Marc Venard, Dominique Julia (éds.), *Sacralités, culture et dévotion. Bouquet offert à Marie-Hélène Frœschlé-Chopard*

Marseille, La Thune, 2005, 350 p.

Daniel Vidal

Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/assr/7432>

DOI : 10.4000/assr.7432

ISSN : 1777-5825

Éditeur

Éditions de l'EHESS

Édition imprimée

Date de publication : 1 juin 2007

Pagination : 97-251

ISBN : 978-2-7132-2143-9

ISSN : 0335-5985

Référence électronique

Daniel Vidal, « Marc Venard, Dominique Julia (éds.), *Sacralités, culture et dévotion. Bouquet offert à Marie-Hélène Frœschlé-Chopard* », *Archives de sciences sociales des religions* [En ligne], 138 | avril - juin 2007, document 138-94, mis en ligne le 17 septembre 2007, consulté le 21 septembre 2020. URL : <http://journals.openedition.org/assr/7432> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/assr.7432>

Ce document a été généré automatiquement le 21 septembre 2020.

© Archives de sciences sociales des religions

Marc Venard, Dominique Julia (éds.), *Sacralités, culture et dévotion*. *Bouquet offert à Marie-Hélène Frœschlé-Chopard*

Marseille, La Thune, 2005, 350 p.

Daniel Vidal

- 1 Il n'est pas de sociologie du sacré qui puisse faire l'économie d'une recherche attentive des lieux où s'exercent les différentes formes de piété, et des pratiques qui confèrent à cette piété une signification sociale singulière. Ce n'est qu'à partir d'enquêtes rigoureuses, portant sur la longue durée, ou circonscrivant un champ spécifique interrogé en son témoignage le plus radical, qu'il est possible de dégager des enseignements sur ce fait social majeur que constituent cultures et dévotions religieuses. Les contributions regroupées en hommage aux travaux de Marie-Hélène Frœschlé-Chopard – historienne des confréries et des pénitents, des espaces sacralisés de Provence et des cultes et images qui ont proliféré dans ce contexte sacré à partir du xvi^e siècle – observent ces conditions générales pour ouvrir plus d'une perspective de recherches à la sociologie des religions. Sociologie du religieux, faut-il plutôt dire, qui traite moins du fait religieux comme institution « socialement légitime », que des événements qui fondent cette légitimité aux yeux des fidèles et des pouvoirs politiques. Un fil conducteur relie ces interventions, nécessairement hétérogènes, qui traite chaque figure de piété interrogée comme moment d'une dynamique interne au champ religieux, selon trois grands axes de lecture : une étude des « sacralités » dans des moments historiques privilégiés ; une analyse fine de la formation et de la fonction des confréries ; le rapport des pratiques sacrales à la culture lettrée.
- 2 Toute sacralité s'inscrit en une historicité précise, et, s'y conformant le plus souvent, en amplifie le mouvement propre. Ainsi des abbayes, et de la puissance financière et symbolique qui se constitue autour d'elles et de leurs conducteurs : sans doute, note Nicole Lemaître, cette accumulation de charges et de bénéfices s'effectue-t-elle au

profit, si l'on peut dire, de familles puissantes et agissant parfois au cœur du système de pouvoir. Mais il faut aussi déchiffrer, sous le militantisme catholique triomphant qui puise en cette puissance une façon d'ostentation, la dynamique de groupes en ascension sociale, entraînant une ouverture culturelle remarquable. Si la diffusion du cartésianisme s'est effectuée au sein des « salons », elle s'opéra aussi dans les couvents, où furent mises en débat les thèses de Gassendi, Descartes, Newton, Mersenne, etc. « Certitude mathématique » et « certitude métaphysique » entraient certes en conflit, mais nul n'ignorait leurs harmoniques. De ce point de vue, et loin de toute rétraction sur leurs allégeances propres, jésuites et jansénistes auraient pu se retrouver sur un terrain commun. On sait également comment les lieux de piété furent sites où se consommèrent les noces entre promoteurs de la « mystique abstraite » et gens de finance, autour de Benoît de Canfield le capucin, au début du xvii^e siècle, et entre familles de pouvoir et spiritualité du pur amour autour d'Alexandre Piny le dominicain, à la fin du même siècle. De la même façon, et selon les mêmes lignes de force, les carmes déchaux tout au long des xvii^e et xviii^e siècles, par l'exigence supérieure de spiritualité qu'ils sollicitent, permettent le recrutement de « l'élite de la dévotion laïque » (Gilles Sinicropi). Pour aborder des domaines plus étendus, sans doute faudrait-il recourir à des outils de recherche spécifiques. La « carte Cassini », levée de 1750 à 1789, et sur laquelle M.-H. Fröeschlé-Chopard avait attiré l'attention dès les années 1980, permet une première connaissance de l'immensité du « domaine sacré » : lieux de culte, remontée aux sources historiées des pratiques et des sites sacrés (Marc Bouyssou). Ainsi pourraient se conjuguer géographie et historiographie des lieux dévotionnels. Qui trouvent un surcroît de fonction unificatrice dans les guerres de religion : à l'évidence, croix, calvaires et statuts de la Vierge ne se multiplient tant en Cévennes que lors des insurrections huguenotes, comme marquage territorial de la catholicité (Robert Sauzet). Cette demande « populaire » de sacralité peut aller jusqu'à susciter une martyrologie de pure fiction : ainsi de la légende des inquisiteurs « martyrs » de Cordes, fondée sur un événement fantasmé du xiii^e siècle, véritable « recreation de la mémoire dominicaine » au xix^e, à des fins de réhabilitation d'un ordre récemment rétabli par Lacordaire (Bernard Montagnes). Le sacré s'écrit ainsi à même le politique, et l'analyse de l'un ne peut s'accomplir sans la prise en compte des impératifs, ou des ruses, de l'autre.

