MOMELIN succéda à SAINT-ELOI sur le siège de NOYON-TOURNAI. Orateur de talent, très pieux, mortifié, d'une grande bonté, MOMELIN était la providence des pauvres et des petits, attentif à soulager les misères physiques et morales qui se présentaient à lui.
Des guérisons miraculeuses furent attribuées à son dévouement et à son intercession.
En vertu de ses talents d'orateur et de son don pour les langues, il est invoqué contre les difficultés d'élocution. D'autres prétendent que c'est en vertu d'un jeu de mots, MOMELIN étant phoniquement proche de <u>momelen</u>, "mâcher ses mots", ce que fait celui qui bégaie.

NOTRE-DAME-DES-CRAMPES

La chapelle qui lui est dédiée fait partie des nombreuses "chapelles à loques" de la région.
On vient "servir" à MERCKEGHEM pour se préserver des crampes et des douleurs musculaires en général.

NOTRE-DAME-DU-FIEF

Si l'on en croit la tradition flamande, la dévotion à NOTRE-DAME-DU-FIEF remonte au XIIIème siècle. Un seigneur de BAILLEUL fit le voeu d'élever une chapelle à la Vierge s'il revenait sain et sauf de la croisade dans laquelle il s'était engagé à la suite de son suzerain dont il tenait le fief bailleulois.
En 1662, on lui édifia un nouvel oratoire en contrebas d'une prairie voisine du collège fondé en 1624-25 par les Jésuites qui avaient sauvé la statue. Ils organisèrent une procession pour son transfert dans sa nouvelle demeure. Elle devint rapidement le centre d'un pélerinage que le clergé n'eut pas de mal à développer tant la Vierge est chère au coeur des Flamands : les Bailleulois aimaient à dire que le 26 Mai 1671 LOUIS XIV s'y arrêta. La Révolution Française fut fatale à la petite chapelle. Sa destruction partielle se fit avec l'assentiment du curé constitutionnel de BAILLEUL qui ne supportait pas l'existence d'un autre lieu de culte que le sien.
Avec le concordat de 1801 entre NAPOLEON et PIE VII

revint la paix religieuse. La chapelle put être restaurée grâce à la générosité d'un Bailleulois. C'était une petite chapelle en briques blanchies à la chaux avec un soubassement noirci au coaltar, un toit d'ardoises grises à double versant, deux fenêtres en plein cintre sur les côtés. La façade comprenait deux pilastres décoratifs et sous un auvent s'ouvrait une porte à clarie-voie peinte en vert. On voyait sur une grosse poutre en chêne, une inscription en Flamand : ONZE LIEVE VROUW VAN HEFT LEEN.

L'édifice fut à nouveau détruit durant la première guerre mondiale. Monsieur le chanoine DEBUSSCHE archiprêtre, doyen de SAINT-VAAST à BAILLEUL décida de restaurer les cultes chers aux Flamands de NOTRE-DAME-DU-FIEF, soeur de NOTRE-DAME-DE-HAL, NOTRE-DAME-DE-L'EMBRASEMENT et NOTRE-DAME-DE-FOY autres madones bailleuloises. Le nouvel emplacement de l'édifice est choisi à quelques centaines de mètres de l'ancien, sur les bords de la BECQUE dans un triangle formé par la route nationale de BAILLEUL à METEREN et par celle d'HAZEBROUCK, "assez spacieux pour permettre l'évolution des pélerins, assez à l'écart pour assurer un recueillement convenable". La première pierre fut posée le 13 Août 1943 par Monseigneur DELANNOY représentant Son Excellence le Cardinal LIENART. NOTRE-DAME-DU-FIEF est invoquée contre les convulsions, les rhumatismes et surtout contre les fièvres.

NOTRE-DAME-DE-GRACE

En 819 ou en l'an 855, trois jeunes princesses anglaises EDITH, ELFRIDE et SABINE, filles d'un roi saxon débarquèrent à MARDYCK afin de se rendre en pèlerinage à ROME. Malheureusement, arrivées à CAESTRE, elles sont sauvagement assassinées durant leur sommeil par trois bandits (selon une autre version, il s'agissait de leurs prétendants éconduits). Au même moment, un jeune chevalier de STRAZEELE, aveugle de naissance a une apparition : la Vierge lui apparaît et lui propose de sortir des ténèbres à condition de se rendre sur les lieux ou le triple crime vient d'être commis et de se laver les yeux avec le sang des victimes. Le chevalier s'exécute, guidé selon la légende par un "vol d'oiseaux". Après avoir exécuté les gestes prescrits par la Vierge, il recouvre miraculeusement la vue. En remerciements, il fait ériger à l'endroit exact du crime une chapelle où les trois jeunes filles seront enterrées. C'est pourquoi la Vierge de Caestre est invoquée contre les maladies oculaires.
Jusqu'au XVème siècle, la chapelle est appelée "Chapelle des trois pucelles", depuis le IXème siècle, le culte populaire n'a pas cessé.

NOTRE-DAME-DE-LA-VISITATION

La Vierge serait apparue sur les bords de l'YSER à une

époque lointaine. En souvenir de cet événement, une statue de pierre fut déposée à l'endroit où jaillissait une source à BOLLEZEELE. Pour en faciliter le culte, on décida de déplacer la statue dans l'église. Le lendemain, elle se retrouva à sa place première et le trajet qu'elle avait accompli était marqué par un fil rouge. (Il s'appela désormais "le chemin de la procession"). On renouvela l'opération plusieurs fois sans succès. On organisa alors une procession très solennelle, cette fois l'effigie resta dans l'église.
La Vierge de BOLLEZEELE est honorée sous le titre de NOTRE-DAME-DE-LA-VISITATION essentiellement en vertu de ses pouvoirs sur la fécondité. Mais ce ne sont pas là les seuls pouvoirs qui lui étaient conférés ; on lui attribuait également le pouvoir de guérir la peste et par extension les maladies contagieuses.

SAINT-NICOLAS

On connaît très mal la vie de SAINT-NICOLAS, il serait né vers 270 à PATRAS en LYCIE. Elu évêque de MYRE (en Asie Mineure), il fut jeté en prison puis délivré lors de l'avènement de CONSTANTIN. Il aurait combattu l'hérésie au concile de NICEE.
Son invocation comme protecteur des enfants provient d'une confusion. Le saint aurait sauvé trois officiers injustement accusés. Pour cette raison, il était représenté accompagné des dits officiers enfermés dans une tour. Les conventions de représentation voulaient

que l'effigie du saint -personnage principal- soit de taille plus importante, on prit alors les officiers pour des enfants, et la tour pour le baquet d'un boucher. Selon la légende, le saint aurait ressucité les enfants que le boucher venait d'assassiner.

