Les Cahiers du Centre de Recherches Historiques

Archives

7 | 1991
Varia

L'historien et le pouvoir des clés : Alphonse Dupront

Dominique Julia

Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/ccrh/2838>

DOI : 10.4000/ccrh.2838

ISSN : 1760-7906

Éditeur

Centre de recherches historiques - EHESS

Édition imprimée

Date de publication : 15 avril 1991

ISSN : 0990-9141

Référence électronique

Dominique Julia, « L'historien et le pouvoir des clés : Alphonse Dupront », *Les Cahiers du Centre de Recherches Historiques* [En ligne], 7 | 1991, mis en ligne le 18 mars 2009, consulté le 21 avril 2019.

URL : <http://journals.openedition.org/ccrh/2838> ; DOI : 10.4000/ccrh.2838

Ce document a été généré automatiquement le 21 avril 2019.

Article L.111-1 du Code de la propriété intellectuelle.

L'historien et le pouvoir des clés : Alphonse Dupront

Dominique Julia

- ¹ Alphonse Dupront, qui est mort le 16 juin 1990, avait souhaité lui-même être porté en terre dans la plus stricte intimité, sans la présence des grandeurs d'établissement. Il n'est pas coutumier, dans les colonnes de ces *Cahiers*, de rendre hommage aux membres de l'École qui viennent de nous quitter. Il m'a semblé pourtant que c'était une simple justice à rendre à un directeur d'études qui pendant près de trente années (1960-1988) aura animé dans cette maison un séminaire particulièrement fécond. Peu ou prou, Alphonse Dupront aura marqué durablement de son empreinte plusieurs générations d'historiens du phénomène religieux et du « mental collectif », et une bonne part de ceux qui, travaillant dans ce champ, sont aujourd'hui professeurs d'université, chercheurs au CNRS ou directeurs ici même, doivent beaucoup aux intuitions majeures de celui que par une affectueuse révérence nous appelions « le maître ». Cette désignation soulignait le caractère tout à fait original, au sein de l'université française, d'un séminaire dont son promoteur souhaitait qu'il soit pour tous les participants quête spirituelle commune. Alphonse Dupront s'est, à plusieurs reprises, expliqué sur la mission qu'il assignait à l'enseignement universitaire, notamment lorsqu'en février 1976, à quelques mois de quitter la présidence de l'Université de Paris IV, il recevait docteurs *honoris causa* de la Sorbonne Mircea Eliade, Edward Heath et Yehudi Menuhin. Dans « la plus ancienne des maisons de la culture » du monde occidental, il y a, dit-il, « transmission de l'homme à l'homme, et, comme disait la vieille règle, par la bouche et par la main. Rien ne saurait remplacer en effet cette chaîne vive... La culture est oeuvre d'hommes ensemble pour la constitution de la personne et l'accomplissement de la communauté sociale. » La vocation de l'universitaire est de « donner des valeurs à ce qui n'en a point » et de transmettre l'acquis patrimonial qui « fonde une société sur elle-même ». Reprenant un propos d'Alain, qui fut son maître : « On ne saura jamais qu'il est plus important de fixer l'esprit que de l'instruire », il voyait dans l'acte d'enseigner un service, celui « d'assurer les continuités d'une culture et de contribuer au travail de celle-ci sur elle-même », c'est-à-dire la constitution d'une identité : « Nous y manquerions gravement, si ce que contient

le patrimoine d'enseignements, d'expériences, de messages à ambition d'éternel, nous ne le transmettions pas à nos contemporains, aux jeunes d'abord dans des langages qu'ils soient capables d'entendre, et portés par une ferveur de faire partager ce que nous avons découvert au trésor des âges, enrichi d'un long commerce personnel, dans une discipline exigeante de l'authentique »¹.