- 3 Les confréries religieuses offrent aux historiens et aux sociologues un cas d'école éclairant. Les premières « coordinations » protestantes en Guyenne, dont purent s'inspirer les premières ligues catholiques, menèrent sans doute à la conjuration d'Amboise (1560). Elles œuvrèrent cependant pour l'essentiel, à l'inverse de celles-ci, à la régulation de l'usage de la violence. Serge Brunet souligne, par contraste, la rapide évolution des ligues catholiques, d'une défense territoriale sous l'égide de la noblesse, à la constitution de véritables « confréries de combat », dont l'acte de baptême, à l'autre extrémité du royaume, pourrait être le massacre des huguenots à Wassy (1562). Le pouvoir royal ne pouvait manquer de prendre peu à peu ses distances par rapport à ces « machines insurrectionnelles », exaltant un catholicisme intransigeant : confrérie de la Sainte-Croix à Limoges, « croisade » de Toulouse, Tarbes, etc. « Pénitents » animés de dévotion doloriste et ligueurs activistes politiques finiront par se confondre lors des guerres de la Ligue (1585-1598). À côté de son inscription sanglante dans un moment tragique de l'histoire, l'analyse du mouvement confraternel sur la longue durée fait apparaître d'autres dimensions. À partir de la très longue série des brefs d'indulgences accordés aux confréries, Bernard Dompnier et Françoise Hernandez peuvent

recomposer un espace de significations où les événements festifs, dévotionnels, calendaires, s'organisent en « un jeu subtil et complexe entre tradition et modernité » : les fêtes des saints qui exercent un « fort tropisme » et le culte marial, des usages anciens tombés en désuétude, sont réactivés, témoignant de mutations que le catholicisme moderne devra assumer. Une autre interrogation se pose, concernant les confréries de métiers : faut-il les dire d'origine religieuse, ou professionnelle ? À tout le moins doit-on les englober dans les formes collectives de la religion, et, avec Marc Venard, analyser la place institutionnelle de la religion dans la vie professionnelle. Le champ d'étude devient alors immense, qui implique une recherche fine des médiations entre impératifs de religion – dévotion, rituels, fêtes patronales, etc. – et accomplissement de desseins productifs. Le modèle « méridional » de ces confréries relèverait plutôt du primat « d'intercession », le modèle « nordique » plutôt de buts d'apprentissage et de maîtrise d'un métier. Les deux modèles vont résister à la législation royale. L'ordonnance de Villers-Cotterêts (1539) portant abolition des « corporations », entraînera leur « rétraction » sur un plan dévotionnel, qui ne fera pas obstacle au développement des confréries de « compagnons », en relation avec les ordres mendiants. Cet ensemble très riche de contributions à la connaissance du mouvement confraternel ne se clôt pas sur son objet propre. Il rouvre au contraire, par le raffinement des analyses portant sur des « cas » concrets, des voies renouvelées pour une meilleure compréhension des rapports entre les configurations religieuses fondées sur les dévotions sacrales, les instances politiques qui leur font accueil, les instrumentalisent, ou les tiennent en lisière, et les tensions sociales et culturelles dont chaque « moment » historique témoigne.