SAINTE-PHARAILDE

SAINTE-PHARAILDE-DE-GAND est issue d'une famille entièrement dévouée à Dieu. En effet, elle est la fille de SAINTE-AMALBERGE et la soeur de SAINTE-GUDULE - patronne de BRUXELLES. Elle fut élevée par sa tante SAINTE-GERTRUDE dans son couvent. On la représente tenant dans les bras l'oie qu'elle aurait sauvée.
C'est pourquoi elle est invoquée en faveur des animaux de basse-cour.
Elle fut inhumée en 754 dans l'abbaye de GAND, puis dans la chapelle des COMTES de FLANDRE.
Aux environs de BRUAY-SUR-ESCAUT, on retrouve des traces de son culte auprès d'une source qu'elle aurait fait jaillir et dont l'eau serait très efficace pour la guérison des jeunes enfants.
A STEENBECQUE où une chapelle lui est dédiée, elle est également invoquée pour la santé des enfants.

SAINTE-RITA

Née le 22 MAI 1381 à CASCIA (à 200 km de ROME), Margue RITA MANCINI ("La perle") trouva le germe de la Passion pour le Christ au sein de sa famille. En

effet, dans une période où la "vendetta" paraissait être une obligation morale de l'honneur bafoué, ses parents étaient surnommés "les porte-paix de JESUS-CHRIST".

Toute sa vie, malgré les difficultés et les malheurs, deux maîtres-mots commandèrent sa conduite : Pardon et Paix. Jamais, elle ne s'est révoltée contre les épreuves de l'existence, bien au contraire, celles-ci ne firent que renforcer son amour de Dieu.

On la nomme "l'avocate des causes désespérées" parce que sa vie durant, elle eut toujours le courage de faire à Dieu des demandes paraissant impossibles au commun des mortels (notamment de lui prendre ses deux fils plutôt que de les voir tomber dans l'offense).

Devenue religieuse à la suite de la mort de tous les siens, elle gravit un à un les échelons menant à la perfection.

Elle demanda à Dieu de la faire souffrir dans sa chair par amour de Jésus. Elle fut exaucée : son front fut subitement marqué d'une plaie incurable qui saignera continuellement et la fera terriblement souffrir. Elle s'éteint le 22 Mai 1457 à l'âge de 76 ans dans le monastère de CASCIA où elle terminait ses jours. Après sa mort, la plaie jusque là hideuse, sembla devenir rayonnante. Cette circonstance de sa vie a fait invoquer la sainte comme patronne contre la petite vérole (Cahier, 1966, p. 436).

Les épisodes précédemment évoquées en font l'avocate privilégiée des causes désespérées et particulièrement toutes celles qui sont liées à la famille.

Bibliographie

SOURCES

BIBLIOGRAPHIE GENERALE

ALTHABE G., FABRE D. et LENCLUD G. (Ed.), Vers une ethnologie du présent, Edition Maison des Sciences de l'homme collection Ethnologie de la France, Cahier n°7, 1992, 257 pages.

AUGE M. , Génie du paganisme, Paris, Gallimard, 1982, 336 pages.

BABES L. , "Passion et ironie dans la cité, Annaba : du ribat au réformisme", Monde Arabe Janvier/Mars 1992 n°135, pages 39 à 52.

BASTIDE R. ,
- Eléments de sociologie religieuse, Paris, Armand Colin, 1947, 204 pages.
- Le sacré sauvage et autres essais, Payot, Paris, 1975, 236 pages.

BELMONT N. , "Les croyances populaires comme récit mythologique", L'Homme, X, 2, Avril-Juin 1970, pages 94-108.

BERGER P. , La religion dans la conscience moderne, Ed. Le Centurion, Paris, traduction française de 1971, 287 pages.

BERTRAND M. ,
- "L'efficacité thérapeutique de la prière, une approche psychologique", Colloque Gestions religieuses de la santé, de la maladie, de la guérison, I.R.E.S.C.O., C.N.R.S., Paris, 29 et 30 Mars 1992, pages 1 à 18.
- Pratiques de la prière dans la France contemporaine (Ed.), Paris, Ed. du cerf, 1993, 216 pages : la prière et le corps, pages 77 à 89.

BLOCH M. , Les rois thaumaturges, Paris, Gallimard, 1983, 542 pages.

BONNET S. , Prières secrètes des Français d'aujourd'hui, Paris, Les Editions du Cerf, 1976, 281 pages.

BOUREAU A. , La légende dorée, le système narratif de Jacques de Voragine, Edition Cerf, Paris, 1984.

BOURDIEU P. ,
- "Genèse et structure du champ religieux", Revue française de sociologie, XII, 1971, pages 295-334.
- "Une interprétation de la théorie de la religion selon Max Weber", Archives Européennes de Sociologie, 1971, 12 (1), pages 3-21.

BOUTEILLER M. ,

- Médecine populaire d'hier et d'aujourd'hui, Paris, Maisonneuve et Larose, 1966, 370 pages.
- avec **LOUX F.** et **SEGALEN M.** , Croyances et Coutumes, Guides ethnologiques 12, Edition des Musées nationaux, Paris, 1973, 64 pages.

BROWER D. , "Il faut être croyant pour avoir le don", Autrement, Panseurs de douleurs et de secrets, 1978, n°15, Ed. Le Seuil, Paris, pages 73 à 77.

BROWN P. , Le culte des saints, son essor est sa fonction dans la chrétienté latine, Paris, Editions du Cerf, 1984, 164 pages. Traduction Aline ROUSSELLE.

CAHIER P. , Caractéristiques des saints dans l'art populaire, Bruxelles, Culture et Civilisation, 1966, 869 pages. Première édition 1867, Paris.

CAILLOIS R. , L'homme et le sacré, Paris, Gallimard, 1950, 243 pages.

CHAMPION F. ,

- "De l'hétérodoxie des nouveaux groupes mystiques et ésotériques", in J. BAUBEROT, Pluralisme et minorités religieuses, actes du colloque du 10 et 11 Octobre 1989 à l'Ecole Pratique des Hautes Etudes, Ed.Peeters, Louvain-Paris, 1991, 159 pages, pages 101 à 108.

- et **HERVIEU-LEGER D.** , De l'émotion en religion, Ed. Le Centurion, Paris, 1990, 253 pages.

CHRISTOPHE P. , Vocabulaire historique de culture chrétienne, Paris, Desclée/Proost France, 1991, 313 pages.

COUSIN B. , "Ex-Voto. Document d'histoire, expression d'une société", Archives de Sciences sociales des religions, 1979, 48-1, pages 107-124.

CRESSWELL R. , **GODELIER M.** , Outils d'enquête et d'analyse anthropologiques, Paris, Maspero, 1976, 290 pages.

DELUMEAU J. , La peur en Occident, Paris, Fayard, 1978, 607 pages.

DERICQUEBOURG R. ,
- "Religion et thérapie", Archives de Sciences Sociales des Religions, 1983, n°55/2, Ed. du C.N.R.S., Paris, pages 169 à 173.
- Religions de guérison, Antoinisme, Science chrétienne, Scientologie, Paris, Editions du Cerf, 1988, 125 pages.
- "Les groupes religieux minoritaires : aspects et problèmes, Mouvements religieux, Novembre 1992, Ed. Association d'Etude et d'Information sur Les Mouvements Religieux (A.E.I.M.R.), Sarreguemines, 71 pages.

