

LES APPARITIONS ET LEUR HISTOIRE

À propos de :

BARNAY (Sylvie), *Le Ciel sur la terre. Les apparitions de la Vierge au Moyen Âge*, Paris, Cerf, 1999, 239 p. (bibliogr., index, illustr., glossaire).

HARRIS (Ruth), *Lourdes. La grande histoire des apparitions, des pèlerinages et des guérisons*, Paris, J.C. Lattès, 2001, 593 p. (bibliogr., illustr.) (trad. de Marie-Lise Hiaux-Heitzmann) (éd. or. *Lourdes. Body and Spirit in the Secular Age*, Londres, The Penguin Press, 1999).

CHRISTIAN (William A.Jr.), *Visionaries. The Spanish Republic and the Reign of Christ*, Berkeley, University of California Press, 1996, 544 p. (bibliogr., index, illustr., cartes, annexes)¹.

Depuis le milieu du XIX^e siècle, les cas d'apparitions mariales semblent s'être multipliés de façon impressionnante : on en a recensé une centaine au XIX^e siècle et plus de quatre cents le siècle suivant². Certains théologiens ont interprété ce foisonnement comme le résultat d'une volonté divine : Dieu confèrerait désormais à sa Mère, et non plus à des prophètes, le soin de transmettre ses messages aux hommes³. Les historiens y ont plutôt vu une invite à mettre en perspective les apparitions de l'époque contemporaine en s'interrogeant sur leur passé. Si nous pensons

¹ Le livre de W.A. CHRISTIAN a été traduit en espagnol et publié sous le titre : *Las visiones de Ezkioga. La segunda República y el reino de Cristo* (Barcelona, Ed. Ariel, 1997). C'est cette traduction que j'ai lue et à laquelle je renvoie.

² Ces chiffres sont cités par Joachim BOUFLET et Philippe BOUTRY dans *Un signe dans le ciel. Les apparitions de la Vierge*. Paris, Grasset, 1997, p. 205. L'ouvrage est une anthologie commentée de textes sur les apparitions. Il couvre la période qui va du XV^e au XX^e siècle.

³ Ce type d'interprétations est cité par B. BILLET « Le fait des apparitions non reconnues par l'Église », in Joaquin-Maria ALONSO, Bernard BILLET, Boris BOBRINSKOY, René LAURENTIN, Marc ORAISON : *Vraies et fausses apparitions dans l'Église*, Paris-Montréal, Éds P. Lethellieux, Éds Bellarmin, p. 5. Cette conception s'accompagne de l'idée que les apparitions mariales de l'époque contemporaine formeraient « une chaîne » ou une « suite », chacune apportant une partie d'une révélation dont la cohérence et le sens ne peuvent apparaître que si l'on réunit l'ensemble des messages transmis aux voyants.

que l'importance accordée aux apparitions est une caractéristique de la modernité, n'est-ce pas faute d'avoir cherché à savoir ce qu'il en était dans les siècles qui ont précédé le « siècle de Marie » ? Telle est la thèse que soutient le premier des trois ouvrages que je propose d'examiner, celui que S. Barnay a consacré aux apparitions de la Vierge au Moyen Âge.

Une histoire de 'Lourdes avant Lourdes' ?

« Le millénaire qui sépare le début de la fin du Moyen Âge (500-1500) a été le témoin de manifestations sans nombre de la Mère de Dieu. Quelques lignes dans une « chronique », tout un chapitre dans une « vie de saint », des dizaines de récits dans un « livre de miracles », des centaines d'*exempla* dans un recueil destiné à montrer l'exemple, des milliers de « visions » ... racontent ces apparitions. Au total, plus de cinq mille récits d'apparitions... Ce sont là l'essentiel des documents qui se font l'écho des rencontres avec la Vierge vécues par les hommes. Ils permettent à l'historien de restituer l'histoire de la croyance, d'écrire l'histoire médiévale de « Lourdes avant Lourdes », une histoire que ce livre est le premier à retracer sur la base d'une vaste enquête scientifique » (pp. 11-12).

En déclarant avoir écrit « l'histoire médiévale de 'Lourdes avant Lourdes' » et trouvé, dans la littérature médiévale, « plus de cinq mille récits d'apparitions », Sylvie Barnay suggère que ce type de phénomènes aurait été aussi important au Moyen Âge qu'à l'époque contemporaine. Le problème est cependant de savoir si les apparitions dont elle parle sont bien comparables à ce que nous désignons aujourd'hui par ce terme. Or, c'est loin d'être toujours le cas. L'immense majorité des « apparitions » recensées dans l'ouvrage sont en effet ce que J. Bouflet et P. Boutry⁴ appellent des visions, à savoir des « révélations particulières privées, qui ne concernent que le récipiendaire » ou, peut-on ajouter, la communauté religieuse à laquelle il appartient le plus souvent : les deux tiers des voyants médiévaux, comme le souligne S. Barnay (p. 101) sont des clercs, généralement de sexe masculin ; on y trouve surtout des évêques entre le V^e et le IX^e siècle, puis des religieux à qui la Vierge transmet ou rappelle les normes auxquelles doit se plier leur communauté. Comme l'avait fait avant eux W.A. Christian⁵, J. Bouflet et P. Boutry distinguent la vision de l'apparition, définie comme une « révélation particulière, mais publique dans sa manifestation et ses effets ». Dans les cas d'apparition, le ou les voyants (qui sont toujours des laïcs) sont avant tout des médiateurs entre l'être surnaturel et la communauté locale à laquelle ils appartiennent : celle-ci est le véritable destinataire de la « révélation » qui consiste généralement à demander l'érection d'un sanctuaire (ou, parfois, la réactivation d'un site culturel) sur le lieu de

⁴ *Op. cit.* : p. 10.