- 2 Cette « passion » d'une transmission orale, Alphonse Dupront l'aura conduite jusqu'à l'extrême limite de ses forces. Elle explique en partie que son oeuvre soit encore si méconnue. En février 1977, Claude Sales écrivant dans *Le Monde de l'Education* un article sur l'intelligentsia en France s'étonnait que, dans toutes les listes des cinq ou six meilleurs historiens français qui lui avaient été remises par les historiens qu'il avait contactés, revienne « et souvent en tête » le nom d'Alphonse Dupront et il s'interrogeait : « Qui, à part les historiens de métier, connaît Dupront ? 'Qui est-ce ?' nous ont demandé plusieurs chroniqueurs 'informés' à qui nous avons cité son nom »². Depuis cette date, la parution de deux livres, l'un en 1985, *La quête du sacré. Saint Jacques de Compostelle*, dont Alphonse Dupront a rédigé l'ample quatrième partie : « Puissances du pèlerinage. Perspectives anthropologiques » (pp. 175-252)³, et surtout en 1987 dans la *Bibliothèque des Histoires*, dirigée par Pierre Nora, *Du Sacré. Croisades et pèlerinages. Images et langages*⁴, ont permis au public historien de prendre la mesure d'un itinéraire et de l'exigence d'une oeuvre jusqu'alors extrêmement dispersée dans des revues spécialisées et des actes de colloque difficiles d'accès. Il reste cependant stupéfiant de constater à quel point les historiens ou les anthropologues anglo-saxons du religieux – et parmi les meilleurs, tels William Christian Jr⁵ ou Ellen Badone⁶ – ignorent complètement l'oeuvre d'Alphonse Dupront alors même qu'ils travaillent sur un objet identique.
- 3 Mon propos ici ne sera pas de retracer une carrière. D'autres pourront le faire beaucoup mieux que moi. Surtout, en retraçant son propre « itinéraire » intellectuel dans *Du Sacré* (pp. 11-235), Alphonse Dupront nous a livré quelques clés pour comprendre son cheminement, même si les indications proprement autobiographiques y sont rares : rien n'était plus étranger à cet homme complexe et secret, que le genre de l'ego-histoire. De ce point de vue, le meilleur portrait, tout pénétré de ferveur reconnaissante, est peut-être celui qu'a tracé de lui Olivier Clément qui fut son étudiant à Montpellier pendant la guerre. De ses longues marches à travers champs et bois de l'Armagnac en compagnie d'Alphonse Dupront, il retient « qu'il existe des hommes dont l'autorité s'impose sans contraindre, ou contraint sans humilier »⁷. D'emblée, l'auteur de *Du Sacré* reconnaît la dette contractée à l'égard de Paul Alphandéry, directeur à la Ve Section de l'École Pratique des Hautes Études (Sciences Religieuses) qu'il a connu dès ses années normaliennes et lui a découvert « le chemin pèlerin... la croisade ou le pèlerinage paroxystique »⁸. A ce « quêteur inlassé et révérent du sens », Alphonse Dupront garde reconnaissance d'avoir su renouveler complètement un dossier où dominait un récitatif des événements : c'est dans ces mêmes années en effet que s'élabore l'oeuvre de René Grousset, qui se limite à une histoire strictement politique des Croisades et fait de l'histoire des Etats francs de Syrie la première tentative d'expansion coloniale de la France⁹. A cette historiographie étroitement positiviste, Paul Alphandéry substituait en effet l'analyse d'un *désir*, celle des forces obscures qui avaient jeté sur les routes les foules d'Occident en marche vers Jérusalem :

Indicibles cohues portées par le sentiment le plus complexe – et le plus rarement analysé – qui ait poussé foule humaine : espoir mystérieux en un mieux-être, foi en des reliques, eschatologie populaire, survivances païennes, besoin quasi physique d'expansion, soif de pillage, désir d'inconnu, tendance à une foi nouvelle où la foule

des fidèles, foule qui n'était à ce temps là ni *ecclesia docens* ni *ecclesia discens*, voulait faire sa vie ecclésiastique à elle, prendre sa part de vie religieuse.¹⁰