- "De la cure à la prévention dans les religions de guérison", Colloque Gestions religieuses de la santé, de la maladie, de la guérison, I.R.E.S.C.O. , C.N.R.S. Paris, 29 et 30 Mars 1993, pages 1 à 20.

DUBOST M. (Ed.) , Nouvelle encyclopédie catholique THEO, Paris, Droguet et Ardant/Fayard, 1989.

DU BROC de SEGANGE L. , Les saints patrons des corporations et protecteurs spécialement invoqués dans les maladies et les circonstances critiques de la vie, Librairie Bloud et Barral, Paris, 1887.

DUPRONT A. ,
- "Anthropologie religieuse", J. LE GOFF et P. NORA (Ed.), Faire l'histoire, Tome II, Paris, 1974, pages 105 à 136.
- "Tous ceux qui marchent vers les saints guérisseurs", Autrement, 15/1978, p.136.
- "L'Eglise et les continuités païennes", Autrement, 15/1978, p.201.
- "Pélerinages et Lieux sacrés", Encyclopaedia Universalis, pages 729-734.
- Du sacré. Croisades et pèlerinages. Images et langages, Gallimard, Paris, 1987, 537 pages.

DURKHEIM E. , Les formes élémentaires de la vie religieuse, Paris, PUF, Edition de 1968, 647 pages.

ELIADE M. , Le sacré et le profane, Gallimard, Paris, 1965, 186 pages.

Ethnologie des faits religieux en Europe, Colloque National de la Société d'Ethnologie Française, 24 et 25 Novembre 1988, Strasbourg, 467 pages.

EVANS-PRITCHARD E. E. , Les anthropologues face à l'histoire et à la religion, Paris, P.U.F., 1974, 271 pages.

EVEQUES DE FRANCE (Les) , Catéchisme pour adultes, l'alliance de Dieu avec les hommes, Ed. Le Centurion, Cerf, Paris, 1991, 350 pages.

FRAZER J. ,
- La crainte des morts, Paris, Emile Nourry éditeur, 1934, 271 pages.
- Le rameau d'or : le roi magicien dans la société primitive, tabou et les périls de l'âme, Laffont, Paris, Edition de 1981, 1004 pages.

FROESCHLE-CHOPARD M. H. , "Pour une cartographie des lieux de culte", Revue d'histoire de l'église de France, Tome LXV, n° 175, Juillet-Décembre 1979, pages 301 à 306.

HERVIEU-LEGER D. , Vers un nouveau christianisme ? , Ed. du Cerf, Paris, 1987, 395 pages.

HERZLICH C. , Santé et maladie, analyse d'une représentation sociale, Ed. E.H.E.S.S., Paris, Ed. de 1984, 210 pages.

IRIGOIN P. , Les oratoires de France depuis les origines, Aix-en-Provence, Editions des Amis des Oratoires, 325 pages.

ISAMBERT F. A. ,
- "Religion populaire. Sociologie, histoire et folklore", Archives de Sciences sociales des Religions, 1977, 43/2 (Avril-Juin), pages 161-184 et 1978, 46/1, pages 111-133.
- Rite et efficacité symbolique : essai d'anthropologie sociologique, Paris, Ed. du Cerf, 1979, 224 pages.
- "Le sociologue, le prêtre et le fidèle", in H. MENDRAS (Ed.), La sagesse et le désordre, Gallimard, Paris, 1980, 420 pages, pages 219 à 245.
- Le sens du sacré. Fête et religion populaire, Paris, Minuit, 1982, 314 pages.

LACROIX B. , BOGLIONI P. (Ed.) , Les religions populaires, Colloque international 1970, Québec, Presses de l'Université de Laval, Québec 1972, 154 pages.

LANTERNARI V. , "La religion populaire", Archives des Sciences Sociales des Religions, 1982, Tome 53, pages 121 à 143.

LAPLANTINE F. ,
- "Une tentative de décodage", Autrement, 15/1978, pages 110 à 115.
- La médecine populaire des campagnes françaises d'aujourd'hui, Paris, Edition Delarge, 1978, 234 pages.
- Anthropologie de la maladie, Ed. Payot, Paris, 1986, 411 pages.
- et **RABEYRON P. L.** , Les médecines parallèles, P.U.F., Collection que sais-je ? n° 2395, Paris, 1987, 127 pages.

LAPOINTE R. , Socio-anthropologie du religieux, la religion populaire au péril de la modernité, Droz, Paris, 1988, 256 pages.

LAUTMAN F. ,
- "Cierges et statues de nos dévotions", Autrement 15/1978, p.156.
- "Cierges et culte des saints : un compromis", Ethnologie française, n° 3, Juillet-Septembre 1981, pages 239-242.
- "Cultes officiels et pratiques populaires. Emprunts réciproques et modèles de variation", Ethnologie française, Juillet-Septembre 1981, n° 3, pages 199-201.

LEBRAS G. , L'église et le village, Paris, Flammarion, 1976, 289 pages.

LEBRUN F. , "L'Eglise face à la maladie et à la guérison entre le Concile de Trente et celui de Vatican II. Discours et pratiques", Colloque "Gestions religieuses de la santé, de la maladie , de la guérison" A.F.S.R. 29 et 30 Mars 1993 I.R.E.S.C.O. , Paris, pages 1 à 9.

LE GOFF J. , La naissance du Purgatoire, Paris, Gallimard, 1981, 509 pages.

LEVI-STRAUSS C. ,
- La pensée sauvage, Paris, Plon, 1972, 395 pages.
- Anthropologie structurale deux, Paris, Plon, 1973, 450 pages.

Livre des Bénédictions, rituel romain, Edition Charlet/tardy, Paris, 1988, 450 pages.

LOUX F. ,
- "Transmission culturelle chez les catholiques et les protestants : les soins corporels à Chardonneret", Ethnologie française n° 1-2, 1974.
- "Les amulettes dans la médecine populaire", Polyvalences, n° 4, 1974.

- Pratiques traditionnelles et pratiques modernes d'hygiène et de prévention de la maladie chez les mères et leurs enfants, Paris, Cordes, 1976.
- "Aujourd'hui encore, les secrets des grand'mères", Autrement, n° 9, 1977.
- "La religion populaire comme recours préventif et thérapeutique : pratiques des mères à l'égard de leurs enfants en Normandie", Colloque international du CNRS 1977 La Religion Populaire, Plongeron (Ed.), pages 335 à 338.
- Le jeune enfant et son corps dans la médecine traditionnelle, Paris, Flammarion, 1978, 276 pages.
- "Médecins et guérisseurs : deux rapports au corps", Autrement, Panseurs de douleurs et de secrets, 1978, n°15, Paris, Ed. Le Seuil, pages 190 à 193.
- Le corps dans la société traditionnelle, pratiques et savoirs populaires, Paris, Berger-Levrault, 1979, 178 pages.
- Traditions et soins d'aujourd'hui, Interéditions, Paris, 1983, 315 pages.
- et **MOREL M. F.** , L'enfance et les savoirs sur le corps, Pratiques médicales et pratiques populaires dans la France traditionnelle", Ethnologie française n° 3-4, 1976.
- et **RICHARD Ph.** , Sagesses du corps : Santé et maladie dans les proverbes régionaux français, Paris, Maisonneuve et Larose, 1978, 353 pages.

