« Un faiseur d'embarras » Les historiens et les débats autour de la culture et de la religion populaires (1960-1980)

Dominique Julia

Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/assr/28121>

DOI : 10.4000/assr.28121

ISSN : 1777-5825

Éditeur

Éditions de l'EHESS

Édition imprimée

Date de publication : 31 décembre 2016

Pagination : 119-136

ISSN : 0335-5985

Référence électronique

Dominique Julia, « « Un faiseur d'embarras » Les historiens et les débats autour de la culture et de la religion populaires (1960-1980) », *Archives de sciences sociales des religions* [En ligne], 176 | octobre-décembre 2016, mis en ligne le 01 janvier 2019, consulté le 03 janvier 2020. URL : <http://journals.openedition.org/assr/28121> ; DOI : 10.4000/assr.28121

Dominique Julia

« Un faiseur d'embarras »*

Les historiens et les débats autour de la culture et de la religion populaires (1960-1980)

Il est toujours périlleux de relire tardivement des débats auxquels on a participé quarante ans plus tôt. Je n'ai pas connu personnellement le Père Serge Bonnet, même si j'avais lu en leur temps un certain nombre de ses ouvrages et de ses articles, même si j'ai pu le croiser dans certains colloques comme celui qui eut lieu en octobre 1977 au CNRS sur la religion populaire. La réédition de ses textes est donc tout à fait salubre, car elle rend justice à son infatigable travail et remet en circulation pour de nouveaux publics la vivacité d'une pensée toujours actuelle. Beaucoup des textes de Serge Bonnet m'ont échappé au moment de leur parution. Pour ne prendre qu'un exemple, je n'ai découvert le livre sur l'histoire de l'ermitage et du pèlerinage de Saint-Rouin que dans la décennie 1970, alors qu'il aurait pu m'être extrêmement utile lorsque, dans les années 1962 et 1963, je travaillais sur la vie religieuse à la fin du XVIII^e siècle dans une région très proche, le diocèse de Reims, qui comprenait justement à l'intérieur de ses limites une partie de l'Argonne. Mais ce livre avait été publié en 1956 à Bar-le-Duc, sans nom d'auteur, à l'imprimerie Saint-Paul, et le moins qu'on puisse dire est que sa diffusion fut restreinte (tout comme sa réédition à Nîmes à l'imprimerie Lacour en 1996 a dû l'être aussi). En relisant ce livre aujourd'hui, je suis très frappé par la qualité de l'analyse historique qui y est développée à un moment où, il faut bien l'avouer, les historiens n'empruntaient guère encore ces chemins. Tout ce qui est écrit sur la renaissance du pèlerinage au XIX^e siècle et le rôle qu'y jouent, dans la longue durée, les dynasties de familles fabriennes et les chanoines, n'a, en réalité, été repris que récemment par des études comme celles de Xavier Bisaro¹. Sans que le terme ait encore été inventé,

* Nous empruntons cette définition à l'article de Mona Ozouf, « Le blason des humbles », *Le Nouvel Observateur*, 22 mars 1977, p. 66, où elle rend compte du livre *Arts populaires des pays de France*.

1. S. Bonnet, *Défense du catholicisme populaire*, Paris, Éditions du Cerf, 2015, p. 75, p. 117-149 ; X. Bisaro, *Chanter toujours. Plain-chant et religion villageoise dans la France moderne (XVI^e-XIX^e siècle)*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, 2010.

il s'agit bien là d'une étude de micro-histoire, qui entend se déprendre de concepts hérités et qui emprunte beaucoup aux recherches sur le folklore conduites par André Varagnac².

En revanche, l'article écrit à plusieurs mains sur « Les "sauvages" de Futeau, verriers et bûcherons d'Argonne aux XVII^e et XIX^e siècles » n'est pas repris dans ce volume alors que sa publication dans un numéro spécial de la revue *Le Mouvement social* sur *Église et monde ouvrier en France* en 1966 m'avait justement frappé par cette même qualité d'analyse³ : le souci d'une étude dans la longue durée, l'attention portée aux conditions économiques et sociales spécifiques des populations concernées, le refus de renvoyer l'explication à des causes idéologiques trop générales parce que non opératoires dans le cas étudié. L'accent était plutôt mis sur l'antinomie entre religion cultuelle et certains types de métiers (verriers ou bûcherons), sur le rôle décisif, chez les manouvriers et ouvriers, de la mobilité qui contrecarre l'acquisition d'« habitudes chrétiennes », sur la situation de « vide » ecclésiastique lié à la proximité de l'implantation des grandes abbayes bénédictines qui se désintéressent d'un village forestier, et sur la corrélation positive entre non-scolarisation et non-christianisation⁴.

Parlant de la culture populaire, Bonnet écrit : « D'autres inventaires contemporains, autres que celui des discussions générales autour de la culture populaire, mériteraient d'être constitués : poésie populaire, conte populaire, image populaire, sculpture populaire, architecture populaire. Peut-être faut-il commencer par se méfier du dénominateur commun populaire qui peut dissimuler des hétérogénéités radicales⁵. » L'auteur entendait surtout ne pas se laisser piéger par l'emploi de catégories héritées et devenues passe-partout, et il n'hésitait pas, pour réveiller les esprits, à pratiquer consciemment l'exagération comme à manier le paradoxe.

Les discussions autour de la culture populaire

Plutôt qu'aborder d'emblée la discussion qui s'est nouée autour du syntagme « religion populaire », je préfère d'abord faire un détour par un premier débat qui a atteint les historiens bien avant celle-ci. La publication en 1964 par Robert Mandrou d'un livre intitulé *De la culture populaire aux XVII^e et XVIII^e siècles*,

2. A. Varagnac, *Civilisation traditionnelle et genres de vie*, Paris, Albin Michel, 1948.

3. S. Bonnet, C. Santini, H. Barthélemy, « Les "sauvages" de Futeau, verriers et bûcherons d'Argonne aux XVII^e et XIX^e siècles », *Le Mouvement social*, n° 57, octobre-décembre 1966, p. 143-180.

4. *Ibid.*, p. 173-180.

5. S. Bonnet, *Défense du catholicisme populaire*, *op. cit.*, p. 686. Ce texte était initialement une communication « sauvage » intitulée « De l'extinction de la religion populaire » pour le colloque du CNRS qui se tient du 17 au 19 octobre 1977, mais les Actes de celui-ci ne publient (p. 397-398) qu'un bref résumé de l'intervention de Serge Bonnet à la table ronde finale.