- 4 A cette oeuvre largement méditée puisqu'il en a établi le texte publié vingt et un ans après la mort de Paul Alphandéry¹¹, Alphonse Dupront avoue devoir trois éléments essentiels pour son propre itinéraire intellectuel : « l'absurde ; le mythe ; le sens »¹². L'absurde, c'est-à-dire la nécessité de réintégrer pleinement dans l'analyse historique les fonds irrationnels, l'insensé, « les forces enfouies de l'âme profonde » qui sont « recherche de plénitude et d'accomplissement ». Cette indispensable approche de l'extra-ordinaire, à l'opposé des tentations réductrices, se veut découverte d'un sens, lecture d'un langage de signes : il s'agit de déchiffrer le corps du mythe dans toutes ses cohérences associatives, de « lier sans que jugement intervienne », en refusant toute « chirurgie disséquante »¹³.
- 5 L'autre maître auquel Alphonse Dupront voue une « révérence émue » fut le professeur de Khâgne qu'il découvrit, « adolescent venu de l'extrême fond de sa province », au Lycée Henri IV – c'est d'ailleurs la seule fois où dans le récit de son itinéraire il emploie le je : « Alain m'a montré le regard sur le vivant, le fait, le dit, et appris la concentration de la pensée : ce qui est pousser le regard le plus loin possible et en traduire dans le ramassé du style le fugitivement perçu [...]. Alain m'a enseigné que si la méthode enferme et trop souvent réduit, seule l'attitude libère, façon existentielle d'être dans le monde, tout en prenant avec celui-ci la distance du regard et une complicité de conscience »¹⁴. L'écriture, serrée jusqu'à l'ellipse, d'Alphonse Dupront tient d'abord à cet incessant travail sur la langue qui rend son style unique et rebute celui qui refuse de s'y laisser immerger. Mais cette recherche de l'expression juste, qui n'hésite pas à innover¹⁵, est pour l'auteur de *Du Sacré* exigence née de la conscience aiguë du danger des catégorisations hâtives qui enferment, des systèmes et des grilles de lecture qui stérilisent la connaissance en acte, surtout dans le domaine du religieux : « Identifier trop vite ou étiqueter et donc classer tient du jugement sans retour ; bien souvent aussi la fixation est damnatrice »¹⁶. La singulière étrangeté du lexique et de la syntaxe d'Alphonse Dupront naît de ce souci prégnant de restituer, en les respectant, toutes les singularités et les richesses de la religion vécue. Or, « mentalement en vertige d'abstractions nous jouons avec des vides [...] vides de fiction sociale, que construit un discours bâti de mots naguère enracinés mais qui, emportés dans le brillant ou la fascination verbale du bien dire ou durcis dans une dogmatique, se sont lentement appauvris, épuisés ou fermés : discours possessif et illusoire, inconscient des secrets perdus, en niant même parfois l'existence, et lové sur lui-même dans une étourdissante euphorie verbale »¹⁷. Aussi, plutôt que de chercher la pierre philosophale de la définition d'une « méthodologie clairement articulée d'où sortirait lucide l'analyse des mécanismes du mental collectif dans une époque ou un milieu donné », Alphonse Dupront a préféré de manière récurrente dresser un vigoureux plaidoyer pour l'attitude qu'il désigne sous le terme d'*innocence*. L'ascèse d'innocence pour l'historien des mentalités consiste, « libre de tout présumé et du plus grand nombre possible de nos conditionnements », en « une discipline mentale rigoureuse de lier sans mécaniser, d'organiser sans reconstruire, d'approfondir ou enraciner sans violenter ni transplanter. Tous actes qui ne s'improvisent pas, mais lentement s'adaptent à une réalité extraordinairement complexe, et aussi massive qu'elle est subtile. »¹⁸.
- 6 En fait, l'*innocence*, telle que la requiert Alphonse Dupront, vise à se défaire des contraintes et des limites que la culture laïcisante de l'Europe moderne fait peser sur notre appréhension du religieux par la prégnance toute puissante du rationalisable, qui

occulte l'extraordinaire et l'insensé : or il s'agit justement de dissocier l'éthique, « ordre moral de la société temporelle, définition la plus haute de l'autosuffisance de celle-ci et, dans sa plus pleine incarnation, style de vie collective » de la religion qui « procède d'ailleurs' et qui vit une immanence d'au-delà »¹⁹. Aussi bien toute la recherche d'Alphonse Dupront vise, par une approche phénoménologique, à une appréhension globale de l'« altérité » des faits religieux : la « seule attitude de connaissance quant aux choses de la religion » est « de s'ouvrir à leurs cohérences dans ce qui est leur ordre ou 'système', de risquer d'entendre de l'intérieur leur langage »²⁰. De ce fait, l'exploration de l'historien du religieux est d'abord celle de la violence, cette blessure inscrite au cœur du passé chrétien de l'Occident :

La pratique de l'inexpiable, avec toutes ses séquelles de haine, de cruauté joyeuse, de croisades justicières d'orthodoxies ou de pogroms impitoyables comme autant de purifications sauvages ou de conjurations salvatrices, de stigmates crucifiants et implacables, d'anathèmes et d'aliénations sans merci, outre les rougeoiements sinistres des bûchers insignes ou les autodafés, éradicateurs du mal des livres. Inexpiable qui a régné dévastateur sur ce qui demeurerait cependant les voies grandioses d'une quête humaine d'absolu, cet absolu libérateur qui s'est appelé de ce signe, chargé à la fois de la promesse divine, de l'espérance humaine et de l'on ne sait quelle plénitude impérieuse d'exister et d'être que le vocabulaire religieux occidental, calqué sur un latin prosaïque a nommé 'le salut'.²¹

- 7 Dans ce souci de prendre à bras le corps la question du sens au cœur même de l'insensé, de s'interroger sur « tout ce qui se prétend miracles, signes étranges, apparitions, présages, annonces dans le ciel astral, tout le complexe des phénomènes parapsychologiques, ou sur des êtres rares la survenue de marques singulières, étranges pour le corps médical et immédiatement suspectes »²², l'œuvre d'Alphonse Dupront rejoint, quoique par des voies et des interprétations très différentes, celle de Michel de Certeau, de vingt ans son cadet. Il s'agit, ici et là, d'un travail sur la limite du pensable, sur la manière de rendre compte de l'inquiétante étrangeté d'un monde « autre », sans pour autant la réduire ou la supprimer tout à fait.
- 8 Pour retracer solidement comment s'est progressivement construite, chez Alphonse Dupront, cette historiographie des confins, il faudrait sans nul doute mieux connaître le rôle qu'a joué dans son parcours intellectuel l'expérience roumaine, lorsqu'il fut directeur de l'Institut des Hautes Études et de la Mission Universitaire française à Bucarest (1932-1941). Il semble bien qu'elle ait été tout à fait décisive dans le mûrissement d'une pensée.