MAGET M. ,"Problèmes d'ethnographie européenne", J. POIRIER (Ed.) , Ethnologie générale, Paris, Gallimard, 1968, pages 1247-1338.

MAITRE J. ,
- "La religion populaire", Encyclopaedia Universalis, pages 35-36.
- "Régulations idéologiques officielles et nébuleuses d'hétérodoxie. A propos des rapports entre religion et santé", Social Compass, 1987, n° 34/4, pages 353 à 364.

MATHON G. , **BAUDRY G. H.** , **GUILLY P.** , **THIERY E.** (Ed.) Catholicisme hier, aujourd'hui, demain, Letouzey et Ané, Lille, Tome 2 pages 475/476, Tome 51 pages 673/674 et pages 1165 à 1168.

MAUSS M. , "Esquisse d'une théorie générale de la magie", Sociologie et anthropologie, Paris, PUF, 1950, 482 pages.

MAYEUR J. M. , L'histoire religieuse de la France, XIXème-XXème siècles. Problèmes et méthodes, Paris, Beauchesne, 1975, 290 pages.

MESLIN M. , "Le phénomène religieux populaire" in B. Lacroix et P. Boglioni, Colloque "Les religions populaires" 1970.

MICHELAT G. , "L'utilisation de l'entretien non directif en sociologie", Revue Française de Sociologie, 1975, XVI, pages 229 à 247.

MIDDLETON J. , Anthropologie religieuse, textes fondamentaux, Paris, Larousse, 1974, 251 pages.

MOREL M. F. , "Les curés, les paysans : un même langage", Autrement, Panseurs de douleurs et de secrets, 1978, n°15, Ed. Le Seuil, Paris.

NAIDENOFF G. , "Quels saints pour quels temps", MISSI 436/ Mai 1981, p. 111 à 125.

PANNET R. , **PLONGERON B.** (Ed.), Le christianisme populaire, les Dossiers de l'histoire, Paris, Ed. Le Centurion, 1976, 315 pages.

PLONGERON B. , **DUBOSCQ G.** , **ROBERT D.** (Ed.) , La religion populaire, colloque international du C.N.R.S. 17-19 Octobre 1977, Ed. du C.N.R.S. , Paris, 1979, 449 pages.

POTEL J. , Les prêtres séculiers en France, évolution de 1965 à 1975, Le Centurion, Paris, 1977, 143 pages.

POUCHELLE-PETER M. Ch. , "Voyants, magnétiseurs et l'espace du sacré", Autrement, n° 15, 1978.

RAPHAEL F. , "Le pélerinage, approche sociologique" et "conclusion", Les pélerinages de l'Antiquité biblique et classique à l'occident médiéval, Ed. P. Geuthner, Paris, 1978, pages 9 à 30, et 163 à 173.

REAU L. , Iconographie de l'art chrétien, Iconographie des saints tome 3, Paris, 1958.

RIVIERE C., PIETTE A. (Ed.), Nouvelles idoles, nouveaux cultes : dérives de la sacralité, Paris, l'Harmattan, 1990, 241 pages.

ROUSSEAU A. , "Rites et discours religieux comme pratiques sociales", La Maison-Dieu, 129, 1977, p.117 à 130.

SAINTYVES P.

- En marge de la légende dorée. Songes, miracles et survivances. Essai sur la formation de quelques thèmes hagiographiques, Librairie critique, Emile Nourry, Paris, 1930, 596 pages.
- Les saints successeurs des dieux, Edition Emile Nourry, Paris, 1907, 416 pages.

SCHMITT J.C. ,

- "Religion populaire et culture folklorique", Annales Economie Société et civilisation, 5/Septembre-Octobre 1976, p. 941 à 953.

- Les saints et les stars, le texte hagiographique dans la culture populaire, Beauchesne, Paris, 1983, 302 pages.

SEGUY J. ,

- "Rationnel et émotionnel dans la pratique liturgique catholique, un modèle théorique", La Maison Dieu, n°129, 1977, pages 73 à 92.
- Christianisme et société, introduction à la sociologie de E. TROELTSCH, Ed. du Cerf, Paris, 1980.
- "La socialisation utopique aux valeurs", Archives de Sciences Sociales des Religions, 1980, n°50/1, Ed. du C.N.R.S., Paris, pages 7 à 21.
- "Le clergé dans une perspective sociologique, ou que faisons-nous de nos classiques ? ", VIème colloque du Centre de Sociologie du Protestantisme : Prêtres, pasteurs et rabbins dans la société contemporaine, Ed. du Cerf, 1982, pages 11 à 58.
- "Rationalisation, modernité et avenir de la religion chez Max WEBER", Archives des Sciences Sociales des Religions, 1986, n°61/1, Ed. du C.N.R.S., Paris, pages 127 à 138.
- "Images et Religion Populaire", Réflexions sur un colloque, Archives des Sciences Sociales des Religions, n°44/1 Juillet/Septembre, 1977, pages 25 à 43.
- "L'approche wébérienne des phénomènes religieux", Omaggio a Ferraroti, A cura di R. Cipriani e M. I. Macioti, Siares, Studi e ricerche, pages 163 à 185.

SERVIER J. , La magie, Paris, Paris, Ed. P.U.F., Collection Q.S.J. n°413, 1993, 137 pages.

SUAUD Ch. , La vocation, conversion et reconversion des prêtres ruraux, Paris, Ed. de Minuit, 1978, 280 pages.

TSCHANNEN O. , Les théories de la sécularisation, Ed. Droz, Genève/Paris, 1992, 358 pages.

VAN GENNEP A. ,
- Manuel du folklore français contemporain, Edition Auguste Picard, Paris, 1937-1958.
- "Patronnages, chapelles et oratoires de la Haute Maurienne, Etude statistique et critique", Tiré à part de la Revue d'Histoire de l'Eglise de France, Tome XXV, 1939, pages 145-182.

VARAGNAC A. ,
- Définition du folklore, Paris, Société d'éditions géographiques, maritimes et coloniales, 1938, 66 pages.
- Civilisation traditionnelle et genres de vie, Albin Michel, Paris, 1948, 402 pages.
-et **CHOLLOT VARAGNAC M.** , Les traditions populaires, PUF Que sais-je n°1740, Paris, 1978, 128 pages.

VAUCHEZ A. , La sainteté en Occident aux derniers siècles du Moyen-Age d'après les procès de Canonisation et les documents hagiographiques, Ecole

Française de Rome, Bibliothèque des Ecoles Françaises d'Athènes et de Rome, 1981, Rome, 765 pages.

WEBER E. , La fin des terroirs. La modernisation de la France rurale, 1870-1914, Paris, FAYARD, 1983, 843 pages.

WEBER M. ,
- L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme, Ed. Plon, Paris, traduction française de 1964, 286 pages.
- Economie et société, Ed. Plon, Paris, traduction française de 1976, Tome 1, 650 pages.