avec pour sous-titre *La bibliothèque bleue de Troyes*, a ouvert un champ de dispute académique qui s'est développé surtout après 1968. L'ouvrage avait le mérite de tenter une approche thématique portant sur l'ensemble de ce corpus éditorial, qu'il répartissait en cinq grandes unités significatives. Mais, sur toute une série de points, la démonstration de l'ouvrage posait en effet question. Michel de Certeau, Jacques Revel et moi-même fîmes part de nos interrogations dans un article paru en 1970 dans la revue *Politique aujourd'hui*⁶, dans un moment où il semblait opportun de réfléchir aux a priori qui sous-tendaient la lecture savante de thèmes populaires⁷. Tout d'abord sur l'objet : selon Mandrou, « explorer les thèmes majeurs, les présences et les absences à l'intérieur du Répertoire de la Bibliothèque bleue c'est bien atteindre, dans une large mesure, les thèmes mêmes de la culture populaire française sous l'Ancien Régime, puisque ces ouvrages ont été écrits pour les classes populaires et à l'échelle de deux siècles sur lesquels s'est constitué le fonds, selon leurs vœux⁸. » L'auteur postulait donc une adéquation entre l'offre et la demande supposée, ce qui autorisait la mise à distance de l'objet et la méthode retenue. En second lieu, la caractéristique majeure de cette littérature populaire était son aspect parfaitement « hétéroclite », « disparate » : remplie de « balourdises » et d'« anachronismes », véhiculant une vision du monde dont faisaient partie les incohérences internes, les contradictions et les ambiguïtés qu'on y repère, elle s'opposait, trait pour trait, à l'unité profonde qu'offrent certains aspects de la culture savante à la même époque et se voyait du même coup disqualifiée⁹. Mandrou était, par ailleurs, catégorique quant à la rédaction et à la réception des livrets populaires : ceux-ci, publiés sans nom d'auteur, « sont rédigés par des ouvriers d'imprimerie, typographes ou autres, qui se font écrivains – au premier sens du mot – aux ordres de leurs patrons. Ils travaillent donc sur commande, puisent dans le fonds ancien de la maison, recourant aux traditions orales, champenoises ou autres qu'ils connaissent personnellement, tirant à la ligne sans doute à l'occasion¹⁰. » De son côté, l'accueil était jugé d'emblée « populaire » et par le mode de diffusion spécifique de cette littérature qui est le colportage, et par l'usage de la veillée :

6. M. De Certeau, D. Julia, J. Revel, « La beauté du mort : le concept de "culture populaire" », *Politique aujourd'hui*, décembre 1970, p. 3-23, repris dans M. de Certeau, *La culture au pluriel*, Paris, UGE, collection 10/18, 1974, p. 55-94 ; dans l'édition établie et présentée par Luce Giard aux éditions du Seuil, coll. Points, Paris, 1993, p. 45-72.

7. Voir la postface que Jacques Revel et moi-même avons donné à l'édition de M. de Certeau, D. Julia, J. Revel, *Une politique de la langue. La Révolution française et les patois : l'enquête de Grégoire*, Paris, Gallimard, Folio histoire, 2002, p. 414-422.

8. R. Mandrou, *De la culture populaire aux XVII^e et XVIII^e siècles. La bibliothèque bleue de Troyes*, Paris, Stock, 1964, p. 21 ; 1975, p. 25. Nos citations reprendront désormais, sauf mention expresse, l'édition de 1964.

9. *Ibid.*, p. 102, 119, 162 (hétéroclite) ; p. 150-151 (contradictions, éléments ambigus, incohérences internes) ; p. 134 (balourdises, anachronismes).

10. *Ibid.*, p. 20-21.

« Il se trouve toujours, même dans le plus pauvre village, quelqu'un, curé, bedeau, soldat rentré au pays, qui sait lire ; et peut sous la chandelle, ou dans la flamme du foyer, faire la lecture pour tous. [...] Et, sans nul doute, lus à haute voix, ces récits se sont trouvés ensuite répétés, commentés, confrontés aux traditions orales voisines, déformés bien souvent¹¹. » Dans l'article cité plus haut, nous questionnions donc et l'obsession des origines qui traversait les études érudites consacrées à la culture populaire et les différentes affirmations de Mandrou. Nos interrogations rejoignaient d'ailleurs celles que posaient au même moment les historiens du livre comme Henri-Jean Martin ou Roger Chartier¹².

Laissons de côté les polémiques qui suivirent. Mandrou prit très mal notre texte et le fit savoir dans la réédition de son texte en 1975¹³. Mais les années 1970-1980 ont été justement les années où nos connaissances sur la lecture et sur la réception de la bibliothèque bleue ont beaucoup avancé, grâce en particulier aux recherches de Roger Chartier¹⁴. D'une part, la question du lectorat a été largement renouvelée grâce à la fois aux études sur l'alphabétisation et celles sur les libraires et la circulation du livre¹⁵. Du XVI^e siècle au XVIII^e siècle, une dynamique se dessine : il est vrai que, à la fin du XVIII^e siècle, les campagnes, même les campagnes méridionales, ont fini par être atteintes par les petits livrets bleus, comme en témoignent les réponses des notables à l'enquête de Grégoire en 1790. Mais les textes produits ont d'abord été des textes savants publiés par des auteurs savants pour la clientèle ordinaire des libraires et qui ont été ensuite découpés, révisés et réduits, sans doute par les libraires eux-mêmes pour un public élargi dans la formule éditoriale des livrets bon marché¹⁶. Il convient donc de dresser des généalogies des textes et de leurs transformations, tout en s'interrogeant sur les modalités d'appropriation de ces textes (qui ont pu avoir, ici ou là, une fonction d'apprentissage de la lecture comme en témoignent les *Mémoires* de Valentin Jamerey-Duval dans les passages où il évoque son enfance de berger en Lorraine)¹⁷. Mais la veillée ne semble absolument pas avoir joué le rôle central que lui attribuait Mandrou¹⁸.

11. *Ibid.*, p. 18-19.

12. Voir, par exemple, le compte-rendu par Roger Chartier du livre de G. Bollème sur *Les almanachs populaires au XVII^e et XVIII^e siècle, Essai d'histoire sociale* (Paris-La Haye, Mouton, 1969), dans la *Revue historique*, t. CCXLIV/1, 1970, p. 193-197, où l'auteur s'interroge sur les caractéristiques sociales des lecteurs d'almanachs.

13. R. Mandrou, *De la culture populaire...*, *op. cit.*, 1975, p. 10, 12, 25.

14. Voir R. Chartier, *Lectures et lecteurs dans la France d'Ancien Régime*, Paris, Éditions du Seuil, 1987.

15. Voir la monumentale *Histoire de l'édition française* dirigée par H.-J. Martin et R. Chartier, Paris, Promodis, 4 volumes, 1983-1986.

16. Voir le chapitre « Figures littéraires et expériences sociales : la littérature de la gueuserie dans la Bibliothèque bleue », in R. Chartier, *Lectures...*, *op. cit.*, p. 271-351.

17. V. Jamerey-Duval, *Mémoires. Enfance et éducation d'un paysan au XVIII^e siècle*, présenté par J.-M. Goulemot, Paris, Le Sycomore, 1981, p. 191-196.