Je ne vous dirai pas ce que fut pour moi, grandi dans le sérail d'une historiographie française quasi uniquement centrée sur nous, la découverte des archives romaines et cette autre vision du temps qu'elles enseignent [...]. Mais, dans les longues années d'Europe Orientale, la révélation de tout ce que nos maîtres avaient été incapables de nous apprendre, d'une part ce que j'appellerai la valeur d'Empire de Vienne et le rôle capital de cette dernière ville d'Occident aux portes du monde de la steppe ; d'autre part l'existence même de ce monde de la steppe où quasi aucune de nos valeurs d'Occident ne saurait avoir cours, ni sens.²³

- 9 De cette expérience, rien n'est dit au long de l'itinéraire retracé dans *Du Sacré*. Pourtant, il est clair que c'est dans ces années qu'Alphonse Dupront a rencontré Mircea Eliade (jamais cité non plus), revenu de l'Inde, et alors tout jeune professeur d'histoire des religions à l'Université de Bucarest : celui-ci n'hésite pas d'ailleurs à lui demander, en 1937, de relire attentivement un texte de Raffaele Pettazzoni destiné à la revue *Zalmoxis* qu'il vient de fonder²⁴. Est-il invraisemblable d'imaginer que c'est par Mircea Eliade que s'est noué le

lien si profond à Jung et à sa psychanalyse dans l'oeuvre de Dupront ? Quoi qu'il en soit de ces rencontres, on saisit déjà tout l'apport original que constitue celle-ci au sein du paysage universitaire français des années 1950, au moment où Alphonse Dupront arrive à la Sorbonne²⁵. Deux exemples suffiront. Tout d'abord la réception de la thèse *Le mythe de croisade, étude de sociologie religieuse* par les membres du jury. Si Charles-Edmond Perrin, président, ne ménage pas ses félicitations à l'impétrant pour avoir mis en lumière le rôle de l'inconscient et du collectif dans l'histoire et avoir fait « œuvre pleinement originale », il exprime toutefois « le vœu que les candidats qui présentent une thèse d'histoire pour l'obtention du doctorat se conforment aux règles traditionnelles du genre et ne suivent point l'exemple de M. Dupront, lequel pourrait leur réserver de fâcheuses surprises, faute d'avoir ni la vaste culture, ni l'incontestable talent de celui-ci. » Autant dire que l'oeuvre échappe complètement aux normes prescrites par l'*alma mater*. L'accrochage est, en revanche, frontal avec Gabriel Le Bras, qui est alors l'un des maîtres incontestés de la sociologie religieuse : celui-ci « fait des réserves et soutiendrait volontiers une thèse radicalement opposée à celle de M. Dupront. Il ne pense pas qu'à l'origine de la croisade il y ait eu un mythe, un ensemble d'idées et d'images qui supposent unité et continuité [...]. M. Le Bras estime que l'ouvrage de M. Dupront qui témoigne d'une regrettable tendance à l'abstrait est plus une étude de psychologie collective qu'une contribution à la sociologie religieuse. Celle-ci exigerait une étude des milieux qui ont fourni des croisés ainsi qu'une étude des relations des Croisés entre eux lors de la marche sur Jérusalem ; or des études de ce genre font entièrement défaut dans l'ouvrage de M. Dupront. »²⁶. Nous sommes ici dans l'ordre de la totale incompréhension. C'est qu'on ne peut guère imaginer deux pensées plus antithétiques, plus étrangères l'une à l'autre que celles de Gabriel Le Bras et d'Alphonse Dupront. A l'étude de la pratique religieuse, ce dernier reproche et son aspect partiel et « pelliculaire » par rapport à la longue durée, et l'incapacité à saisir le sens derrière le geste recensé :