⁵ Dans le premier ouvrage de William A. CHRISTIAN, consacré aux apparitions de la Vierge en Espagne, *Apparitions in Late Medieval and Renaissance Spain*, Princeton, Princeton University Press, 1981.

l'apparition. Visions et apparitions ne concernent pas les mêmes milieux sociaux et ont des répercussions sociales tout à fait différentes.

S. Barnay connaît cette distinction puisqu'elle précise, toujours dans son introduction, que « hier comme aujourd'hui, il y a eu les apparitions publiques et les apparitions privées » (p. 11). Mais elle n'en tient plus compte lorsqu'elle déclare avoir écrit « l'histoire médiévale de 'Lourdes avant Lourdes' », l'expression suggérant que l'ouvrage porte sur les « apparitions publiques ». Or, ce que montre la documentation réunie, c'est que celles-ci sont fort rares avant le XIV^e siècle. À partir du V^e siècle, la Vierge est très souvent apparue « en vision » (p. 12) à des clercs et, plus tard et moins fréquemment, à des laïcs pour énoncer des contenus doctrinaux, dicter leur comportement aux religieux ou réaliser des miracles en faveur d'individus (la littérature consacrée aux *Miracles de Notre Dame* est particulièrement importante au XII^e siècle). Mais, avant le XIV^e siècle, il existe peu de récits rattachant la fondation d'un lieu de culte à une apparition. S. Barnay n'en cite que deux, datant du XII^e siècle : l'un concerne la construction de l'église romaine de Santa Maria Maggiore et l'autre, celle de la cathédrale de Soissons.

La croyance aux « apparitions publiques » de la Vierge ne semble donc acquérir de l'importance qu'à la fin du Moyen Âge et plus particulièrement au XV^e siècle, époque où se multiplient les documents sur les phénomènes de ce genre. Ces documents, précisons-le, ne sont plus des vies de saints, des recueils d'*exempla* ou des « livres de miracles » mais des enquêtes ecclésiastiques effectuées pour examiner la valeur des déclarations des personnes qui disent avoir vu et entendu la Vierge. Ces sources font apparaître que les voyants et leur entourage ont une conception de l'apparition très différente de la théorie cléricale élaborée par saint Augustin. Celui-ci avait distingué trois genres de visions : « la vision corporelle qui équivaut à la vue ; la vision spirituelle permettant de percevoir les épiphanies, c'est-à-dire les formes intermédiaires entre ciel et terre ; enfin la vision intellectuelle qui vise à la contemplation directe de Dieu » (p. 148). Pour saint Augustin et pour les clercs qui ont écrit les textes médiévaux sur les apparitions (publiques ou privées), les hommes voient la Vierge « en esprit » et non avec « les yeux du corps » (p. 149) et c'est pourquoi ils précisent très souvent qu'elle est apparue en rêve au voyant. Les enquêtes ecclésiastiques du XV^e siècle révèlent une toute autre conception de l'apparition : ceux qui disent avoir vu la Vierge pensent manifestement l'avoir vue « avec les yeux du corps ». Cette conception réaliste (qui a sans doute toujours été celle du sens commun) caractérise également les témoignages sur les apparitions de l'époque contemporaine. Il y a là une autre raison de distinguer visions et apparitions.

Aussi ne peut-on faire commencer « l'histoire de 'Lourdes avant Lourdes' » avant la fin du XIV^e siècle. Cette histoire, comme l'avait souligné W. A. Christian (1981), va très vite s'interrompre. Après le XV^e siècle, les mystiques continueront de voir la Vierge « en vision » dans les couvents mais il n'y aura plus beaucoup d'« apparitions publiques », du fait de la méfiance croissante de l'Église à l'égard de « révélations » qui peuvent aussi bien confirmer les positions doctrinales de l'institution que les remettre en cause. L'Église ne changera d'attitude (et pour une période également courte) qu'au XIX^e siècle où elle reconnaîtra successivement les apparitions de la chapelle de la rue du Bac (1830), celles de La Salette (1846) puis celles de Lourdes (1858). Cette nouvelle attitude à l'égard des apparitions mariales s'inscrit, comme l'ont montré les historiens du catholicisme, dans la stratégie de

« reconquête » des fidèles qui est alors mise en place par l'Église. Dans ce but, celle-ci donne une nouvelle impulsion au culte marial et tente de relancer, contre le scientisme, la croyance aux miracles. Lourdes va jouer un rôle important dans ce dispositif.

Les apparitions de Lourdes

Lourdes occupe, dans l'histoire des apparitions mariales, une place particulière qu'elle doit, en partie, à son succès : le sanctuaire reçoit actuellement environ cinq millions de pèlerins par an et il est devenu, pour l'opinion commune, le lieu par excellence où l'on peut espérer bénéficier d'une guérison miraculeuse. Les chercheurs ont-ils été intimidés par l'ampleur de son rayonnement ? Ou, comme le suggère R. Harris, ont-ils écarté Lourdes de leur champ d'investigation pour ne pas avoir à remettre en cause le partage établi entre « notre âge 'moderne', 'rationnel' et le monde 'irrationnel', mystique censé l'avoir précédé » (p. 33) ? Toujours est-il qu'on ne dispose actuellement d'aucune étude ethnologique des pratiques contemporaines du pèlerinage – l'ethnologue italienne Clara Gallini⁶ a défendu, de façon assez convaincante, l'idée que le *Lourdes* d'Émile Zola pouvait être lu comme une ethnographie du pèlerinage, mais le Lourdes actuel n'est plus exactement celui des années 1890. Jusqu'à aujourd'hui, aucun ouvrage n'avait non plus été spécifiquement consacré à l'histoire de Lourdes⁷. D'aucuns, certes, pourraient objecter qu'il existe, sur l'histoire des apparitions, le monumental travail du théologien René Laurentin qui a publié à la fois l'ensemble des documents sur la période qui va du début des apparitions à l'année 1866, date du départ de Bernadette pour Nevers, et une *Histoire authentique des apparitions* qui s'appuie sur la recherche documentaire accomplie. Le problème est que cette « histoire » vise à mettre une démarche « scientifique » (R. Laurentin insiste, dans son introduction, sur la nécessité de soumettre les documents aux règles de la critique historique) au service de la thèse de la réalité des apparitions.