18. R. Chartier, *op. cit.*, p. 238-242, 245-246.

En 1993, François Lebrun écrivant un article sur la « culture populaire et la bibliothèque bleue de Troyes trente ans après Robert Mandrou » concluait : « La bibliothèque bleue est un objet historique qui conserve toute sa pertinence et dont l'étude doit reprendre, à la fois systématiquement et modestement, sans préjugés ni idées préconçues. En revanche, la *culture populaire* ressemble de plus en plus à quelque fantôme, apparu soudain en pleine lumière puis qui s'efface peu à peu à la faveur de la nuit. Est-ce à dire qu'elle n'a que "la beauté du mort", comme le pensait Michel de Certeau en 1970, et que son objet même est hors d'atteinte ? Je ne le pense pas. Je pense seulement que nous ne pouvons plus avoir aujourd'hui les certitudes d'un Robert Mandrou, affirmant comme allant de soi, dès le titre de son livre, l'existence *De la culture populaire aux XVII^e et XVIII^e siècles*, la référence à la *Bibliothèque bleue de Troyes* venant seulement en sous-titre¹⁹. »

Les débats sur la « religion populaire »

On pourrait sans doute porter un diagnostic assez comparable à propos de la notion de « religion populaire », qui connaît une fortune exceptionnelle dans la décennie 1970-1980. Si l'on suit attentivement les publications des historiens, il me semble que cette question n'est pas absente des débats historiographiques des années 1960, mais n'est pas exactement posée dans ces termes. D'une part la référence incontournable demeure l'enquête sur la pratique religieuse de Gabriel Le Bras menée depuis 1931 et reprise en partie dans ses *Études de sociologie religieuse* publiées aux Presses universitaires de France en 1955-1956, ce qui veut bien dire un accent davantage porté sur le catholicisme que sur les autres religions présentes sur le territoire. Il convient aussi, pour mémoire, de rappeler les liens anciens qui rapprochaient Gabriel Le Bras des folkloristes et tout particulièrement de Pierre Saintyves : il semble que, dès les années 1930, un partage des tâches se soit opéré, division du travail qui est d'ailleurs explicite. Si le but ultime des recherches de Gabriel Le Bras est bien constitué par « les comportements et les pensées intimes des ruraux », il laisse aux folkloristes, qui sont en ce domaine des « experts », le soin de « démêler dans les actes de dévotion, par exemple les pèlerinages, les vœux, les serments, ce qui appartient au christianisme et ce qui vient des plus anciens usages populaires ; de reconnaître dans quelle mesure les formalismes rustiques, d'apparence sacrée sont des excroissances ou des suppléances de la religion authentique ». En somme, reviendraient au sociologue les statistiques et la géographie de la pratique religieuse, tandis que les folkloristes s'attacheraient plus précisément aux représentations présentes dans

19. F. Lebrun, « La culture populaire et la Bibliothèque Bleue de Troyes trente ans après Robert Mandrou », *Annales de Bretagne et des pays de l'Ouest*, vol. 100, 1993, p. 453-458 (citation : p. 458). On trouve une excellente mise au point de l'ensemble des débats en cours vers 1980 dans Jean-Luc Marais, « Littérature et culture "populaires" aux XVII^e et XVIII^e siècles. Réponses et questions », *Annales de Bretagne et des pays de l'Ouest*, vol. 87, 1980, p. 65-105.

les croyances et aux rapports entre pratiques de dévotion et superstitions (sans que Gabriel Le Bras s'interroge trop avant sur cette notion même de superstition et sur l'histoire du terme)²⁰, en s'inspirant du questionnaire d'enquête proposé dès 1931 par Pierre Saintyves²¹. Celui-ci avait divisé son memento d'anthropologie en trois grandes rubriques : vie matérielle, vie spirituelle et vie sociale, et dans le second ensemble, qui regroupait toutes les manifestations de l'esprit, accordait une place éminente à ce qu'il appelait la « mystique » (ultime avatar du terme ?) – elle-même répartie entre « la magie populaire et la poursuite de la puissance » (sorcellerie, divination, magie domestique ou privée, magie agricole, c'est-à-dire cérémonies liées au rythme calendaire de la vie rurale qui peuvent être accompagnées de fêtes religieuses) et « la religion populaire ou la poursuite du divin », où l'auteur englobait la « théologie populaire » (Dieu et les esprits), « les cultes populaires » (culte des morts, culte des esprits de la nature tels que sources, rochers, etc., culte des saints, respect des dimanches et des fêtes religieuses), les intermédiaires entre l'homme et Dieu (dont le prêtre et son « pouvoir sur le temps et les maladies »), les livrets populaires religieux²². Il est bien probable que cette distribution des tâches fonctionnait encore, au moins implicitement, au début des années soixante du XX^e siècle.

D'autre part, au cours justement de ces années, tout l'effort des historiens modernistes a consisté à chercher des indices autres que la pratique dominicale et pascale pour cerner le rayonnement exact des diverses expressions religieuses, dès lors que celle-ci, qui fait partie des préceptes obligatoires, ne peut réellement mesurer un quelconque degré de ferveur : les confréries, les retables, les pèlerinages, les pratiques plus ou moins magiques sont alors analysés au microscope. Au cours de la décennie 1960-1970, ils ne me semblent pas avoir été obnubilés par la recherche d'une « religion populaire » qu'il s'agirait de circonscrire et de délimiter : il sont beaucoup plus soucieux de la question christianisation/déchristianisation auquel un colloque a d'ailleurs été consacré en septembre 1963 à Lyon²³. Lorsqu'il fait paraître dans la collection Clio, en 1971, son manuel

20. G. Le Bras, « De l'état présent de la pratique religieuse en France », *Revue de folklore français et de folklore colonial*, t. IV, 1933, p. 193-206 ; « Premiers traits d'une carte de la pratique religieuse dans les campagnes françaises », *ibid.*, t. VII, 1936, p. 159-167.

21. P. Saintyves, « Le Domaine du folklore et les grandes divisions. D'une enquête globale », *ibid.*, t. II, 1931, p. 289-309.

22. *Ibid.*, particulièrement p. 305-307. Il est à noter que F.-A. Isambert a jugé utile, en 1977, « en un moment où on s'interroge sur l'extension de la notion de religion populaire et sur les modes d'approche qu'elle implique », de republier de larges extraits des deux articles de G. Le Bras et du questionnaire de P. Saintyves : G. Le Bras, L. Lévy-Bruhl, P. Rivet, P. Saintyves, « Pratique religieuse et religion populaire », *Archives de Sciences sociales des religions*, t. 43/1, 1977, p. 7-22.

23. Commission internationale et sous-commission française d'histoire ecclésiastique comparée, *Colloque d'histoire religieuse* (Lyon, octobre 1963), Grenoble, imprimerie Allier, 1963, notamment le rapport de R. Rémond, « Recherche d'une méthode d'analyse historique de la déchristianisation depuis le milieu du XIX^e siècle », p. 123-156 ; voir aussi la discussion qui a eu lieu autour de ce rapport, *Cahiers d'histoire*, t. IX, 1964, p. 89-106.

Le catholicisme de Luther à Voltaire, ouvrage qui faisait état des recherches les plus récentes, Jean Delumeau n'emploie jamais le syntagme « religion populaire » alors qu'y sont omniprésents les processus de christianisation et de déchristianisation²⁴ : cette absence est à tout le moins significative. Il me semble qu'à cette date les historiens orientaient leurs recherches autour de trois questions conjointes. La première portait sur la fiabilité que l'on pouvait accorder aux sources cléricales pour saisir ce qu'était réellement la vie religieuse des populations : c'est le moment où sont exploitées de manière systématique les visites pastorales et les historiens constatent de plus en plus les limites de cette documentation, soit à cause de ses silences soit parce que la vision des clercs déforme et biaise la signification des phénomènes qu'ils décrivent²⁵. En second lieu, les historiens se tournent vers le folklore et l'ethnologie pour comprendre la vie religieuse des populations médiévales ou modernes. La session du groupe d'histoire religieuse qui se réunit à La Bussière-sur-Ouche en juillet 1972 est consacrée aux relations entre recherche folklorique et histoire religieuse avec des exposés de André Vauchez sur les pratiques magiques au Moyen Âge d'après les procès de canonisation, de Claude Langlois sur les recherches folkloriques dans le Morbihan du XIX^e siècle, et de Claude Gaignebet sur la place du folklore chez Rabelais²⁶. Enfin c'est plutôt la dialectique des échanges, emprunts, transitions, déformations et transformations entre élites et masses qui est au cœur des discussions plus que la construction d'une problématique religion populaire. J'en veux pour preuve la communication de Marc Venard dans le même colloque où Serge Bonnet s'interrogeait sur « une hypothèse de recherche : le clergé et la petite bourgeoisie »²⁷. Venard réfléchissait, lui, sur la différence des temps de circulation et de diffusion des modèles spirituels entre des élites où le renouvellement se fait sur des temps courts et des masses où la longue durée est plus prégnante. Et il mettait en garde contre une vision simpliste de la religion populaire :