Fréquentation des sacrements, assistance à la messe, dénombrement des pratiquants dans le cadre paroissial, de la population religieusement active par rapport aux moutons de Panurge, échelonnement de ces recherches au travers de la vie du temps, cela définit certes un volume de corps mais ne libère pas l'âme. Du quantitatif au qualitatif, la sociologie religieuse doit atteindre, dans un collectif donné, à la manifestation des ressorts de la vie religieuse, massivement saisis certes, mais selon leur logique, leur puissance de détermination propre. Marques cosmiques, apports historiques, forces de pression sociale, dépendances économiques, états d'âme collectifs, contaminations, autorité de quelques hommes, ressorts plus profonds d'angoisse, d'ennui ou de vitalité collective, ou même propensions métaphysiques, tout cela en quête perpétuelle d'équilibre, emporté dans un rythme d'accomplissement ou convulsivement durci, voilà ce qu'avec une extrême délicatesse de mise en place une sociologie religieuse doit lentement porter à la lumière, sachant que tout est indispensable, et que, d'autre part, il n'y a pas à juger puisque de cela les hommes vivent, et pour leur mieux-être.²⁷

- 10 L'autre exemple pourrait être pris dans l'étude de la « religion populaire » qui s'est largement développée à la fin des années 1970 et qui, *nolens volens*, répercutait des débats au sein de l'Église catholique autour d'enjeux pastoraux contemporains bien réels²⁸. L'enseignement d'Alphonse Dupront avait-il porté et se voyait-il désormais rejoint par une cohorte de disciples soucieux de scruter les tréfonds de l'âme collective ? S'il est vrai qu'un certain nombre de thèses soutenues dans ces années doivent beaucoup sur ces questions à l'écoute du séminaire qui se tenait alors rue de Tournon – il suffit de songer, pour ne prendre que quelques exemples, à celles de Robert Sauzet²⁹, Marc Venard³⁰, Marie-Hélène Froeschlé-Chopard³¹ ou Louis Châtellier³² – Alphonse Dupront restait

extrêmement soucieux de ne pas accuser les dichotomies élites/masses, Église hiérarchique/peuple chrétien, ou conforme/non conforme, qu'il estimait peu propres à éclairer la discussion. « L'instrumentalisation », écrit-il « de la notion de religion populaire qui survient ici et là à des fins diverses doit être reconnue pour ce qu'elle est, 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 parfaitement anidéologique »³³. Mettant en garde l'historien contre la tentation, née parfois de la lecture des documents eux-mêmes, d'accentuer conflits et oppositions entre clercs et laïcs, au risque de conduire à une dualité du type oppresseur/opprimé ou dominant/dominé, Alphonse Dupront rappelle que les deux religions – religion d'Église et religion populaire – « forment un tout inextricable ». Plutôt que de privilégier une lecture antagonistique qui frôle l'anachronisme, il préfère parler « d'une vie commune d'acculturation ». Car « l'Église, maintenant plus ou moins différenciée de la société civile, se sait et se veut accomplissement de tous ». Sans doute y a-t-il eu tout au long de la réforme posttridentine volonté d'extirper les « abus » repérés dans les cultes et les pratiques populaires, surveillance méfiante et tâtilonne des confréries de pénitents. Mais « les sanctions sont sans prise quand elles ne sont pas reçues », et de quel poids peut peser une pastorale réformatrice face à « une masse religieuse, en son monde propre, épaisse de ses certitudes enracinées, cohérente de ses besoins organiques jusqu'aux plus inconscients, forte d'une lenteur millénaire à recevoir la dogmatique chrétienne et à la confondre ou à la transposer avec les traditions culturelles d'un anté-chrétien enfoui » ? Les rythmes temporels ne sont pas les mêmes. Il reste que le culte du Rosaire et celui du Saint-Sacrement, pratiques dévotieuses « modernes », abondamment prônées par la hiérarchie et les clercs dans leur ensemble, ont bel et bien été appropriées par les masses populaires, comme en témoignent les demandes fréquentes d'expositions du Saint-Sacrement et les récitation collectives du chapelet : « même si la religion, dans sa massivité, sa plénitude, ses équilibres enracinants lui résiste, la 'modernité' la travaille de l'intérieur ». Il y a donc bien eu « passage » d'un message neuf, « acculturation » réussie et consentie de la religion populaire »³⁴.

- 11 De l'œuvre majeure d'Alphonse Dupront sur *Le mythe de Croisade*, il ne nous sera donné de prendre pleine mesure qu'avec la publication intégrale et, on l'espère, prochaine de la thèse soutenue en 1956, thèse qu'il a retravaillée jusqu'aux tout derniers jours de sa vie. En plaçant l'extraordinaire et la violence au cœur de la réflexion historique qu'il construit, Alphonse Dupront disqualifie du même coup les approches qui préfèrent contourner l'obstacle plutôt que de l'aborder de front en réduisant « le fait religieux en institutions, en pratiques régulièrement assumées, en narré d'une histoire externe »³⁵. A cet ordre du rationalisable, Alphonse Dupront oppose que ce qu'il convient d'expliquer est justement ce qui est devenu opaque à notre rationalité. Il ne s'agit pas pour l'historien « de céder au scandale ou d'éclater en émoi » devant l'inexplicable : « on ne gomme pas le pire : au contraire on le scrute ». Il convient au contraire de « reconnaître avec une lucidité étonnée, parfois blessée, même si cela nous choque, l'originalité d'un monde autre, cohérent jusque dans l'atroce, l'anormal ou l'étrange »³⁶. Pour comprendre, il faut « tout prendre ».
- 12 Pareille vision anthropologique privilégie la très longue durée parce qu'elle est « quasiment connaturelle au phénomène religieux »³⁷ : « la vie religieuse n'évolue que très lentement et par grandes masses »³⁸. La longue durée seule permet de saisir, au-delà des périodisations traditionnelles de la chronologie historique, les « surgies impérieuses à