ZONABEND F. , La mémoire longue. Temps et histoires au village, PUF, Paris, 1980, 314 pages.

BIBLIOGRAPHIE REGIONALE

LE NORD-PAS-DE-CALAIS

A.R.A.R.C.O. (Association Régionale pour l'Aide à la Restauration des Chapelles et des Oratoires) ,
- Nos chapelles, Lille, A.R.A.R.C.O. édition, 1988, 231 pages.
- Ouvrons la porte de nos chapelles ... pour les restaurer, Lille, A.R.A.R.C.O. édition, 1993, 67 pages.

BAECKER (de) L. ,
- Les Flamands de France : études sur leur langue, leur littérature et leurs monuments, Gérard monfort éditeur, Gand, 1850, 406 pages.
- De la religion du Nord de la France avant le christianisme, Edition Gérard Monfort, Brionne sur Eure, Non daté, 353 pages.

BELS H. , Etude historique sur le culte de Marie dans la Flandre française, Bailleul, sans éditeur, non daté, 31 pages.

BERTRAND (de) R. ,
- "Dévotions populaires chez les Flamands de France de l'arrondissement de Dunkerque", Annales du Comité Flamand de France (C.C.F.), 1853, Tome I, pages 191 à 235.

- "Dévotions populaires chez les Flamands de France de l'arrondissement d'Hazebrouck", Annales C.C.F. ,1854, Tome II, pages 105 à 186.

BEUDAERT G. , Sercus, la dévotion à Saint-Erasme, Ed. de la Presse Flamande, 1985, 213 pages.

BLANCHARD R. , La Flandre, étude géographique de la plaine flamande en France, Belgique et Hollande, 1906, Facsimile Familia et Patria P.V.B.A., Handzame, 1970, 530 pages.

BREDA G. , Dévotions populaires et lieux sacrés à Morbecque, Hazebrouck Edition, 1984, 128 pages.

COORNAERT E. , La Flandre française de langue flamande, Les Editions ouvrières, Paris, 1970, 406 pages.

COULON A. M. , Histoire de Notre-Dame-des-Fièvres, Courtrai, 1903, 15 pages.

COUSSEE B. ,
- "Les Rogations", Horizon, Mars 1985, Bailleul, pages 6 à 8.
- "Saint-Blaise, un personnage bien énigmatique", Horizon, Février 1986, Bailleul, pages 9/10.

COUSSEMAKER (de) E. , "Chants populaires des Flamands de France", Annales du Comité Flamand de France, Tome

XXXVII, nouvelle édition 1930.

CREPIN H. , Nous d'églises, la légendaire jeunesse d'un vieux clergé, Bruges, Librairie de l'Oeuvre Saint-Charles, 1937.

CROOCQ de C. , "Les Madones de rues et de chemins de Flandre", Rapport du congrès marial de Dunkerque 1er Août 1927, pages 5 à 25.

CUVELIER Th. , **WATRIN J.** (Ed.), Godeleine de Wierre, Godelieve de Flandre, Etaples, 1989, 217 pages.

DECHERF J. L. , Chapelles en Flandre... Steenwerck, Anny Messiant éditeur, Morbecque, 1993, 120 pages.

DECOURTRAY A. , Vingt deux entretiens avec André SEVE, Editions du Centurion, Paris, 1986 particulièrement "Le monde des soutanes" p. 38 à 51.

DEFFONTAINES P. , **BOURGEOIS N.** , **LOOTEN C.** , **C. de CROOCQ C.** , **DETREZ L.** , Flandre, notre mère : la Flandre française en douze tableaux, Edition Ficheroulle- Bibliothèque du Lion de Flandre, Vlaamsch Verbond van Frankrijk , Bailleul, 1931, 256 pages.

DEGUNST B. (Ed.) , Guérir en Flandre, "Genezen en aflezen" : petit répertoire des pratiques populaires utilisées en Flandre afin d'éloigner maux et maladies sans quitter le domicile, Diffusion Traditionnelle,

Paris, 1990, 103 pages.

DEHAUT J. , Le grand séminaire de Cambrai, un siècle d'histoire : 1807-1906, Imprimatur 1907.

DEREGNAUCOURT G. , De Fénelon à la Révolution, le clergé paroissial de l'Archevêché de Cambrai, Lille, PUL, 1991, 429 pages.

DERODE V. , Histoire religieuse de la Flandre maritime et en particulier de la ville de Dunkerque, Didron édition, Paris, 1856, 358 pages.

DESCAMPS P. , "Pèlerinages et dévotion du Pays de Weppes", Revue Plein-Nord, n° 182 Avril 1992 pages 25 à 28 et n° 183 Mai 1992 pages 17 à 20.

DEVEYER A. , Les noms de nos villages de Flandre, Ed. du Foyer Culturel de l'Houtland, Steenvoorde, 1987, 140 pages.

DEZITTER J. , Les chapelles rustiques de Flandre, Raoust Ed. , Lille, 1949, 175 pages.

FLAHAUT R. ,
- "Notes et documents relatifs au culte de Sainte-Dorothée à Eecke", Annales du C.C.F. , 1887, Tome XVI, pages 193 à 214.
- "Notes et documents relatifs à la chapelle Notre-Dame du Fief vénérée à Bailleul", Annales du

C.C.F. , 1889, pages 6 et suivantes.
- "Notes et documents relatifs au culte de Saint-Gohard vénéré à Arnèke", Annales du C.C.F. , 1895, Tome XXII, pages 93 à 140.
- Saint-Erasme vénéré à Sercus et Lederzeele, Imp. Paul Michel, Dunkerque, 1895.

GERY H. , Le folklore du Cambrésis : coutumes et traditions populaires, La société Linguistique Picarde, Musée de Picardie, Amiens, 1978, Tome XVI, 214 pages.

GODIN A. , Spiritualité franciscaine en Flandre au XVIème siècle : l'homéliaire de Jean Vitrier, Droz, Genève, 1971, 247 pages.

GUEUSQUIN M. F. , **GUILLAUT L.** , Fêtes, géants et carnavals du Nord-Pas-de-Calais : Cassel, Documents d'ethnographie régionale, Béthune, 1993, 72 pages.

HAAN P. , "Pratiques empiriques des Flandres à la fin du XIXème siècle, Bulletin de la Société d'Anthropologie de Paris, 4ème série, Tome 8, 1897, pages 125 à 127.

HILAIRE Y. M. ,
- "Notes sur la religion populaire au XIXème siècle", La Religion Populaire, Actes du Colloque International du CNRS, 17-19 Octobre 1977, pages 193-199.

- Histoire du Nord-Pas-de-Calais de 1900 à nos jours, Privat, Toulouse, 1982, 548 pages.

JOLIN R. , Inventaire des chapelles de Pierre Bleue du Hainaut, Est Imprimerie, Metz, 1972, 59 pages.

LESTOQUOY J. , Histoire de la Flandre et de l'Artois, Paris, P.U.F. , 1966, 126 pages.

LOMBARD J. , "Fêtes et carnavals du Nord : rites de survivance ou exaltation communale", Cahiers Lillois d'Economie et de Sociologie, n°2 -2°Semestre 1983, p. 1 à 12.