L'ouvrage de Ruth Harris se situe, on s'en doute, dans un tout autre horizon intellectuel. Centré sur la période allant de 1858 à 1914, son livre expose d'abord les circonstances politiques, sociales et religieuses qui expliquent que les déclarations de Bernadette aient pu trouver un écho favorable dans la population locale, puis au niveau national. Dans la seconde partie, intitulée « Lourdes des pèlerinages », elle retrace le processus qui a fait du sanctuaire fondé à la suite des apparitions un lieu de pèlerinage national centré sur les « chers malades » qu'on y amène par trains entiers à partir des années 1870 – une ligne de chemin de fer ayant été ouverte en 1866. Voyons tout d'abord ce que dit l'auteur du « Lourdes des apparitions ».

⁶ Cf. *Il miracolo e la sua prova. Un etnologo a Lourdes*, Naples, Liguori Editore, 1998.

⁷ On trouve cependant des développements importants sur le contexte du développement de Lourdes dans Thomas A. KSELMAN, *Miracles and Prophecies in Nineteenth-Century France*, New Brunswick (NJ), Rutgers University Press, 1993.

En 1858, Lourdes est une bourgade de 4000 habitants qui a traversé une grave crise économique et sociale due à la fois à l'insuffisance de la production agricole et aux épidémies de choléra qui ont frappé la région en 1850, puis en 1855. La crise a durement affecté les plus pauvres, parmi lesquels on compte les Soubirous, une famille autrefois aisée que le contexte économique régional, la malchance et l'incurie du père (certains l'ont accusé d'ivrognerie) ont réduite à la misère. Bernadette, note R. Harris, était sans doute d'autant plus sensible à la déchéance de sa famille qu'elle était l'aînée de la fratrie, position extrêmement valorisée dans la région pyrénéenne puisqu'elle était celle de l'héritier de la maison. Cette situation personnelle et familiale peut avoir contribué à pousser la fillette à croire et à dire qu'elle avait eu une vision. Reste à expliquer pourquoi son entourage l'a immédiatement crue. S'il en est ainsi, c'est d'abord parce que les propos de Bernadette n'avaient rien qui pouvait surprendre ses proches. Car ils s'inscrivaient dans « la vieille tradition pyrénéenne de récits merveilleux » dont l'auteur s'attache à retracer les contours.

Bernadette eut sa première vision le 11 février 1858 mais, ce jour-là et les suivants, elle déclara avoir vu « quelque chose de blanc » qui ressemblait à une toute jeune fille. Son entourage supposa d'abord qu'il pouvait s'agir d'un être maléfique et encouragea Bernadette à l'asperger d'eau bénite. L'apparition ayant souri, au lieu de s'émouvoir de ce traitement, on pensa qu'il pouvait s'agir d'une âme en peine venue réclamer l'aide des vivants – une des femmes qui accompagnait Bernadette amena alors à la grotte du papier et une plume pour que le revenant supposé puisse y inscrire ses vœux. L'hypothèse que *aquero* (celle-là, pour reprendre l'expression par laquelle Bernadette désignait l'apparition) pouvait être un revenant tout à fait conforme aux croyances communes et elle s'imposait d'autant plus qu'une jeune fille pieuse de la ville, Elisa Latapie, venait de mourir et avait demandé à être enterrée dans sa robe blanche d'Enfant de Marie, une association qui comptait 130 membres à Lourdes en 1858. L'apparition, enfin, s'était produite dans une grotte, un type de site que toute la tradition populaire européenne identifie à une porte ouverte sur les êtres de l'en-deçà : démons, sorcières, âmes en peine ou fées que l'on imaginait souvent comme des jeunes filles de petite taille vêtues de blanc – ce qui correspond exactement au portrait que fit Bernadette d'*aquero*. De telles croyances s'appliquaient aussi à la grotte de Massabielle. La plupart des Lourdais craignaient de s'y aventurer ; d'autres auraient annoncé qu'il s'y produiraient des apparitions : « Les historiens du XX^e siècle tels que Laurentin, commente l'auteur, rejettent ces prédictions comme des embellissements rétrospectifs qui n'ajoutent rien à l'histoire « authentique ». Or, c'est précisément l'existence de ce type de légendes (...) qui permet de comprendre pourquoi la population locale était prête à croire que Bernadette avait bel et bien vu quelque chose » (p. 85).

Si l'on put, dans un second temps, identifier ce « quelque chose » à la Vierge, c'est que d'autres traditions légendaires, aussi vivantes que les précédentes, invitaient à le faire. Elles concernent, cette fois, les sanctuaires agrestes consacrés à la Vierge dont on dit qu'ils furent construits à la suite d'une apparition ou, plus souvent, de la découverte miraculeuse d'une statue qui la représente. Attestés dans toute la chrétienté dès le Moyen Âge, ces récits mettent presque toujours en scène un berger ou, plus rarement, une jeune bergère qui découvre près d'une source, dans une grotte, sur un arbre ou un arbuste épineux une statue dont les pouvoirs surnaturels se révèlent aussitôt : transportée dans l'église paroissiale, elle revient

d'elle-même sur le lieu de l'invention ; on comprend alors qu'il faut y bâtir une chapelle qui lui soit consacrée. Les récits d'apparition antérieurs au XIX^e siècle sont construits sur le même modèle. Un seul point les distingue des légendes d'invention d'images mariales : lorsque la Vierge apparaît « en personne », c'est par la parole qu'elle exprime sa volonté qu'un sanctuaire soit construit pour elle.