la surface de l'histoire », retours de crises paniques ou d'attitudes eschatologiques, épuisements ou maturations³⁹. En même temps, elle atteint, selon Alphonse Dupront, à une sorte de biologique de l'espèce. Dès les pages finales de *La Chrétienté et l'idée de Croisade* qui reprennent les conclusions de sa thèse, celui-ci s'en est clairement expliqué :

Chrétienté et croisade expriment [...] deux réalités essentielles du collectif religieux. Si l'on joint à ces deux notions celle de pèlerinage, l'on aura, semble-t-il, les formes les plus expressives d'une vie religieuse de l'Occident. Non pas de la vie religieuse de l'Occident, mais d'une vie religieuse spontanée, souvent panique, expression de besoins élémentaires et vitaux de l'être collectif. Autre chose que la conscience métaphysiquement unissante de l'*Ecclesia* ; autre chose surtout que l'ordre hiérarchique et qu'il faudrait quelquefois appeler « civil » de l'Église. Toutes trois, réalités d'un collectif dans sa gangue nourricière du biologique. Il faut le souligner : quand aujourd'hui nous écrivons de religion, tant d'images d'épurations modernes passent au travers. Ces réalités sont au contraire « primitives », en ce sens qu'une grande part d'elles saisit l'*anima* collective ou en procède. Aucune n'est de l'homme seul, mais postule comme une humilité, une santé, un équilibre, le panique de l'espèce. Ainsi le collectif puissant de l'animal, peut-il atteindre à la vie d'une société supérieure ou sublimante. Sans que jamais soit perdu le sens animal d'être ensemble⁴⁰.

- 13 Cette référence à l'animalité n'a ici rien de gratuit. Tout en soulignant la différence qui sépare les processus à l'oeuvre dans les sociétés animales et dans les sociétés humaines, Alphonse Dupront tire ici parti des travaux d'Henri Piéron ou de Konrad Lorenz sur la psychologie animale, qu'il a lus et suivis avec intérêt. La psychologie zoologique peut être « lecture de nous, à travers l'autre, différent de nous et partie en nous », et l'étude du comportement social de l'animal, « évidence de l'animalité sociale », peut jeter un éclairage indirect sur « les faits de notre animalité collective » (appréhensions cosmiques, pulsions ou sublimations paniques) : « tropismes et migrations des sociétés animales sont peut-être la seule voie pour éclairer en nous les forces paniques, le mystère de ces sociétés élémentaires que des puissances irrationnelles jettent au travers de l'espace à tel moment de l'histoire »⁴¹.

- 14 Au-delà de cette référence à une animalité de l'espèce, les formes religieuses collectives de l'Occident qu'Alphonse Dupront s'est attaché à scruter – Chrétienté, pèlerinage, Croisade – ont pour point commun d'exprimer un social du *salut commun* « dans les deux dimensions de l'ordre de Dieu à accomplir et de la communauté fraternelle des hommes », par opposition à la société moderne née des Réformes du XVI^e siècle : par le principe du *sola fide*, la sotériologie luthérienne ne met-elle pas directement en présence l'homme et Dieu comme uniques protagonistes, exaltant le primat de la conscience et de la singularité de l'individu qui a désormais pour responsabilité de prendre en charge personnellement son propre salut ?⁴² Manifestant les présences spirituelles « dans une société de l'extraordinaire unique, éphémère et toujours nécessaire », la Croisade est plus encore que la Chrétienté ou le pèlerinage « l'acte rare, peut-être unique où l'instance de salut commun est le plus totalement poignante et triomphante » :

La religion de la Croisade est, dans son irrésistible création, oeuvre eschatologique. La fin, l'avènement, le couronnement, c'est le débouché abrupt de la Croisade tout entière sur un autre monde que celui de la seule histoire. Il est incontestable que l'expérience collective des hommes de la Croisade est de sortir, dans leur plus magnifique procession d'être, au dehors du temps [...] Sortir, qui est aussi entrer, acte double de l'ambivalence de l'eschatologie. L'*eschate*, c'est, dans l'attente, la certitude du passage. Et donc la conscience, physique et métaphysique, de cet acte de religion totale, passer de l'une à l'autre vie, de la nature à la surnature, de l'humain au divin [...] La Croisade est l'instant historique du passage où, sans se

demander le moindre comment cela se fait, sans représentation préalable, l'*eschate* devient manifestation [...] Autant que le peut saisir le langage, la Croisade est marche au règne, quand le règne arrive. Un instant, c'est tout ; mais qui inscrit à jamais le règne dans le labeur, la grandeur des hommes ensemble⁴³