LOOSEN M. , Les chemins des chapelles et des calvaires de Flandre, Foyer culturel de l'Houtland, Steenvoorde, 1988, 255 pages.

LOTTHE E. , Les églises de La Flandre au Nord de la Lys, S.I.L.I.C. , Lille, 1940, 320 pages.

MABILLE DE PONCHEVILLE A. , Les saints de Flandre et d'Artois, Ed. Arthaud, Grenoble, 1948, 200 pages.

MESSIANT J. (Ed.),
- Histoire des Hazebrouckois, Morbecque, 1979, 270 pages.
- Au pays des sorcières, Morbecque, 1981, 102 pages.
- Les éteigneurs de soleil, Morbecque, 1986, 212 pages.

MOCQ J. M. , "A propos de quelques pratiques et thérapeutiques populaires anciennes", Revue du Terroir Octobre 1985 n°24 "Le corps humain dans l'histoire du Nord", 161 pages, pages 53 à 75.

MUCHEMBLED R. ,
- Prophètes et sorciers dans les Pays-Bas, XVIème-XVIIIème siècles, Paris, Hachette, 1978, 266 pages.
- La sorcière au village (XVème-XVIIIème siècles), Paris, Gallimard-Julliard, 1979, 242 pages.
- Les derniers bûchers, un village de Flandre et ses sorcières sous Louis XIV, Ed. Ramsay, Paris, 1981, 277 pages.

OLIVIER L. , Mobilier des Provines belges et des Flandres françaises, Editions Ch. Massin, Paris, 1978, 80 pages.

PIERRARD P. , Histoire du Nord. Flandre, Artois, Hainaut, Picardie, Hachette, Paris, 1978, 404 pages.

PIGACHE J. , Vie de Sainte-Mildrède de Thanet, sainte de Grande-Bretagne, spécialement vénérée à Millam (Nord), Lille, opuscule de pèlerinage non daté.

PIHEN J. , Mémoires de nos chapelles, Quesnoy sur Deûle, 1986, 85 pages.

PLATELLE H. ,

- Journal d'un curé de campagne au XVIIème siècle, Ed. du Cerf, Paris, 1965, 208 pages.
- Les chrétiens face au miracle, Lille au XVIIème siècle, Ed. du Cerf, 1968, 268 pages.

RODIERE R. , "Iconographie de Saint-Gengoult en Picardie et en Artois", Bulletin trimestriel de la Société des Antiquaires de Picardie, Musée de Picardie, Amiens, pages 283 à 298.

TIEGHEM G. , "Objets archéologiques trouvés dans les fouilles régionales et appartenant à la pharmacopée des époques anciennes", Revue du Terroir Octobre 1985 n°24 "Le corps humain dans l'histoire du Nord", 161 pages, pages 153 à 157.

TOUSSAERT J. , Le sentiment religieux, la vie et la pratique religieuse des laïcs en Flandre maritime et au Westhoeck de langue flamande aux XIVème, XVème et début du XVIème siècles, Plon, Lille, 1963, 887 pages.

TRENARD L. ,

- "Dévotions populaires en Flandre au temps de la Contre-Réforme, Revue du Nord, Tome LVII n°224, Janvier/Mars 1975, pages 118 à 120.
- "Remèdes populaires dans la chatellenie de Lille au XVIIIème siècle", Revue du Terroir Octobre 1985 n°24 "Le corps humain dans l'histoire du Nord", 161 pages, pages 97 à 115.

VAN GENNEP A. , Folklore de la Flandre et du Hainaut français, Contributions au folklore des Provinces de France, Maisonneuve, Paris, 1935-1936, Tomes II et III.

AUTRES REGIONS, AUTRES PAYS

ANDEZIAN S. , "La confrérie des 'Issâwa : de la transe rituelle en Algérie", F. CHAMPION et D. HERVIEU-LEGER (Ed.), De l'émotion en religion, Ed. Le Centurion, 1990, Paris, pages 194 à 215.

BABES L. , "Passion et ironie dans la cité, Annaba : du ribat au réformisme", Monde Arabe Janvier/Mars 1992 n°135, pages 39 à 52.

BENSA A. , Les saints guérisseurs du Perche-Gouët, Espace symbolique du Bocage, Paris, Institut d'ethnologie, 1978, 301 pages.

BERTIN G. , "Processions, fêtes rituelles et pèlerinages dans le bocage Bas-Normand", Colloque National de la Société d'Ethnologie Française "Ethnologie des faits religieux en Europe", Strasbourg 24 au 26 novembre 1988, pages 5 à 16.

BOYON D. , **BERTRAND M.** , "Recours aux guérisseurs et aux saints guérisseurs en Limousin : approche psychologique des mécanismes permettant la persistance

de ces pratiques", Colloque National de la Société Française d'Ethnologie "Ethnologie des faits religieux en Europe", Strasbourg 24 au 26 Novembre 1988, pages 141 à 148.

BRISEBARRE A. M. , "Modernité d'un pèlerinage d'éleveurs : le culte à Saint-Fleuret à Estaing (Aveyron)", Colloque National de la Société d'Ethnologie Française "Ethnologie des faits religieux en Europe", Strasbourg 24 au 26 Novembre 1988, pages 235 à 245.

CAMUS D. , Paroles magiques, secrets de guérison, les leveurs de maux aujourd'hui, Paris, Editions Imago, 1990, 209 pages.

CHARUTY G. , "Prier pour guérir, les nouveaux sauveurs d'âmes", Autrement, Autres médecines, autres moeurs, Décembre 1986, n°85, Ed. Le Seuil, Paris, pages 98 à 108.

CLAVERIE E. ,
- "Le travail biographique des pèlerins dans les lieux d'apparitions contemporaines de la Vierge", Colloque National de la Société d'Ethnologie Française, Strasbourg 24 au 26 Novembre 1988, pages 269 à 283.
- "Le pèlerinage comme itinéraire spirituel du souffrant", Colloque A.F.S.R. "Gestions religieuses de la santé, de la maladie, de la guérison", Paris I.R.E.S.C.O. 29 et 30 Mars 1993, Textes non

communiqués.

COHEN M. ,

- "Les renouveaux catholique et juif en France", in F. CHAMPION et D. HERVIEU-LEGER (Ed.), De l'émotion en religion, Ed. Le Centurion, Paris, 1990, pages 123 à 169.
- "Les charismatiques et la santé : offres religieuses de salut ou propositions de médecines parallèles ?" , Colloque "Gestions religieuses de la santé, de la maladie et de la guérison", A.F.S.R. 29 et 30 Mars 1993, pages 1 à 14.

DENEFLE S. ,"Une épreuve d'endurance : la troménie de Gouesnou, actualisation de la tradition", Colloque National de la Société d'Ethnologie Française "Ethnologie des faits religieux en Europe", Strasbourg 24 au 26 Novembre 1988, pages 17 à 28.

DUMONT L. , La Tarasque : Essai de description d'un fait local d'un point de vue ethnographique, Paris, Gallimard, 1951, 252 pages.