Bernadette et ses proches, comme le souligne R. Harris, connaissaient certainement ces traditions légendaires. À une quinzaine de kilomètres à l'ouest de Lourdes, se trouve en effet le village de Betharram où des bergers auraient jadis découvert une statue de la Vierge dans un buisson ; à une cinquantaine de kilomètres, vers l'est cette fois, s'élève le sanctuaire de Garaison qui fut, à partir du XVII^e siècle, un des lieux de pèlerinage les plus célèbres de la région. Il aurait été fondé au XVI^e siècle à la suite de l'apparition, au-dessus d'une aubépine en fleurs, de la Vierge, toute de blanc vêtue, à une fillette d'une douzaine d'années qui était allée faire pâître ses moutons dans les parages.

Acceptées pour vraies par la population lourdaise parce qu'elles se conformaient aux modèles légués par la tradition, les visions de Bernadette reçurent également l'aval du clergé local : la Commission d'Enquête épiscopale créée en 1858 par l'évêque de Tarbes, Mgr Laurence, conclut ses travaux en 1862 en proclamant la réalité des apparitions. Le contenu du message que la Vierge transmet à la fillette le 25 mars 1858 favorisa sans doute cette décision : l'apparition y déclarait qu'elle était « l'Immaculée Conception », confirmant ainsi un dogme proclamé par Rome quatre ans auparavant.

Une fois les apparitions reconnues par l'Église, celle-ci pouvait prendre en mains l'organisation du culte « sauvage » qui s'était mis en place à la Grotte, ce que fit l'évêque en décidant, dès 1861, d'acheter Massabielle à la commune de Lourdes de façon à l'aménager dignement. R. Harris consacre quelques pages très intéressantes aux travaux réalisés et, notamment, à l'emplacement et au style de la « chapelle » réclamée par la Vierge, l'actuelle basilique de l'Immaculée Conception : « En plaçant au-dessus [de la grotte] la massive basilique, l'Église assurait l'imposition symbolique de l'orthodoxie. La grande flèche qui s'élance vers les cieux est le trait dominant de la vallée ; ce que l'on voit de loin, ce n'est pas la Grotte mais la basilique qui la surplombe. Avec cet édifice, l'Église absorbe le sanctuaire ; la dimension magique et légendaire de l'apparition est comme pétrifiée, au propre et au figuré, pour asseoir plus fortement l'orthodoxie » (p. 237). La volonté de mettre en avant l'institution et ses dogmes a également inspiré, pour partie au moins, la liturgie du pèlerinage. C'est le cas, en particulier, de la procession eucharistique. Son institution, en 1888, visait à la fois à inviter les malades à s'identifier au Christ, « la victime par excellence », à affirmer, contre la valorisation républicaine des droits de l'homme, « les droits et le triomphe du Christ dans son eucharistie » (p. 373) et à mettre en valeur un des dogmes les plus centraux du catholicisme, celui de la présence réelle du Christ dans l'hostie consacrée : « Tout comme les travaux de construction disciplinèrent la Grotte à l'aide de pavés et de grilles (...), les processions eucharistiques réaffirmaient la centralité de la doctrine (p. 377).

Cette main-mise de l'Église sur les rituels du pèlerinage est un des facteurs qui distinguent Lourdes d'autres sanctuaires mariaux où les pratiques culturelles sont réglées par la coutume plus que par l'institution. Et c'est là une des raisons, à mon sens, pour lesquelles les ethnologues se sont détournés de Lourdes, n'y retrouvant pas les pratiques « traditionnelles » qui ont longtemps été leur objet d'études spéci-

fique. Lourdes se distingue aussi de lieux de pèlerinage plus anciens et plus traditionnels en ceci qu'elle cesse, vers la fin des années 1860, d'être un lieu de culte local pour acquérir une dimension nationale. La seconde partie de l'ouvrage montre comment cette transformation a pu s'opérer.

Lourdes des pèlerinages

Les apparitions de Lourdes furent connues au niveau national dès l'été 1858, grâce à un article que publia l'écrivain et journaliste Louis Veuillot dans son journal, *L'Univers* « porte-parole de l'opinion catholique populaire [et] lu par tous les croyants qui résistaient au sécularisme des temps modernes » (p. 176). L'article, qui défendait les apparitions et le culte (alors interdit par les autorités civiles) mis en place à la Grotte, suscita de violentes réactions dans les milieux intellectuels et politiques anti-cléricaux : Lourdes fut dès lors une « cause pour les catholiques » (p. 182). Les conditions étaient ainsi créées pour que le sanctuaire devienne un lieu de réunion de la France catholique. Ce fut chose faite à partir de 1873, année où les Assomptionnistes organisèrent le premier pèlerinage national à Lourdes. Dans l'esprit du père Emmanuel d'Alzon, fondateur de l'ordre, ce pèlerinage était un acte « de piété et de pénitence » destiné à répondre à la défaite de la France devant l'Allemagne en 1870 et aux horreurs de la Commune. Car, pour les catholiques qui souhaitaient un retour de la monarchie des Bourbons et le rétablissement de l'alliance entre le trône et l'autel, ces événements étaient une marque de la colère divine suscitée par les politiques anti-cléricales des gouvernements issus de la Révolution Française. À la France sécularisée, il s'agissait donc d'opposer « une France réconciliant spiritualité et politique, une France des anciennes traditions de catholicisme rural et aristocratique ». Explicitement construit en référence à un passé médiéval réinventé, le pèlerinage devait offrir « la vision d'un ordre social organique dans lequel les riches étaient au service des pauvres » (p. 333).