- 15 A travers ce texte qui concluait sa thèse, peut se lire l'une des intuitions majeures qui marquent toute l'oeuvre d'Alphonse Dupront. Sa conviction profonde est en effet que l'histoire des collectivités humaines ne saurait se limiter à la seule immanence. Pour se libérer de la tyrannie qu'exerce le présent sur le passé, l'historien doit accepter que

[...] l'historique de toute évidence ne se suffit pas à lui-même. Il débouche sur autre chose. L'histoire est riche d'attentes eschatologiques, de besoins parousiques ou de renaissances. Cet aveu poignant, étalé au long de l'histoire humaine, d'épuisements paniques, de fins du monde, d'exaltations sublimes d'avènement, de recreations aux sources, même fictives, atteste d'une métaphysique. Manifestement les collectivités humaines, dans leur existence historique, sont tenaillées du besoin que le temps éclate. [...] A longueur d'histoire, les hommes ne font que crier les limites de l'histoire : comment les historiens ne finiraient-ils pas par l'apprendre ? [...] Le non-historique est indispensable à l'historique, de même que la société des hommes semble toujours vivre la nostalgie, le besoin ou le rêve d'un accomplissement, perfection, achèvement, dépassement ou retour.⁴⁴

- 16 Si « le donné existentiel fondamental de l'historique demeure l'au-delà », si la tâche essentielle de l'historien est de « contraindre les limites de l'historique », tout le problème devient alors de savoir comment « entendre la parole du passé » à travers les écrits qui nous restent, comment faire place au silence et à l'absence. Pour réaliser cette ambition, rien n'est plus étranger à Alphonse Dupront que l'idée d'une histoire « totale » qui prétendrait épuiser son objet, d'autant plus, constate-t-il, que « les tentatives d'histoire totale s'exercent résolument sur du partiel », région, classe sociale ou ville à une époque précise de l'histoire, et que « d'évidence, dans de pareilles limites, au demeurant nécessaires ou sages, le total ne saurait être dans l'objet »⁴⁵. En revanche, deux voies, organiquement liées, lui paraissent devoir être privilégiées : il s'agit des emprunts que l'historien peut faire soit à la psychanalyse soit à la linguistique.

- 17 S'agissant de la psychanalyse, au sein de laquelle il affirme hautement une prédilection pour l'oeuvre de Jung⁴⁶, Alphonse Dupront a pris pleine mesure de l'écart radical qui sépare pratique historienne et pratique psychanalytique : dans « nos officines historiques, le patient n'y est qu'immortellement présent et le traitant est irresponsable ; aucune sanction contre lui s'il ne parvient pas à correspondre »⁴⁷. Le commerce qui s'établit entre l'historien et son matériau ne peut donc être qu'à la « ressemblance » de la relation qui s'établit entre analyste et patient, sans aucunement s'y identifier. Mais en même temps, Alphonse Dupront ne refuse pas de s'attarder sur des témoins particuliers : « Certains disent et signifient pour tous [...] Tout témoin, s'il est témoin vrai, dit une vérité qui le dépasse ; à nous de cerner par l'exprimé et par le tu les limites de son témoignage ». L'étude d'un seul individu peut donc être voie vers l'analyse des réalités du mental collectif : « L'analyse du jeu mental chez quiconque, *a fortiori* le déploiement des conflits ou des cristallisations névrotiques débouchent sur l'univers commun »⁴⁸. Au reste, Alphonse Dupront lui-même n'a pas dédaigné de prêcher l'exemple. Avec *L.A. Muratori et la société européenne des pré-Lumières*, il s'agit bien en effet, en ressuscitant la grande figure du bibliothécaire du duc de Modène, à travers l'analyse des quatorze volumes de son *Epistolario*, d'esquisser une typologie des intérêts et des activités de la République des Lettres au cours de la première moitié du XVIII^e siècle : sous le portrait de ce *letterato* exemplaire, curieux, passionné d'étude, saisi de la ferveur érudite de la collecte du

matériau destiné aux vingt sept tomes in folio des *Rerum Italicarum Scriptores*, qui est en même temps un prêtre de l'Église romaine de la plus fidèle orthodoxie mais soucieux d'une religion éclairée, directe, libérée de l'irrationnel et productrice, grâce à l'exercice inlassé de la *carità*, d'oeuvres utiles au bonheur commun (*pietas secundum scientiam*), émerge l'unité et l'indépendance de la République des Savants dont le service de vérité dépasse les intérêts des règnes temporels ou ceux de la Papauté⁴⁹. Si, dans son livre, Alphonse Dupront refuse la démarche psychanalytique qui, « sur une personnalité comme celle de Muratori, serait fort probablement d'une acrobatie verbale ou d'une irrévérence sommaire », l'échange entre l'historien du vingtième siècle et la correspondance de ce témoin privilégié de « l'Europe savante des pré-Lumières » est moyen de saisir comment se fonde par la critique érudite, par la socialisation de la religion et la temporalisation de la société, notre modernité⁵⁰.