FAINZANG S. , "Suppliques à Notre-Dame-de-Bonne-Garde. La construction de l'efficacité des prières de guérison dans une paroisse d'île-de-France", M. BERTRAND (Ed.), Pratiques de la prière dans la France contemporaine, (1993), pages 171 à 196.

FAVRET-SAADA J. ,

- Les mots, la mort, les sorts. La sorcellerie dans le Bocage, Paris, Gallimard, 1977, 332 pages.
- et **CONTRERAS J.** , Corps pour corps. Enquête sur la sorcellerie dans le Bocage, Paris, Gallimard, 1981, 169 pages.

FOURNEE J. , Le culte populaire et l'iconographie des saints en Normandie. Etude générale, Société parisienne d'histoire et d'archéologie normande, cahiers de Léopold Delisle, 1973.

FRIBOURG J. , "Le pèlerinage : fête privée du village", Colloque National de la Société Française d'Ethnologie "Ethnologie des faits religieux en Europe", Strasbourg 24 au 26 novembre 1988, pages 32 à 48.

GIURIATI P. , **PACE E.**, **LENZI G.** , "La recherche individuelle d'un sens religieux de la vie. Une analyse comparative de l'expérience des pèlerins à Lourdes, Medjugorge et Fatima", Colloque National de la Société Française d'Ethnologie, Strasbourg 24 au 26 Novembre 1988, pages 285 à 308.

GUEUSQUIN-BARBICHON M. F. , "Organisation de trois trajets rituels (Les Rogations, la Fête-Dieu et la Saint-Roch) à Bazoches, Morvan", Ethnologie Française 1977, n° 1, pages 29-44.

HERTZ R. , Mélanges de sociologie religieuse et folklore, Librairie Félix Alcan, Paris, 1928, 252 pages.

HOEX C. , "Médecine populaire et religion : les saints guérisseurs", Médecine populaire en Walonnie, Sociologie ULB, 1975, pages 75 à 87.

JULLIARD A. , "Une prière debout. Processions à Saint-Vincent en pays de vignobles", M. BERTRAND (Ed.), Pratiques de la prière dans la France contemporaine (1993), , pages 107 à 152.

LAMBERT Y. , Dieu change en Bretagne, Edition Le Cerf, Paris, 451 pages.

LAUTMAN F. ,
- "Les ostensions limousines", Ethnologie Française Tome 13 n°4, pages 369 à 394.
- "Fête traditionnnelle et identité locale: rêve ou recherche d'équilibre politique", Revue Terrain n°5 Octobre 1985 "Identité culturelle et appartenance régionale", pages 29 à 36.
- "Une réalité fuyante : les pratiques traditionnelles de protection et de guérison aujourd'hui, Colloque "Gestions religieuses de la santé, de la maladie, de la guérison" 29 et 30 Mars 1993, A.F.S.R. I.R.E.S.C.O. Paris, pages 1 à 11.

LE CALVE J. , "De Sainte-Anne d'Auray à Sainte-Anne de

Beaupré : santé et guérison dans les suppliques et les rituels pèlerins", Colloque "Gestions religieuses de la santé, de la maladie, de la guérison" A.F.S.R. 29 et 30 Mars 1993, Paris, pages 1 à 12.

LEPROUX M. , Dévotions et saints guérisseurs, PUF, Paris, 1957, 264 pages.

MAROUF N. , "Mythes, croyances et cultes populaires au Maghreb", Mythes et croyances du monde entier, Encyclopédie Lidis-Bretols, Paris, 1984, pages 72 à 99.

MILLOUR G. , Les saints guérisseurs et protecteurs du bétail en Bretagne, Paris, Librairie Celtique, 1946, 124 pages.

OURY G. M. , Les saints de Touraine, Chambray-lez-Tours, C.L.D. 1985, 217 pages.

PEROUAS L. , Les limousins, leurs saints et leurs prêtres (XVème XXème siècles), Ed. Cerf, 1988, 215 pages.

ROBET Ch. , Médecine populaire et saints protecteurs de la maternité en Bretagne, Imp. Bosc Frères, Lyon, 1936, 85 pages.

ROCAL G. , Vieilles coutumes dévotieuses et magiques du Périgord, Edition Pierre Fanlac, 1926, Périgueux.

SEGUIN J. , Saints guérisseurs, saints imaginaires et dévotions populaires en Basse-Normandie, Ed. Dumont, Paris, 1929.

VAN GENNEP A. , "Patronages, chapelles et oratoires de la Haute-Maurienne. Etude statistique et critique", Revue d'Histoire de l'Eglise de France, 1939, p. 146 et suivantes.

WAILLY (de) J. , **CRAMPON M.** , Le folklore en Picardie, La Société linguistique picarde, Amiens, 1968, Chapitre XII : Les saints guérisseurs, Catalogue de l'exposition sur les saints guérisseurs en pays de Somme, Conservation départementale des Antiquités et Objets d'Art, Conseil Général de la Somme, 70 pages.

THESES, MEMOIRES ...

BEGOT A. C. , La maladie et la guérison vues à travers le cas de la Science Chrétienne, Mémoire de D.E.A. Sciences Sociales du Contemporain, Paris X, 1993, 120 pages.

CANDAU J. , Les oratoires dans l'espace rural varois, Thèse de doctorat en Ethnologie, Faculté des Lettres et Sciences Humaines, Nice, 1984, 420 pages.

CHAMPAULT F. D. , Une oasis du Sahara Nord-Occidental : TABELBALA, Thèse de doctorat en Ethnologie, Faculté des Lettres et Sciences Humaines de Paris, Ed. du C.N.R.S. , 1969, 486 pages. Particulièrement : Les rites agraires pages 137 à 154 ; Les guérisseuses pages 242/243 ; Les phénomènes religieux pages 385 à 402 et défense du corps et de l'esprit pages 403 à 423.

DAVY-NOTTER A. , Le culte des saints en Sologne au XIXème et XXème siècles, Thèse de l'Ecole des Chartes, 1991, 183 pages.

GRAULE H. , Traditions et médecine populaires en Bourbonnais : étude des croyances, coutumes et superstitions traditionnelles ainsi que des phénomènes para-religieux actuels, Thèse pour le doctorat de troisième cycle en ethnologie, Faculté de lEttres, Montpellier, 1964, 242 pages.

HORNSTEIN F. , **LEFAIRE Th.** , Peste et choléra, notions actuelles et historiques, aspects cultuels à travers la dévotion à Saint-Roch, thèse de doctorat en pharmacie, Lille, 1992, 76 pages.

LEDUC R. , La vie religieuse dans les arrondissements de Lille, Hazebrouck, Dunkerque d'après les chroniques de mission pendant la seconde moitié du XIXème siècle, Mémoire de Maîtrise d'Histoire, Lille, 1969, 154 pages.

PLANQUE H. , Les animaux dans les croyances et les superstitions dans le Nord de la France et la Wallonie, thèse d'état, école nationale vétérinaire d'Alfort, 1986, 177 pages.