Il s'y rencontre en proportion variable des bribes de langage empruntées à des ensembles culturels différents [...], des restes de modèles anciens délaissés par l'élite, d'autres refoulés par l'Église officielle, des réalités balbutiées et d'autres que l'on cache. Sans parler de la capacité à sacraliser des composants parfaitement profanes à l'origine, et à trier plus ou moins consciemment dans les données de l'enseignement officiel. Le tout vivant sur un rythme lent, mais susceptible d'effervescences, sinon d'explosion, en marge des formes institutionnelles. Mais on sait les inéluctables problèmes de méthode que pose l'étude de la religion populaire.

24. J. Delumeau, *Le catholicisme entre Luther et Voltaire*, Paris, Presses universitaires de France, 1971.

25. L'enquête menée par la Société d'histoire ecclésiastique de la France pour la publication d'un *Répertoire des visites pastorales* commence en 1968 sous la direction de Gabriel Le Bras et s'achève en 1985, lors de la publication du dernier des six volumes aux Éditions du CNRS.

26. Notes personnelles.

27. S. Bonnet, « Une hypothèse de recherche : le clergé et la petite bourgeoisie », *Élites et masses dans l'Église*, Recherches et débats du CCIF, n° 71, Paris, Desclée de Brouwer, 1971, p. 133-144.

S'il opère sur l'actuel, « l'historien pratique les méthodes de l'ethnographie ou du folkloriste, qui lui assurent au moins l'exactitude de l'observation, même si le sens lui échappe ; encore heureux s'il a la discrétion de ne pas plaquer sur ce qu'il voit les significations que lui fournit un arsenal préparé à l'avance, s'il ne taxe pas automatiquement de religieux tout ce qui lui paraît irrationnel et de "primitif" (sans notation de valeur) tout ce dont les origines historiques lui échappent »²⁸. Marc Venard notait par ailleurs que la catégorie de « superstition » était une des modalités par lesquelles une religion de l'élite se distanciat par rapport à une religion « populaire », ou un nouveau modèle de dévotion se substituait au précédent. Les préoccupations contemporaines n'étaient évidemment pas absentes de cette communication et l'auteur notait ainsi que tel prêtre actuel de la Mission de France jugeait comme superstitions les cierges et les *ex-voto* déposés devant les statues ou les images de saints « pour lesquels les curés du siècle dernier se sont tant dépensés à échauffer le zèle de leurs paroissiens »²⁹. Aussi bien, l'*exemplum* qui clôt son intervention a-t-il valeur de parabole et d'avertissement à l'égard des prêtres d'après le concile Vatican II :

Dans telle paroisse de l'Ardèche que je connais, il y a moins de gens pour assister à la messe en français qu'au temps des grand-messes en latin. Et pourtant, dira-t-on, ils ne « comprenaient » rien à celle-ci. Mais croyez-vous que c'est « comprendre » qu'ils voulaient, du moins au sens que vous donnez à ce terme ? Ce qu'ils paraissent en tout cas avoir compris, c'est que la messe mise à leur portée perdait son intangibilité sacrale pour devenir ce qu'elle est, une assemblée où ils sont invités à rencontrer Dieu, mais où eux, désormais, s'apercevaient qu'ils ne rencontraient rien, sinon l'ennui. Encore une fois, un modèle ne peut être reçu que par qui l'attend. Encore une fois, il ne faudra pas être surpris, ni scandalisé, si la « réforme vaticane » laisse derrière elle tout un sillage de « déchristianisation »³⁰.

S'agissant de la « religion populaire », l'acmé des publications chez les historiens me paraît plutôt se situer dans les années 1975-1980 pour une double raison. D'une part, il y a un débat autour du recueil du chanoine Delaruelle, *La piété populaire au Moyen Âge* publié à Turin en 1975 avec une double introduction de Raoul Manselli et d'André Vauchez. Mort en 1971, le chanoine Delaruelle n'a pas produit de livre sur la religion populaire (sa thèse de doctorat ès lettres en 1947 porte sur Catherine de Sienne et la chrétienté de son temps), mais une série d'articles qui s'étagent entre 1950 et 1970, dont trois communications importantes prononcées au X^e Congrès international des sciences historiques tenu à Rome en 1955. Le recueil de 1975 est donc un tombeau offert à la mémoire de cet historien qui a beaucoup fait pour porter l'attention sur le peuple chrétien, mais, dès sa parution, le livre est déjà complètement décalé par rapport à l'histoire qui est en train de s'écrire. Dans le texte qu'il a écrit en introduction du volume, André Vauchez note que

28. M. Venard, « Élitisme, Masses, Église : modèles sociologiques et peuple de Dieu », *Élites et masses*, op. cit., p. 30.

29. *Ibid.*, p. 31.

30. *Ibid.*, p. 34. Le titre de l'article se réfère explicitement au chapitre II de la Constitution *Lumen Gentium*.

le concept de religion populaire demeure cependant imprécis à bien des égards [...]. É. Delaruelle l'avait lui-même senti. [...] Il est regrettable qu'il ne soit pas revenu – du moins à notre connaissance sur ce problème délicat et du plus haut intérêt. [...] Peut-être a-t-il sous-estimé la distance qui sépare tout au long du Moyen Âge la religion prescrite de celle qui était effectivement vécue dans le concret des existences quotidiennes. [...] Le peuple du chanoine Delaruelle n'est pas celui de la psychologie collective, avec ses délires et ses enthousiasmes, ni celui des ethnologues et des folkloristes, soucieux de mettre en évidence ce que la piété populaire véhicule de pratiques dont l'origine se perd dans la nuit des temps³¹.

Le peuple chrétien est ici « un peuple en marche, toujours en évolution et même en progrès spirituel »³² et cet emploi renvoie à la vision ecclésiologique du chanoine : le peuple est soumis certes à une hiérarchie qui a pour mission de le guider vers sa destinée spirituelle, mais « animé collectivement par la motion de l'Esprit-Saint »³³. D'où l'intérêt essentiel pour le travail d'intériorisation qui se produit à la fin du Moyen Âge³⁴.

Gardons-nous, encore une fois, de tout anachronisme. Il faut reconnaître au chanoine Delaruelle un rôle éminent dans l'évolution de l'histoire de la vie religieuse par sa volonté de placer les foules au premier plan. Au moment où il écrivait, le peuple n'était pas, le plus souvent, considéré comme acteur : il était surtout un « objet » que les pasteurs devaient éduquer par leur prédication. En 1950, dans le tome X de la collection de l'*Histoire de l'Église* de Augustin Fliche et Victor Martin, on pouvait lire encore cette benoîte affirmation :

Le bon peuple reste encore bien fruste et ignore dans une certaine mesure le respect du sacré. Mais il entre dans ces fautes plus de grossière rusticité que d'impiété. Les gens pèchent par ignorance, par inconscience. L'enseignement de l'Église s'adresse encore bien souvent à des êtres très simples, instinctifs, brutaux qu'il faut attirer vers Dieu par des moyens élémentaires avant de les élever à une pleine intelligence de la religion chrétienne³⁵.