La place donnée aux malades (leur nombre ne cessa d'augmenter après 1875 et on les mit de plus en plus « sur le devant de la scène ») contribua à donner corps à ce projet idéologique. Les textes journalistiques de l'époque, en effet, identifient volontiers les malades transportés dans les « trains blancs » à des pauvres que viennent servir les aristocrates. Cette image, au demeurant, correspondait en partie à la réalité. Au service des malades, on trouve en effet, à partir des années 1870, à la fois les Petites Sœurs de l'Assomption, souvent issues de milieux modestes, et les laïques regroupées dans l'association de Notre-Dame du Salut fondée en 1872 par le père d'Alzon : les femmes qui s'y retrouvent sont le plus souvent issues de l'aristocratie. Les Hospitalités, qui apparaissent un peu plus tard, réunissent également des laïques, femmes et hommes identifiés à « la chevalerie de la France du XIX^e siècle » (p. 375). Faisant des riches et des forts les serviteurs des pauvres et des faibles, le pèlerinage entendait ainsi opposer, à la France libérale et républicaine, une contre-société conforme à l'éthique chrétienne.

Le rôle conféré aux malades est également lié à la valorisation de la douleur dans la spiritualité du XIX^e siècle. Pour le père d'Alzon, « la rédemption s'obtenait par la souffrance et les larmes » et il « exhortait [donc] les femmes qu'il dirigeait à

se rappeler les souffrances du Christ et à s'adonner à la douleur spirituelle ainsi qu'à la mortification physique » (p. 299). On sait, par ailleurs, que les corps meurtris des malades étaient littéralement exhibés pendant le pèlerinage. Il n'est pas facile, cependant, d'interpréter le sens que l'on voulait donner à leurs souffrances. Certaines données (par exemple le fait que les malades « usaient leurs ultimes forces pour imiter la Passion en prenant la position du Christ en Croix » (p. 351) pourraient inviter à inscrire Lourdes dans le courant de la « spiritualité victimale », qui atteint son apogée à la fin du XIX^e siècle et au début du XX^e : les malades n'étaient-ils pas identifiés à des victimes innocentes que l'on devait offrir à Dieu en sacrifice pour effacer les péchés de la nation et du monde ? R. Harris ne pose pas la question, considérant peut-être que les perspectives de la « spiritualité victimale » s'accordent mal avec l'importance donnée aux guérisons miraculeuses. Si l'on exhibait les malades, c'était surtout, semble-t-il, pour mettre en valeur la puissance divine – contre ceux qui croyaient au seul pouvoir de la science.

L'auteur montre néanmoins que Lourdes n'est pas un lieu où la science fut radicalement opposée à la religion. En 1883 fut créé le Bureau de Constatations Médicales, où les médecins se substituèrent de plus en plus aux prêtres jusque-là chargés d'enregistrer les guérisons. Cela revenait en quelque sorte à mettre la science au service de la croyance, les médecins étant chargés de conclure, le cas échéant, qu'il y avait bien guérison miraculeuse. Lourdes, en même temps, alimentait les questionnements des médecins du temps sur l'étiologie des maladies « nerveuses » et le mécanisme de la guérison : « Les médecins parisiens, impressionnés par des résultats qu'ils ne pouvaient nier ni reproduire, commencèrent à placer le sanctuaire dans un vaste débat sur l'hypnotisme, l'« inconscient » et le pouvoir médiumnique » (p. 430). Le *Lourdes* de Zola, qui reprend la thèse, défendue par E. Charcot, de la nature hystérique des maladies « guéries » à Lourdes, contribua à populariser ces débats et à alimenter les polémiques sur la nature des « miracles ».

L'un des intérêts majeurs du livre de R. Harris est de montrer que Lourdes n'est pas un « anachronisme », « une représentation de 'la tradition dans la modernité' » mais un lieu qu'on ne saurait comprendre en dehors de son temps (p. 32). Néanmoins, elle montre surtout la modernité de Lourdes lorsqu'elle décrit le pèlerinage et moins lorsqu'elle traite des apparitions. L'un des apports du dernier ouvrage de l'historien et anthropologue américain W.A. Christian est au contraire de souligner les changements qu'a apportés Lourdes dans ce domaine, changements qui ont marqué toutes les apparitions du XX^e siècle et, notamment, celles d'Ezkioga, un village du Pays basque espagnol qui comptait environ cinq cents habitants en 1931. L'auteur a enquêté pendant plus de dix ans sur ces apparitions en utilisant toutes les ressources disponibles (témoignages oraux, photographies, journaux, etc.). Le résultat de ce travail est fascinant. Il donne en effet au lecteur l'impression de revivre toutes les étapes de l'évolution d'un phénomène qui dura plusieurs mois.

Une histoire de « fausses » apparitions

La Vierge apparut pour la première fois à Ezkioga le 29 juin 1931 à deux enfants qui se trouvaient au pied d'une colline avoisinante. Les jours suivants, les enfants virent de nouveau la Vierge et, à partir du 4 juillet, ils commencèrent à avoir des émules, d'abord parmi les habitants du village puis dans les bourgs des environs : de 1931 à 1936, année où commença la Guerre civile, environ deux cent cinquante personnes, originaires d'Ezkioga ou de villages voisins, eurent des visions. L'estimation du nombre de pèlerins qui se rendirent à Ezkioga est aussi impressionnante : pendant l'année 1931, il s'élève à environ un million de personnes. À l'exception de Fatima et de Medjugorje, aucun autre lieu d'apparition du XX^e siècle n'a attiré de telles foules.