- 4 L'apport des pratiques et des espaces de « sacralités » dans les systèmes culturels qui les habilitent, n'est pas aussi immédiat et fécond qu'il pourrait paraître au premier abord. Toute confrérie, tout couvent, tout ordre religieux, toute institution de croyance, ne s'inscrivent pas nécessairement dans une perspective de haute ou moyenne culture. On n'acquiert pas d'esprit chartreux, bénédictin, ou dominicain de haute volée du seul fait de se situer en telles mouvances. *A fortiori* lorsqu'on œuvre au sein de mouvements plus humbles. Les bibliothèques des prêtres « communalistes », étudiées par Stéphane Gomis aux xvii^e-xviii^e siècles, ces « filleuls » natifs de la même paroisse, ne témoignent pas d'une hardiesse culturelle remarquable. Elles reproduisent les bibliothèques de clercs, dans leurs répertoires sans excès et sans forte innovation. Mais on ne peut pas pour autant les tenir pour faible ressource. Jean Quéniart propose, dans son étude sur les prêtres de campagne bretons, que l'on réinscrive ces éléments d'appréciation culturelle dans un ensemble plus large, où le « savoir clérical » relève plus d'un réseau où circulent des compétences et des connaissances, que ne permet pas d'appréhender une conception trop individualisée de la culture. Appartenir à une mouvance lettrée n'implique pas pour autant une présence forte dans l'univers culturel. Marie-Hélène Frœschlé-Chopard, analysant sur une périodicité décennale (1750-1780) le contenu des *Nouvelles Ecclésiastiques*, note que la gazette janséniste, si elle avait pour objectif de resserrer les liens avec les « témoins de la vérité », et de combattre les thèses molinistes, privilégiait des référents culturels hérités d'un passé qu'elle re-sacralisait en permanence. À l'inverse, les *Mémoires de Trévoux* débattaient clairement de problématiques contemporaines, discutant sciences exactes, mathématiques, physique, etc. Sans doute l'organe janséniste observait-il d'autres impératifs, indissociablement religieux et politiques : lutter contre « la puissance ecclésiastique accusée de favoriser l'irréligion » ; en appeler à un « despotisme éclairé »

pour faire barrage au « despotisme des prélats et les prétentions des ultramontains ». Le gallicanisme s'y affirmait sans détour. Mais l'apport strictement culturel ne pouvait rivaliser avec les avancées et lumières en provenance du foyer jésuite.

- 5 Ordre du « sacré » et novation culturelle entretiennent des relations complexes. En 1749 est publiée la traduction française de *L'Anti-Lucrèce, poème sur la religion naturelle*, que l'abbé, puis cardinal, Melchior de Polignac avait rédigé d'abord en latin. Michel Fröeschlé analyse cette œuvre érudite, entièrement consacrée à une réfutation âpre et documentée des thèses de Lucrèce, de la philosophie d'Épicure, de sa doctrine, de la théorie du « vide », de l'atome, etc., puis en partie des thèses de Newton, notamment de l'attraction et de la gravitation. Mais l'ensemble de ces confrontations s'organise au terme de débats où sont sollicitées des compétences d'exigence équivalente de rigueur et de conviction. Au demeurant, Polignac oppose la physique de Descartes à ce qu'il tient pour « métaphysique de l'absurde », et aux « libertins » qui forment son véritable adversaire. Polignac relève-t-il de quelque « sacralité » ? Convenons qu'il en est une figure institutionnelle. Le débat qu'il engage dans son long poème de « religion naturelle », il l'engage avec d'autres partenaires de ce que l'on pourrait appeler un réseau de correspondants. Dont Pierre Bayle en pays étranger. Contact d'assez proche familiarité pour que le philosophe d'Amsterdam puisse lui écrire : « Je suis bon protestant dans toute la force du mot ; car au fond de mon âme, je proteste contre tout ce qui se dit et tout ce qui se fait » (cité par Hubert Bost, *Pierre Bayle*, Fayard, 2006). On voit que les deux hommes ne partageaient pas d'allégeance commune : cela n'interdisait pas des échanges de lettres et de propos. Ainsi se constituaient, de l'un à l'autre bord d'univers dissemblables de « sacralités », des ensembles textuels participant d'une même préoccupation polémique, cet indispensable ferment de culture. Réseau : ce n'est pas terme mis ici au hasard. L'édition électronique de la correspondance de Bayle par Anthony McKenna et Annie Leroux permet de déployer jusqu'à ses plus infimes ramifications le paysage culturel constitué par les relations épistolaires entretenues par l'auteur du *Dictionnaire historique et critique*. Non seulement un univers très singulier se révèle au lecteur, où converge vers Bayle, calviniste de raison, critique de passion, tout un ensemble d'« intellectuels » de religion romaine ou réformée. Mais, au delà du contenu explicite des ressources culturelles, la possibilité apparaît de rapports d'autres modes, à partir d'un travail philologique rigoureux, d'une étude « évolutive » de l'argumentaire de Bayle, et d'établissement de rapports avec d'autres réseaux d'exploitation identique (correspondance de Basnage, Jurieu, etc.). Si l'on s'en tient à l'édition de la seule correspondance baylienne, les liens hypertextuels permettent de voir émerger un « espace public européen », de pénétrer ainsi dans « les coulisses de la culture européenne », et des « pratiques de sociabilité » sur lesquelles elle se fonde. Si, au terme de cette traversée multidimensionnelle du territoire des « sacralités », on peut dire, avec Dominique Julia, que le livre est « l'instrument d'une intériorisation religieuse personnelle par la “manducation” spirituelle qu'il instaure », les rites dévotionnels non plus que la dynamique des formes confraternelles ne parviennent pas, pour l'essentiel, à faire obstacle à la genèse d'une économie neuve de la subjectivité.