Jean-Claude Schmitt, dans sa note critique des *Annales* en 1976, remarque combien le chanoine Delaruelle, tout en se démarquant de jugements trop abrupts, reste profondément imprégné de catégories historiques héritées qui ne font que reprendre les condamnations des clercs de l'époque médiévale : ainsi ses affirmations sur la simplicité des facultés mentales du peuple, la domination de l'émotivité, le caractère « puéril » ou « enfantin » de cette religion « populaire »³⁶.

31. A. Vauchez, « Introduction », É. Delaruelle, *La piété populaire au Moyen Âge*, Turin, Bottega d'Erasmus, 1975, p. XVIII-XIX.

32. *Ibid.*

33. *Ibid.*, p. XIV.

34. *Ibid.*, chapitre « Les grandes processions de pénitents de 1349 et 1399 », p. 311-313.

35. A. Fliche, C. Thouzellier, Y. Azaïs, *La chrétienté romaine (1198-1274)*, (t. X de l'*Histoire de l'Église des origines jusqu'à nos jours* fondée par A. Fliche et V. Martin), Paris, Bloud et Gay, 1950, p. 396-397.

36. J.-C. Schmitt, « "Religion populaire" et culture folklorique », *Annales ESC*, t. 31, 1976, p. 941-953.

Schmitt souligne surtout la logique structurale de la religion au sein de la culture folklorique, son caractère de système cohérent d'interprétation du monde, la vanité de la distinction religion/magie qui assigne la religion aux clercs et la magie au peuple, comme si les historiens ne faisaient qu'avaliser les dichotomies anciennes opérées par les clercs, et il mettait enfin en garde contre la théorie des « survivances » du paganisme, indiquant que « rien n'est survécu dans une culture, tout est vécu ou n'est pas »³⁷ : la distinction païen/chrétien ou hérétique/catholique ne s'opère qu'en fonction des normes officielles de l'Église à l'époque considérée. Ce qui l'amène à mettre en valeur et l'inertie et les résistances que la culture folklorique opposa à la pénétration de l'idéologie cléricale. Il concluait sur la faiblesse de la problématique relative à la religion populaire chez le chanoine Delaruelle : du fait de sa méconnaissance de la culture folklorique, il ne pouvait saisir les principes de fonctionnement de cette religion populaire ni le caractère fortement conflictuel de ses relations avec la culture savante.

Au-delà de ce débat proprement historiographique, la réflexion sur la religion populaire chez les historiens est venue des interrogations des sociologues, eux-mêmes interpellés par le débat théologico-pastoral qui se déroulait au cours des mêmes années au sein de la sphère catholique³⁸. Dans le très long compte rendu qu'Émile Poulat consacre, dès sa parution, au livre de Robert Pannet, *Le catholicisme populaire*³⁹, il avoue « éprouver des sentiments mêlés devant un livre non point ambigu, mais ambivalent pour le moins », qui demande une caution à la sociologie en intervenant « dans les controverses les plus chaudes du catholicisme actuel » et en définissant « une stratégie d'action pastorale ». Il lui reproche de faire « trop de sociologie » et « une sociologie trop étroitement sélective », s'inquiétant des errements auxquels va donner lieu la notion de « religion populaire » dont, dit-il, « la vogue semble grandir rapidement ». Il lui reproche aussi d'examiner le catholicisme populaire à travers la grille professionnelle de son auteur, plutôt que de l'analyser dans sa « structure culturelle ». Ces réserves faites, il reconnaît à l'ouvrage le mérite de faire porter l'attention sur « un domaine et des problèmes négligés ». Mais il invite surtout, au-delà du conflit contemporain « extrêmement embrouillé entre un conformisme de multitude et un réformisme d'initiés », à analyser « deux états historiques complexes où s'entrecroisent les distinctions les plus classiques, deux mélanges qu'il faudrait bien décomposer ». Bref, il encourage l'examen du phénomène dans la longue durée au-delà des « polémiques superficielles où on l'enlise »⁴⁰.

37. *Ibid.*, p. 946.

38. Voir à ce propos A. Rousseau, « Religion, culture et rapports sociaux. Pour une position sociologique de la question de la religion populaire », *Recherches de science religieuse*, t. 65, 1977, p. 473-504.

39. R. Pannet, *Le catholicisme populaire 30 ans après « La France, pays de mission ? »*, Paris, Éditions du Centurion, 1974.

40. É. Poulat, compte-rendu de R. Pannet, *Le catholicisme populaire 30 ans après « La France, pays de mission ? »*, *op. cit.*, *Archives de sciences sociales des religions*, n° 37, 1974, p. 250-251.

La longue note critique « Religion populaire : sociologie, histoire et folklore » que François-André Isambert consacre, trois ans plus tard, à la floraison d'ouvrages publiés sur la religion populaire est bien un signe de l'engouement qu'a reçu le terme : il dresse un premier bilan de cette production, en grande partie, historique. Il y souligne d'emblée les ambiguïtés du mot : « Il semble bien que si la discussion est choisie comme mode de travail académique, c'est parce que la notion en question est particulièrement équivoque. Et si on y revient sans cesse, c'est que les équivoques ne sont pas levées malgré les premières mises au point. Elles paraissent en quelque sorte coller à la peau des protagonistes, ou former des ornières dans lesquelles on retombe à chaque passage⁴¹. »

Pour l'auteur, les historiens apparaissent partagés par les discussions qu'ils ont entre eux sur les notions fondamentales et par le recours à une pratique « qui ne respecte pas toujours les principes posés ». Il note, comme nous l'avons indiqué plus haut, la méfiance de Jean Delumeau à l'égard de l'expression, lors d'une intervention de ce dernier dans un colloque au Québec en 1973⁴². Commentant les deux livres dirigés par Bernard Plongeron, *La religion populaire dans l'Occident chrétien. Approches historiques*, actes d'un précolloque tenu par la Société d'histoire ecclésiastique en novembre 1975 et *Le Christianisme populaire* (ce dernier codirigé avec l'abbé Robert Pannet)⁴³, il ne cache pas une vive déception. S'agit-il véritablement de science historique ?, s'interroge-t-il à la lecture de la préface du doyen André Latreille au premier volume : ce dernier formule en effet une conclusion qui est plus ecclésiologique qu'historique et ne s'adresse qu'à des croyants : « Il existe, il existera toujours une "religion populaire" dont l'Église s'accommodera à sa manière, car elle ne peut se résigner à être une secte de nantis, des plus avancés dans les voies de la connaissance ou de l'authenticité religieuse, et elle se refusera à en dessiner les limites⁴⁴. » Surtout, François-André Isambert déplore que la question d'un sens précis de la notion ne soit pas éclairée par les contributions des historiens, ni dans sa trajectoire sémantique et sa polysémie, ni dans ce à quoi elle s'oppose (foi ?, théologie ?, doctrinal ou prescrit par rapport à vécu ?), ni dans la variation historique des rapports sociaux et culturels qu'elle désigne. Le questionnaire préalable envoyé par la Société d'histoire ecclésiastique à une série d'historiens posait toutefois

41. F.-A. Isambert, « Religion populaire, sociologie, histoire et folklore », *Archives de sciences sociales des religions*, n° 43/2, p. 161-184 (citation, p. 162). Voir aussi *Id.*, « Autour du Catholicisme populaire. Réflexions sociologiques sur un débat », *Social Compass*, t. XXII/2, 1975, p. 193-210. Voir également la critique formulée sur ces mêmes ouvrages par A. Rousseau dans le bulletin de la sociologie de la religion des *Recherches de science religieuse*, t. 65, 1977, p. 579-585.