Le succès d'Ezkioga, cependant, dura peu de temps. Les voyants et les croyants furent en effet confrontés à une double opposition, celle du pouvoir civil, qui intervint en 1932 pour mettre fin au culte qui s'était mis en place sur la colline, et celle de l'Église : dès la fin de l'année 1931, l'évêque du diocèse avait marqué publiquement ses réserves à l'égard d'Ezkioga ; dans l'été 1933, il se prononça contre la réalité des apparitions et interdit la poursuite du culte, position qui fut confirmée, un an après, par un décret du Saint-Office. Ces décrets ne firent pas totalement cesser les pratiques visionnaires – quelques groupes de fidèles continuèrent de se retrouver pendant plusieurs années pour assister aux extases d'un voyant ou évoquer le souvenir des apparitions – mais ils eurent néanmoins l'effet attendu : discréditer la croyance aux apparitions dans l'esprit de la masse des fidèles.

Il reste à expliquer pourquoi Ezkioga put attirer les foules pendant plusieurs mois. W. A. Christian fait d'abord appel, pour éclairer ce succès, au contexte politique national et régional. Les apparitions se produisirent moins de trois mois après la proclamation de la Deuxième République espagnole, proclamation qui fut suivie par une vague de violences anti-cléricales : des dizaines de couvents furent incendiés dans le pays. Loin de condamner ces actes, le gouvernement commença de prendre des mesures contre l'Église : des prélats furent accusés d'agitation politique et expulsés ; obligation fut faite aux municipalités d'enlever les crucifix qui se trouvaient dans les lieux publics. Les inquiétudes suscitées par cette politique étaient particulièrement aiguës dans les campagnes basques, où le clergé espagnol, séculier et régulier, recrutait une bonne part de ses membres. Or, pour les paysans basques, les républicains anti-cléricaux n'étaient pas une menace lointaine et abstraite. Avec l'industrialisation, les villes de la région s'étaient peuplées d'ouvriers qui soutenaient activement le nouveau régime. Présentés par les hommes d'Église et les traditionalistes comme des agents de la corruption des mœurs, ils étaient d'autant plus suspects, aux yeux des paysans, qu'ils étaient des « étrangers » : venus d'autres régions d'Espagne pour travailler dans les usines locales, ils ne parlaient pas le basque. Cette situation explique que le Parti Nationaliste Basque, fondé en 1920, ait identifié défense de « la patrie basque » et défense du catholicisme (pp. 47-48). Un des idéologues de ce Parti, Engracio de Aranzadi, suggéra dans un article paru le 8 juillet 1931 que les apparitions d'Ezkioga visaient à « soutenir le courage des Basques fidèles à la foi de la race » (p. 47). Les jours suivants, la Vierge apparut armée d'une épée ensanglantée ; un jeune homme vit aussi, auprès d'elle, saint Michel à la tête d'une troupe d'anges qui poursuivaient un invi-

sible ennemi... Un des voyants expliqua que la Vierge annonçait ainsi l'imminence d'une guerre civile qui s'achèverait par la victoire des catholiques (p. 48).

Si W. A. Christian souligne, à juste titre, l'importance du contexte politique régional et national dans l'émergence des apparitions d'Ezkioga, il se refuse en revanche à les réduire à leur fonction politique et, moins encore, à y voir l'effet d'une manipulation politique des voyants ou des pèlerins (p. 25). Il n'y eut pas, à Ezkioga, des manipulateurs et des manipulés mais un jeu complexe d'interactions entre les voyants, les pèlerins, les journalistes et ceux que l'A. appelle les « promoteurs » des apparitions : des hommes et des femmes ayant un statut social et culturel suffisamment élevé pour oeuvrer à la reconnaissance des apparitions et à leur diffusion. Étant donné que les voyants voulaient faire reconnaître la réalité de leurs visions, ils avaient besoin de promoteurs. Ceux-ci, à l'inverse, se rendirent à Ezkioga parce qu'ils pensaient y trouver une confirmation de leurs convictions religieuses ou politiques ou une réponse à leurs inquiétudes existentielles. Le contenu des visions résulta, pour partie, de cette interaction : « Les voyants en transe disaient ce que les promoteurs souhaitaient entendre et, volontairement ou non, ils devinrent leur porte-voix. Armés de cette autorité divine, les promoteurs exposaient leurs plans avec une conviction encore plus grande » (p. 171).

L'un de ces promoteurs, Raymond de Rigné, était un obscur écrivain français qui se proposait de lier « l'esthétique gréco-romaine et le christianisme » et avait une admiration particulière pour Jeanne d'Arc, en qui il voyait l'une des héroïnes de la lutte, à ses yeux indispensable, contre les institutions cléricales. R. de Rigné arriva à Ezkioga en août 1931, convaincu de la réalité des apparitions et résolu à défendre les voyants contre l'hostilité de l'Église et de l'État. Dans ce but, il décida notamment de fixer sur la pellicule les états de transe des voyants, états qu'il considérait comme une preuve irréfutable de la réalité des apparitions : il réalisa des centaines de photographies dont il transmit copie à l'évêque du diocèse. Il prit, par ailleurs, la défense de Ramona Olazabal, une voyante âgée d'une quinzaine d'années qui prétendit avoir reçu des stigmates lors d'une vision. La supercherie fut découverte mais R. de Rigné nia l'évidence. En janvier 1934, il publia un livre intitulé *Une nouvelle affaire Jeanne d'Arc* où il prétendait montrer que R. Olazabal avait été, comme Jeanne, injustement accusée par des clercs insensibles à la valeur du mysticisme.