UHMANN F. , Le culte des saints en Lozère : étude des manifestations et croyances traditionnelles liées au culte des saints, Thèse de doctorat en ethnologie, Montpellier, 1969, 250 pages.

VERNET M. , Les saints guérisseurs en Bas-Rouergue, Thèse de doctorat de troisième cycle en Sciences Humaines, Montpellier, 1969, 287 pages.

VIGET A. , Thérapies populaires et sorcellerie en milieu rural et urbain dans l'ouest de la France, Thèse de doctorat en Sociologie, Caen, 1984, 315 pages.

WAGNON C. , L'appropriation de soi : identité et territoire, Thèse de doctorat en Sociologie, Faculté de Sciences Economiques et sociales, Lille, 1990, 319 pages, particulièrement pages 227 à 252 : Les revendications linguistiques, le mouvement flamand.

ARCHIVES DU DIOCESE

Séries : B- Monographies

G- Histoire religieuse, particulièrement :

- 42 (culte des saints) ;
- 62 (chapelles).

Z- Monographies paroissiales.

ARCHIVES DE LA TELEVISION REGIONALE

Institut National de l'Audiovisuel (I.N.A.)

- "Dévotions populaires et catholicisme social", Document d'Actualité diffusé le 24 Novembre 1982, 20'.

- "Comme on connaît ses saints", Le Pèlerinage de Saint-Josse, Série "les yeux ouverts" réalisée par B. Claeys, 15 Octobre 1966, 30'.

Table des matières

Table des matières

TABLE DES MATIERES PAGES

INTRODUCTION 1

PREMIERE PARTIE LE CADRE 23

CHAPITRE I LA RELIGION POPULAIRE, UN CONCEPT OPERATOIRE POUR NOTRE OBJET DE RECHERCHE ? 24

A- Ambiguïté et caractère polysémique de la notion de populaire 25

1- Le rôle des folkloristes 25

2- Le référent social 28

B- Un contenu hétérogène 35

1- Des croyances et pratiques dites "traditionnelles" aux croyances et pratiques dites "marginales" 36

2- Les manifestations religieuses de masse 37

3- La religion "festive" 38

4- L'attachement à des formes religieuses liturgiques ou paraliturgiques "traditionnelles" 39

C- Religion originelle ou religion compensatoire ? 40

1- Une religion originelle ? 40

2- Une religion compensatoire ? 40

D- Pertinence du concept 46

1- L'autonomie relative de la "religion populaire" par rapport à la religion institutionnelle 47

2- Le référent social 48

3- La relation directe avec le Divin 48

CHAPITRE II JALONS POUR UNE HISTOIRE RELIGIEUSE 55

A- L'histoire religieuse flamande 55

1- Avant la christianisation 56

2- De l'évangélisation à la fin du Moyen-Age 58

3- Querelles religieuses et Contre-Réforme 63

4- L'Ultramontanisme 67

B- La fascination des origines 71

C- La position officielle de l'Eglise 74

1- Evolution des critères de sanctification 74

2- Les changements apportés par la Contre-Réforme 78

3- Les modifications apportées depuis le Concile Vatican II 79

4- Diversification des lieux d'invocation des saints 85

CHAPITRE III LES LIEUX DE CULTE 95

A- Spécificité des édicules flamands 97

1- Typologie des lieux de culte 97

2- Typologie des édifices du Nord-Pas-De-Calais 102

B- Topographie des locus flamands 112

1- Prédominance de l'église paroissiale 113

2- L'église comme lieu de culte 116

3- Topographie des chapelles 117

C- Evolution récente 125

Photographies 131

DEUXIEME PARTIE LES PRATIQUES 132

CHAPITRE IV LE PANTHEON DES SAINTS FLAMANDS 133

A- Critères de différenciation des saints 134

1- La spécialisation des saints : origine et diversité 135

2- Saints guérisseurs "universels" et saints guérisseurs "locaux" 142

3- Saints guérisseurs originels, saints guérisseurs médiévaux, saints guérisseurs post-tridentins 143

B- Caractéristiques du panthéon autochtone 144

1- Saints "universels" et saints "locaux" 144

2- Saints originels, saints médiévaux, saints post-tridentins 147

3- Autres particularités liées aux spécialités thérapeutiques des saints. 148

C- Saints guérisseurs, espace et temps 154

1- Les "maîtresses-places" 154

2- Temps et saints guérisseurs 157

3- Saints invoqués en Flandre et saints invoqués en d'autres lieux 160

D- Le culte marial et le culte de la Passion 163

Cartes et photographies 177

CHAPITRE V LES TRAJECTOIRES THERAPEUTIQUES DES PELERINS 178

A- Eclectisme du souffrant : diversité des trajectoires thérapeutiques 180

B- Le guérisseur traditionnel 184

1- Un intermédiaire entre l'homme et le sacré 185

2- Le partage de croyances 185

3- Etre au service d'autrui 186

C- Recours au saint guérisseur et au thérapeute traditionnel : une conception identique du monde et de la maladie 192

CHAPITRE VI LES DEVOTIONS 204

A- Le pèlerinage 204

1- Caractéristiques 204

2- La puissance sacrale du lieu 207

B- Les rites 209

1- De contact 212

2- D'incorporation ou d'absorption 216

3- D'immersion et de libation 220

4- De circumduction ou circumambulation 222

5- D'alliance 226

C- L'offrande, la démarche votive et la démarche scripturaire 231

1- Le cierge 232

2- La démarche votive et la démarche scripturaire 235

Photographies 242

TROISIEME PARTIE LES ACTEURS 243

CHAPITRE VII LE CLERGE LOCAL 244

A- La "nébuleuse théorique" 246

B- Les prêtres "tolérants" 249

1- Catégorisation des prêtres à partir de l'analyse de leur discours 253

2- Confrontation à la réalité des pratiques 264

C- Les prêtres "hostiles" 268

1- Des caractéristiques sociales différentes 268

2- Légitimation de leur position 271

CHAPITRE VIII LES PELERINS ET LA DEMARCHE SCRIPTURAIRE 283

A- Méthodologie et constitution du corpus 285

B- Identité des scripteurs 289

1- Le sexe 290

2- L'âge 292

3- La profession 293

4- L'origine géographique 294

C- Etude dynamique des motifs d'invocation 296

1- La santé 297

2- La famille et l'amour 303

3- Les préoccupations matérielles 305

4- Les préoccupations spirituelles 307

5- Préoccupations altruistes et altruisme des pèlerins 309

6- Demandes particulières 311

CHAPITRE IX CATEGORISATION DES FIDELES ET NATURE DES LIENS LES UNISSANT AU SAINT 323

A- Analyse des prières adressées à Saint-Gohard 323

1- Les registres utilisés 324

2- La construction d'une prière efficace 328

B- Analyse comparative des prières adressées à Sainte-Rita 336

1- Les pèlerins 337

2- Les motifs d'invocation 339

3- La formulation 342

C- Vers une typologie des pèlerins 345

CONCLUSION 360

ANNEXES TABLEAUX ET GRAPHIQUES 383

PRIERES 398

VITAE 406

BIBLIOGRAPHIE 435