42. A. Desilets, G. Laperrière (éd.), *Recherche et religions populaires colloque international 1973*, Montréal, Bellarmin, 1976, p. 15.

43. B. Plongeron (dir.), *La religion populaire dans l'Occident chrétien. Approches historiques*, Paris, Beauchesne, 1976 ; B. Plongeron, R. Pannet (dir.), *Le christianisme populaire. Les dossiers de l'histoire*, Paris, Le Centurion, 1976.

44. A. Latreille, « Préface », B. Plongeron, *La religion populaire...*, *op. cit.*, p. 11.

avec pertinence une question essentielle et salutaire : « Ne s'agirait-il pas d'un outil aussi commode et aussi fallacieux que celui de "déchristianisation" tant du point de vue de la sémantique que de la réalité historique⁴⁵. » De l'ensemble de contributions fournies dans le premier des deux volumes cités, seule la contribution de Gérard Cholvy sur la religion populaire au XIX^e siècle est sauvée de la condamnation par Isambert parce qu'elle démolit un certain nombre d'idées reçues, même s'il lui reproche de demeurer dans les limites d'une histoire des mentalités et de mettre entre parenthèses les tensions sociales. Au chapitre de Francis Rapp sur la religion populaire au Moyen Âge, il fait, en revanche un double reproche : celui de vouloir définir *a priori* les critères d'un christianisme « authentique »⁴⁶, celui d'étendre à l'excès la notion de peuple : « Ce peuple n'est pas uniquement celui des pauvres et des faibles ; il comprend des riches et des puissants, pour ne pas dire, tout uniment, les riches et les puissants ; se retrouvent là les chrétiens qui n'appartiennent à l'élite, ni de la sainteté, ni de la ferveur, ni du savoir. Ce christianisme populaire, c'est le christianisme de tout le monde⁴⁷. » La recension du second ouvrage *Le Christianisme populaire* est encore plus sévère, parce que, dans ces « dossiers » supposés de l'histoire, pointent constamment une appréciation religieuse de la religion populaire et une prise de parti sans nuances dans les querelles ecclésiastiques du moment sur les stratégies pastorales à adopter (ces dernières occupent un cinquième du livre). De ce point de vue, la contribution finale de Robert Pannet (1918-1990), dans un prolongement de son livre publié deux ans plus tôt, « Bloc-notes d'un prêtre de la base, débat pastoral et catholicisme populaire » reprend, sous la forme d'un journal, ses prises de position antérieures : d'une part, le catholicisme populaire se distinguerait par une tonalité particulière, *familière*, « par opposition à une religion trop cérébrale et trop frigide », bref par une discordance entre les émotions des masses et l'intellectualisme des élites ; d'autre part, « par opposition à une religion de clergé (prêtre, religieuses), c'est une religion *familiale* ! Le catholicisme populaire et la famille populaire, saine et stable, mais ni guindée ni bégueule, ont de réelles affinités qu'au pire ils pourraient disparaître en même temps et qu'au mieux, ils survivront et peut-être se renouvelleront l'un par l'autre »⁴⁸. Les historiens ont été ici enrôlés, qu'ils le veuillent ou non, sous une bannière pastorale quelque peu simplificatrice et l'on conçoit aisément les réserves énoncées par les sociologues. Le chapitre écrit par le jésuite Louis de Vaucelles, « Jalons pour une histoire des stratégies pastorales », dans ce même volume, est sans doute moins réducteur, posant bien le dilemme devant lequel se trouvent les clercs face à des requêtes de célébrations sacramentelles « qui

45. *Ibid.*, p. 17. Ce questionnaire invitait aussi à une étude sémantique des notions de folklore et de superstition.

46. F. Rapp, « Réflexions sur la religion populaire au Moyen Âge », *ibid.*, p. 53 : connaissance de la Bible, intériorisation qui est « la marque de l'authenticité », appel à la perfection.

47. *Ibid.*, p. 54.

48. R. Pannet, in Pannet R. et Plongeron B. (dir.), *op. cit.*, p. 269.

n'expriment plus ni les croyances d'un groupe auquel on se rattachait, ni des convictions assumées par soi-même » ; mais l'auteur propose, en conclusion de son analyse, « de travailler à réduire l'écart existant entre les initiés – les clercs, les théologiens, la hiérarchie – et ceux qui ne savent pas : la foule des fidèles ». Dans cette conception théologique qui vise à rappeler que l'Église « est d'abord un peuple », c'est tout de même, là aussi, plaquer sur les réalités contemporaines un partage un peu trop fruste⁴⁹. Au terme de ce passage en revue de la production, François-André Isambert veut bien admettre que le flou et l'indétermination de la notion renvoient au fait que les études puisent à des sources différentes (folklore, histoire des pratiques, histoire des mentalités, sociologie des antagonismes sociaux) qui engagent des pratiques de recherche et des conceptualisations diversifiées, mais il souligne, à juste titre, le rôle et le poids de l'enjeu ecclésiastique contemporain qui « répercute la polarisation qu'il provoque jusque dans les jugements explicites ou implicites orientant les problématiques scientifiques : à l'exaltation pastorale de la religion populaire correspond souvent une essentialisation intemporelle du "populaire" (religion populaire, piété populaire, culture populaire) et une insistance sur la coupure entre clercs et laïcs ; à la recherche d'un christianisme plus pur correspond au contraire une conception de la religion du peuple doublement tributaire d'une tradition païenne et d'un enseignement chrétien. Dégoûtés de ces querelles, certains sont tentés d'abandonner une notion aussi équivoque ». Isambert admet lui-même avoir eu cette tentation. Mais il estime que pour qu'un dialogue constructif entre sciences humaines puisse s'instaurer sur cet étrange objet, plusieurs conditions doivent être réunies : en premier lieu, l'acceptation par chacune des disciplines concernées d'un examen « du cheminement intellectuel des autres » ; ensuite la distinction, à propos des notions utilisées, du registre des controverses religieuses de « celui des concepts par lesquels les sciences humaines tentent d'analyser les phénomènes »⁵⁰. Or, on l'a bien vu, le passage de l'un à l'autre est constant, brouille chaque fois les pistes de recherche, le débat pastoral contemporain phagocytant en quelque sorte les catégories de l'analyse historiographique.

C'est au cours de cette même décennie que sont soutenues et publiées une bonne part des thèses d'histoire religieuse régionale qui prennent pour base un diocèse. Il est significatif de voir Yves-Marie Hilaire, qui étudie la vie religieuse des populations du diocèse d'Arras de 1840 à 1914, emprunter directement sa problématique aux folkloristes⁵¹. Du même coup, sa description de la religion

49. L. de Vaucelles, *ibid.*, p. 256-257.

50. F.-A. Isambert, « Religion populaire, sociologie, histoire et folklore », article cité, p. 183-184. L'auteur a donné un tour plus systématique à ses réflexions dans son ouvrage *Le sens du sacré. Fête et religion populaire*, Paris, Éditions de Minuit, 1982, notamment p. 21-122.