L'intérêt que portait R. de Rigné aux apparitions d'Ezkioga ne tenait pas seulement à son idéologie religieuse mais aussi à des raisons personnelles. Marié à une femme qui lui avait donné six enfants, R. de Rigné la quitta en 1927. Deux ans après, il se mit à vivre avec une poétesse. Faute de pouvoir se marier religieusement, les deux amants décidèrent de demander à la Vierge de consacrer leur union. Pour ce faire, ils se rendirent ensemble à Notre-Dame de Paris puis à Lourdes. Cela ne suffit sans doute pas à assurer R. de Rigné de son bon droit. Après être passé à Lourdes, il partit pour Ezkioga et, peu après son arrivée, il prit contact avec R. Olazabal qui lui apprit, deux jours après leur rencontre, que « la Vierge avait béni des enveloppes contenant le certificat et le contrat de son nouveau mariage » (p. 124).

Si j'ai repris avec quelque détail le portrait que donne W.A. Christian de R. de Rigné, c'est que le souci de restituer, dans leur particularité, les parcours des acteurs des apparitions d'Ezkioga est une des originalités et des forces de l'ouvrage. Elle permet en effet à son auteur d'échapper à tout réductionnisme en montrant la diversité des motivations des pèlerins. Certains se rendirent à Ezkioga

parce qu'ils étaient préoccupés par le destin du Pays basque, de l'Espagne catholique ou du monde (les derniers messages de la Vierge, j'y reviendrai, se référaient à l'Apocalypse) ; d'autres – ou, parfois, les mêmes – y allèrent pour demander aux voyants de les informer sur le sort de leurs morts ; R. de Rigné, pour sa part, voulait savoir si le Ciel acceptait son « remariage ». Les voyants répondirent à ces demandes en élaborant (consciemment ou non) des visions susceptibles de les satisfaire.

Les modèles d'Ezkioga

L'attention portée par W. A. Christian aux individus et à leurs relations mutuelles dans la construction et la réception des visions s'accompagne d'une attention aussi minutieuse aux modèles culturels qui ont informé les expériences des visionnaires et aux voies de leur diffusion. Ces modèles relèvent de strates culturelles et d'âges différents.

Très ancienne dans les sociétés européennes est l'idée que certains individus ont le pouvoir de voir les morts et de transmettre leurs messages aux vivants. Voyants et pèlerins d'Ezkioga partageaient cette croyance. Nombre de fidèles vinrent à Ezkioga dans l'espoir de connaître le sort réservé dans l'au-delà à leurs parents défunts (et plus précisément à ceux qui avaient disparu prématurément) et certaines vocations visionnaires furent sans doute suscitées par ce même désir : Benita Aguirre, une fillette de 9 ans, vit ainsi dans ses premières visions son jeune frère, sous forme d'un ange, à côté de la Vierge (p. 94). Soulignons, au passage, que d'autres êtres surnaturels apparurent aussi à Ezkioga : on y vit des saints, le Christ mais aussi le diable, des sorcières, des personnages sans tête. De ces visions « anomiques » (qu'eurent également les enfants lors de « l'épidémie » visionnaire de Lourdes), la presse ne dit mot. Elle ne parla guère, non plus, des voyants qui étaient des femmes mariées (Maria Recalde, par exemple, qui eut pourtant 139 visions), les seuls voyants « légitimes » étant, aux yeux de l'opinion commune, les hommes et, surtout, les enfants.

Tributaire (comme Lourdes) d'un univers de croyances de « longue durée », Ezkioga porte aussi la marque de modèles religieux plus récents. W. A. Christian souligne, par exemple, que certaines visions étaient en tous points conformes aux images de catéchisme. Il relève aussi l'influence des pratiques dévotionnelles des communautés monastiques de la région, avec lesquelles nombre de voyants furent en relation. Ainsi, en janvier 1932, plusieurs d'entre eux assistèrent à des exercices spirituels centrés sur la contemplation de la Passion dans un couvent des sœurs réparatrices, à Saint-Sébastien. Après cette retraite, ils eurent des visions de la Passion qui les conduisaient à revivre, alors qu'ils étaient en extase, les souffrances du Christ – comme le faisaient les mystiques dont on racontait l'histoire dans les couvents.

Il faut enfin citer, parmi les modèles d'Ezkioga, les apparitions du XIX^e siècle et, tout d'abord, celles de Lourdes. À la différence des voyants qui l'ont précédée dans l'histoire, Bernadette eut ses expériences visionnaires en public : des milliers

de personnes, on l'a dit, se rassemblèrent devant la grotte de Massabielle pour voir Bernadette qui voyait la Vierge. S'il put en aller ainsi, c'est que la Vierge avait annoncé, dès sa troisième apparition, qu'elle reviendrait les jours suivants. Chacun savait donc qu'en se rendant à la grotte au jour et à l'heure annoncés, il assisterait à l'événement. Notre-Dame de Lourdes inaugurerait ainsi ce que l'on pourrait appeler l'ère des « apparitions programmées » : Fatima, San Damiano, Medjugorje et Ezkioga (parmi d'autres) ont repris ce modèle.