51. Y.-M. Hilaire, *Une chrétienté au XIX^e siècle ? La vie religieuse des populations du diocèse d'Arras (1840-1914)*, Villeneuve d'Ascq, Publications de l'Université de Lille III, 1977, p. 63-93 et p. 431, n° 1 : « Les travaux des folkloristes nous ont rendu service pour l'interprétation des faits ».

populaire devient un modèle quelque peu intemporel, où les exemples historiques du XIX^e siècle viennent seulement jalonner un schéma prédéterminé dont les « traits ne sont pas propres au Pas-de-Calais », même si certains, tel le goût des fêtes, renvoient « à l'exubérance des gens du Nord », tandis que d'autres, ainsi la recherche angoissée de la guérison, s'enracinent dans « la Contre-Réforme qui a diffusé largement dans la région son inquiétude spirituelle, sa ferveur et sa discipline », d'autres encore « dans un passé reculé », qui peut remonter à l'époque mérovingienne ou à l'ère païenne. L'auteur dresse donc une liste des propriétés spécifiques à la religiosité populaire dans une très longue durée : « La religiosité populaire se caractérise par un certain nombre de traits : l'existence de lieux sacrés nombreux et entourés d'un grand respect, une liturgie dominée par le rythme des saisons, une hantise de la fécondité qui influence les comportements religieux et moraux, un goût des fêtes et des cérémonies spectaculaires, une recherche angoissée de la guérison et de la survie⁵². » Du même coup, les inflexions qui ont pu modifier durablement cette religion sont hors du champ de l'analyse, et la question de l'incidence des événements révolutionnaires pres-tement évacuée⁵³.

Le colloque international du CNRS, tenu en octobre 1977 au Musée des arts et traditions populaires et consacré à la religion populaire, pouvait-il être le Graal qui allait réconcilier les esprits et répondre aux exigences présentées plus haut ? Les ambitieux objectifs du colloque sont rappelés dès l'introduction des Actes : « S'attaquer directement à la "notion" de religion populaire, pour l'inventorier, s'interroger sur la validité épistémologique du concept et en préciser, le cas échéant, les acceptions scientifiques, grâce à une large confrontation interdisciplinaire⁵⁴. » Comme le note avec humour Émile Goichot dans sa recension de l'ouvrage, « l'épistémologie reste prudemment à l'arrière-plan » dans beaucoup de contributions « et c'est sans doute heureux », étant donné que les termes de l'alternative de départ, « réalité socio-historique » ou « idée construite » ne pouvaient mener qu'à une impasse⁵⁵. L'un des rapporteurs avoue lui-même ne chercher aucun accord sur « la » notion de religion populaire, l'examen des communications présentées (qui s'inscrivent « sous le signe de la contradiction ») l'ayant « persuadé de l'impraticabilité d'un tel dessein⁵⁶. » Les mises en garde critiques n'ont pourtant pas manqué. André Vauchez, pour les derniers siècles du Moyen Âge, estime « vain de partir à la recherche d'une religion populaire

52. *Ibid.*, t. I, p. 63.

53. *Ibid.*, t. I, p. 61-62. Il est vrai que l'auteur fait partir son étude en 1840.

54. Centre national de la recherche scientifique, *La Religion populaire. Centre national de la recherche scientifique*, Paris, 17-19 octobre 1977, Paris, Éditions du CNRS, 1979, p. 8.

55. É. Goichot, recension du livre *La Religion populaire*, *Archives de sciences sociales des religions*, t. 51/2, 1981, p. 281-282.

56. P. Savard, « Des Lumières au milieu du XX^e siècle », *La religion populaire*, *op. cit.*, p. 141.

conçue comme un isolat ou une monade » et souligne « l'existence de relations dialectiques d'interférences et de rapports de force fluctuants selon les époques et les lieux entre la religion des élites et des masses »⁵⁷. Pour sa part, Marc Venard juge qu'on « ne peut prétendre », à partir des discours des clercs ou des élites, « fonder une description *objective* de ce que sont les croyances et les gestes religieux "populaires" dans les sociétés » du XVI^e siècle. Et quand il y a silence des doctes, faut-il postuler « des continuités séculaires », ou bien « absence, tolérance, ou clandestinité »⁵⁸ ? Claude Langlois, rendant compte des thèses récentes de sociologie religieuse historique, monographies qui ont souvent pris le diocèse comme base territoriale, note que les historiens mettent sous le pavillon de la religion populaire « des marchandises bien différentes ». Soulignant la diversité des raisons qui ont pu entraîner l'irruption du terme, il conclut : « Le succès du vocable, voire de certaines réalités qui y correspondent, ne doit cependant pas faire illusion. Au mieux, sous couvert de religion populaire, on est revenu à des réalités occultées par une historiographie somme toute assez récente ; et l'on a rouvert à l'histoire des champs laissés en friche. À notre sens, le concept de religion populaire mérite plus encore que celui de déchristianisation le qualificatif de "fallacieux". La problématique de la déchristianisation, articulée sur l'étude de la pratique fournissait aux historiens des hypothèses de travail, des corpus nouveaux, des méthodes originales d'analyse, des modèles d'interprétation. Elle avait ses présupposés ses limites, ses étroitesse. Elle n'en a pas moins permis [...] une remarquable avancée scientifique » et il ajoute que la preuve reste à faire pour ce qui est de la notion de « religion populaire »⁵⁹. Voilà donc une réponse claire et ferme au questionnaire posé, deux ans plus tôt, par la Société d'histoire ecclésiastique.

Dans le résumé de son intervention orale à la table ronde finale, Bonnet n'est pas le dernier à prodiguer des avertissements quant à l'usage de la notion débattue. Il invite historiens et sociologues à ne pas transformer des soucis, au reste légitimes, en obsessions : obsession des *origines*, obsession de la *définition* « qui tourne à la prison, au lit de Procuste, ou qui peut servir d'alibi à ceux qui ignorent les faits et même nient leur existence », obsession des *filiations* qui cherche à tout prix à établir des postérités, obsession des *cohérences* qui trahit surtout « notre besoin inconscient de cohérences »⁶⁰. Dans sa leçon finale, Alphonse Dupront n'est guère plus tendre : « L'instrumentalisation de la religion populaire qui survient ici où là à des fins diverses doit être reconnue pour ce qu'elle est,

57. A. Vauchez, « Les procès de canonisation médiévaux comme sources de l'histoire de la religion populaire », *ibid.*, p. 113.

58. M. Venard, « Dans l'affrontement des Réformes du XVI^e siècle : regards et jugements portés sur la religion populaire », *ibid.*, p. 124-125.