Le fait que les apparitions se déroulent en public implique que le voyant montre qu'il voit, ce qu'il fait, à partir de Lourdes, en entrant dans un état extatique. Comme le relève l'auteur, aucun des documents relatifs à des apparitions antérieures ne laisse supposer que l'événement ait suscité un tel état chez les voyants. Ceux-ci n'avaient nul besoin, en effet, d'entrer en extase puisque personne n'assistait à leurs expériences visionnaires. À partir du moment où elles ont commencé à se produire en public, l'extase est devenue nécessaire. Car il fallait bien permettre aux spectateurs de s'assurer qu'ils assistaient à une apparition : ne voyant pas eux-mêmes la Vierge, il fallait leur donner à voir les signes de sa présence. Les miracles font partie de ces signes – on connaît l'importance qu'eut, à Fatima, le miracle de la rotation du soleil, que des milliers de fidèles assurèrent avoir vu. À Ezkioga, les fidèles attendirent vainement que se produisent les miracles annoncés pour la mi-juillet par certains voyants. Ils purent en revanche voir ces derniers entrer dans des états de transe de plus en plus spectaculaires.

Considérée par les croyants comme une « preuve » de la réalité des apparitions, l'extase permet en outre de faire des spectateurs des quasi-voyants. Un des témoins d'Ezkioga dit ainsi avoir vu « le reflet de la beauté de la Vierge » sur le visage d'une voyante qui avait alors, écrit-il encore, « un sourire qui n'appartient qu'à la Vierge » (p. 288). La place donnée aux états de transe conduit enfin à donner aux voyants un statut et des pouvoirs comparables à ceux des saints. Ce fut le cas à Lourdes où les premiers pèlerins venaient, comme le note R. Harris, pour voir et toucher Bernadette et non le site des apparitions (p. 203). W. A. Christian souligne pour sa part que les pèlerins vinrent d'abord à Ezkioga dans l'espoir d'avoir eux-mêmes des visions ou du moins d'assister à un miracle, mais qu'à partir du mois d'octobre ils s'y rendaient pour voir les voyants. Ceux-ci étaient désormais sur une estrade et les spectateurs se plaçaient face à eux – et donc le dos tourné à la Vierge.

Lourdes a également influencé la « liturgie » des apparitions d'Ezkioga. Elle fut mise en place par leur premier « promoteur », A. Amundarain, curé d'un village voisin qui avait accompagné plusieurs pèlerinages à Lourdes. Amundarain demanda aux voyants de porter un cierge (comme l'avait fait Bernadette à Massabielle) et de réciter le rosaire pendant qu'ils se rendaient en procession vers la colline. À l'approche de l'heure des apparitions (à la nuit tombante), les spectateurs, les bras ouverts, se mettaient à réciter les litanies de la Vierge. Amundarain leur suggéra, par la suite, de chanter une *Salve* puis de réciter sept *Ave Maria* en l'honneur des sept douleurs de la Vierge : « Il appliquait ainsi des techniques utilisées dans les missions paroissiales et destinées à susciter le repentir » (p. 272). Elles se révélèrent parfaitement efficaces. L'alternance de prières et de chants, périodiquement interrompus par les cris des voyants qui entraient en transe, créait un climat émotionnel qui se traduisit par un accroissement spectaculaire du nombre de visionnaires.

Lourdes, cependant, n'est pas le seul modèle d'Ezkioga qui est aussi tributaire des apparitions de La Salette et, au-delà, de la très ancienne tradition des prophéties apocalyptiques. Dans le chapitre qu'il consacre à cet aspect des messages communiqués aux voyants, W. A. Christian commence par souligner qu'il apparut tardivement. D'abord centré sur les préoccupations personnelles des fidèles (maladie d'un enfant, mort d'un proche) ou sur la situation politique régionale ou nationale, le contenu des messages tendit ensuite à devenir de plus en plus universel et intemporel comme s'il devait s'adapter à l'élargissement du public des apparitions. Les prophéties politiques de certains voyants, en 1931, furent suivies, à partir de 1932, par des prophéties proprement apocalyptiques qui s'inspiraient, entre autres, du « secret » publié par Mélanie Calvat après les apparitions de La Salette.

En soulignant les liens qui unissent Ezkioga aux apparitions qui l'ont précédé, W.A. Christian suggère un élément de réponse à la question que j'évoquais en ouvrant ce texte, celle de la prolifération des apparitions à l'époque contemporaine. Il est clair que la diffusion des récits des grandes apparitions du XIX^e du siècle ou du début du suivant a contribué à élaborer ce que l'ethnologue italien Paolo Apolito a appelé « une culture visionnaire catholique »⁸, une tradition qui informe le contenu des visions et les façons de voir. On peut également penser que l'existence de cette culture a contribué à rendre « normal » le fait de voir la Vierge. Car, comme l'avance l'auteur dans un de ses articles⁹ (et comme le suggèrent les enquêtes que j'ai pu effectuer dans ce domaine), l'expérience de l'apparition est sans doute des plus communes. La plupart de ces expériences, certes, restent ignorées ou sont récusées par l'entourage du « voyant » et tout l'intérêt de travaux monographiques comme ceux de R. Harris et de W.A. Christian est de montrer quelles circonstances ont permis à certaines d'entre elles de devenir des faits sociaux. Il reste que l'existence d'une « culture de l'apparition » comme celle qui s'est construite depuis le milieu du siècle dernier a certainement favorisé cette reconnaissance sociale.

Marlène ALBERT LLORCA
Centre d'Anthropologie – Toulouse

⁸ Cf. *Il cielo in terra. Costruzioni simboliche di un'apparizione mariana*. Bologne, Il Mulino, 1992, p. 20. P. APOLITO étudie dans cet ouvrage les apparitions de Oliveto Citra, survenues en Campanie en 1985.

⁹ « Religious Apparitions and the Cold War in Southern Europe », in Eric R. Wolf (éd.) : *Religion, Power and Protest in Local Communities*, 1984, Mouton Publishers, Berlin-New York-Amsterdam, pp. 239-266.