59. C. Langlois, « Sociologie religieuse historique et religion populaire », *ibid.*, p. 334.

60. S. Bonnet, intervention à la table ronde finale, *ibid.*, p. 397. Voir désormais du même auteur, *Défense du catholicisme populaire*, *op. cit.*, p. 655-687.

c'est-à-dire un artifice du discours. Ou une violence contre nature, distorsion totale de la notion à des fins idéologiques alors que le vécu de la religion populaire procède d'une structure mentale de soi anidéologique⁶¹. » Il est inutile de multiplier plus avant les exemples. Dans sa recension des actes du colloque, Émile Goichot souligne le caractère « insaisissable » de l'épithète « populaire » et pointe très justement la fonction que désigne la notion : un *ailleurs* qui se définit surtout par sa négativité, et qu'il faut aller chercher par l'exploitation de sources négligées ou l'exploration de nouveaux secteurs⁶². En réalité, le « populaire » pourrait simplement être la marque d'une « altérité » qui échappe aux rets de l'historien. Critiquant l'usage de la notion de superstition au XVI^e siècle, René Taveneaux faisait joliment remarquer que le terme désigne le plus souvent « la religion des autres »⁶³ (catholiques pour les luthériens, etc.) et Alphonse Dupront insiste dans le même sens : « Par le seul fait de la discrimination, "religion populaire", c'est bien, dans le champ de la religion de quelque chose d'"autre" qu'il s'agit. Démarche fondamentale, dès lors, le reconnaître. Reconnaître l'"autre", c'est en effet rendre à celui-ci toutes ses raisons d'exister, comprendre, c'est-à-dire retrouver ensemble les cohérences de sa vie profonde, et le savoir comme tel indispensable. Pareille reconnaissance pour que l'"autre" apparaisse dans ses réalités d'exister procède rarement d'une illumination ou d'une grâce⁶⁴. »

Il conviendrait même d'ajouter que, dans l'expression « christianisme » ou « catholicisme populaire », la notion de « christianisme » est tout aussi floue que celle de « populaire ». Il n'est sans doute pas inutile de revenir à cette remarque de Philippe Ariès en 1975 :

Le christianisme n'est pas une donnée positive assez constante pour servir de critère et de référence à l'histoire, et l'historien n'a pas le droit ni le pouvoir de dire : ceci est chrétien, ceci ne l'est pas, ceci est du bon christianisme et cela ne l'est pas. Je sais bien qu'il existe une révélation chrétienne et un fonds de croyances qui définissent le contenu théologique de la foi ; mais dans la pratique commune, dans la mentalité habituelle, ce fonds de croyance n'est jamais complet. Une époque a mis l'accent sur un aspect, une autre époque sur un autre aspect et ces différences ne sont pas toujours superficielles, elles vont parfois jusqu'à de notables contradictions. Entre ces différences, entre ces contradictions, l'historien n'a pas à choisir, encore moins à juger, celle qui se rapprocherait le plus d'un modèle imaginaire de christianisme pur. Il sait

61. Le texte complet de la « leçon » d'Alphonse Dupront, dont les actes du colloque n'ont donné qu'un résumé est publié dans la *Revue de l'histoire de l'Église de France*, t. 64, 1978, p. 185-202 (citation : p. 187).

62. É. Goichot, recension citée, *Archives de sciences sociales des religions*, t. 51/2, 1981, p. 282.

63. Compte rendu, par Marc Venard, de la soutenance de thèse de Bernard Vogler à l'université de Paris IV, le 17 juin 1972, *Revue d'histoire de l'Église de France*, t. 59, 1973, p. 217.

64. A. Dupront, *Du Sacré. Croisades et pèlerinages. Images et langages*, Paris, Gallimard, 1987, p. 421.

que ces différences, que ces contradictions sont des signes de changements très profonds de mentalité qui seraient autrement peu perceptibles⁶⁵.

Ce faisant, l'auteur débusquait un inconscient des historiens qui, bien souvent, n'a pas hésité à chausser, à nouveaux frais, les lunettes par lesquelles les clercs considéraient, dans les siècles passés, la religion « populaire ».

Au colloque du CNRS, Carlo Ginzburg estimait que « le mot de “populaire” est trop équivoque pour pouvoir étudier la religion à partir de rapports sociaux dans un contexte social précis » et proposait donc de mettre ce terme « en hibernation prolongée »⁶⁶. En réalité, c'est bien ce qui s'est produit puisque l'expression a été très rapidement abandonnée, comme si le colloque de 1977 avait été une sorte de bouquet d'un feu d'artifice⁶⁷. Les raisons de cette disparition sont multiples, mais j'y verrais volontiers deux explications principales. Au-delà de l'interrogation sur la validité du concept, émergent deux méthodes qui changent la focale d'analyse. La première tient à l'intérêt désormais porté aux ego-documents (journaux, livres de raison, etc.) qui livrent la voix des acteurs, mais aussi aux sources judiciaires (procès d'Inquisition, interrogatoires de police). Le livre de Carlo Ginzburg, *Il formaggio e i vermi. Il cosmo di un mugnaio del '500*, consacré au procès d'Inquisition de Domenico Scandella, meunier du Frioul en 1584, est publié en 1976 et il permet justement de saisir les croyances d'un villageois du XVI^e siècle, la complexe composition de la cosmogonie que font surgir les interrogatoires et qui emprunte à des sources extrêmement variées⁶⁸. Par ailleurs, le changement d'échelle, l'augmentation de la focale qui réduit l'angle de vision, font découvrir des fonctionnements invisibles à une échelle plus large, repèrent finement les stratégies sociales des acteurs en fonction de leur position dans l'espace considéré et des ressources dont ils disposent : c'est bien un renversement qu'apporte l'avènement de la *microstoria*. La particularité des trajectoires individuelles, la multiplicité des expériences recueillies, la pluralité des contextes, interdisent de réduire ces expériences en un seul agrégat homogène – ici le « populaire » – qui fonderait leur unité⁶⁹. Apparaît alors toute une

65. P. Ariès, « Religion populaire et réformes religieuses », *Maison-Dieu*, n° 122, *Religion populaire et réforme liturgique*, 2^e trimestre 1975, p. 97.

66. C. Ginzburg, intervention à la table ronde finale, *La religion populaire*, op. cit., p. 399.

67. Le terme est encore utilisé par M.-H. Froeschlé-Chopard, *La religion populaire en Provence orientale au XVIII^e siècle*, préface d'A. Dupront, Paris, Beauchesne, 1980.

68. C. Ginzburg, *Il formaggio e i vermi : il cosmo di un mugnaio del 500*, Turin, Einaudi, 1976 ; traduction française par M. Aymard, *Le fromage et les vers : l'univers d'un meunier du XVI^e siècle*, Paris, Flammarion, 1980.

69. Voir J. Revel, « L'histoire au ras du sol », préface à G. Levi, *Le Pouvoir au village. Histoire d'un exorciste dans le Piémont du XVII^e siècle*, Paris, Gallimard, 1989, p. I-XXXIII ; Id., « Microanalyse et construction du social », in Revel J., *Un parcours critique. Douze exercices d'histoire sociale*, Paris, Galaade Éditions, 2006, p. 56-84. L'auteur se fonde en particulier sur la lecture de M. Gribaudi, *Itinéraires ouvriers. Espaces et groupes sociaux à Turin au début du XX^e siècle*, Paris, Éditions de l'École des hautes études en sciences sociales, 1987.

série de phénomènes qui ne pouvaient être aperçus à un niveau régional ou global. C'est en fait le jeu constant établi entre une vision macroscopique et une analyse microscopique qui a permis de sortir de l'aporie d'un concept importé depuis le champ des disputes et des stratégies ecclésiastiques dans celui de l'historiographie.

Dominique JULIA
CNRS-EHESS
dominique.julia@sfr.fr