- 18 Mais plus importe encore pour l'historien l'accès à l'âme collective, aux « formes paniques de l'éclat », où Alphonse Dupront reprend à son compte la définition jungienne de l'inconscient collectif « assiette totalisante de l'expérience humaine »⁵¹.
- 19 De ce magma central, l'historien peut saisir les « éruptions » – surgies, pulsions ou crises abruptes – à condition de les enraciner dans leur épaisseur temporelle et en se gardant de toute tentation téléologique : « Quelqu'irréversible qui s'accuse, ignorer de quoi demain sera fait », telle est, pour Alphonse Dupront, l'une des vertus majeures de l'historien⁵². C'est cette règle d'or, visant à ne pas enfermer l'événement dans un schéma préconstruit, qui lui permet, par exemple, d'interpréter la Révolution française dans un processus de longue durée : « Comment ne pas nous être aperçus en effet, dans un certain recul d'avec notre lecture habituelle de l'histoire, pour rationnels et objectifs que nous eussions prétendu être, qu'en nous obstinant à ne retrouver dans le déroulement du XVIII^e siècle français que les commencements de sa fin, d'une part, nous jugions et de la façon la plus arbitraire, sous la seule caution d'un nombre assez considérable de postulats, d'autre part et surtout, nous ne nous libérions pas, malgré illusions et refus contraires, d'une vision eschatologique de l'histoire ? »⁵³. Du même coup, le problème des « origines » de la Révolution française qui a excité tant de plumes historiques ou polémiques, se trouve reformulé dans le cadre d'un développement historique plus large, celui de la « définition d'une société des hommes indépendante, c'est-à-dire sans mythes ni religion, société [moderne], sans passé ni traditions, du présent, et tout entière tournée vers l'avenir », dans la perspective du « passage d'une mythique traditionnelle (mythique de religion, de sacralités, d'autorité religieuse et politique) à une mythique nouvelle, ou foi commune renouvelée, dont la plus véhémente des affirmations est de ne pas se vouloir ou de ne pas se savoir mythique »⁵⁴. Dans cet effort pour saisir « l'âme collective », le travail de l'historien se fait sur les marges, les limites par lesquelles une société ou une culture s'autodéfinissent : interdits et sanctions, couples d'oppositions (sacré/profane, normal/pathologique, rationnel/irrationnel), schémas d'emprise collective qui, à chaque période de l'histoire, marquent des choix et établissent des partages⁵⁵. De ce point de vue, le projet d'Alphonse Dupront n'est pas si éloigné de l'archéologie du silence que Michel Foucault se donnait pour propos dans *l'Histoire de la Folie* en 1961 : « Interroger une culture sur ses expériences-limites, c'est la questionner aux confins de l'histoire, sur un déchirement qui est comme la naissance même de son histoire »⁵⁶.
- 20 Quels instruments cependant utiliser pour cette analyse des confins ? Comment « nous familiariser avec ces étrangetés et ne point les entreprendre avec un matériel d'un autre monde »⁵⁷ puisque les concepts forgés par la psychanalyse sont d'abord exploration des

profondeurs de l'individu ? C'est ici que s'enracine l'extrême attention d'Alphonse Dupront au langage. Qui, parmi ses disciples, ne se souvient des séances du séminaire de sémantique historique qui se déroulaient au Centre de Recherches sur l'Europe moderne de la Sorbonne, où nous lisions en chœur alterné des textes de Brantôme, Montesquieu ou Jean-Jacques Rousseau ? Il s'agissait pour le maître d'éveiller notre faculté d'entendre :

Pour l'historien, un lire qui est sentir, et par le sentir, une communication de l'entendre ; la sensation auditive s'est éteinte mais la vibration émotive en quelque façon survit, mémoire encore vive de la parole. Rien d'arbitraire en tout ceci, mais la lucidité d'un commerce, qui dans la mesure où il se définit rigoureusement subjectif, constitue un matériau spécifique, donc objectif. D'autant mieux sûrement, si l'approche sensible du matériau s'effectuait dans une écoute collective : la réceptivité non-discutante du groupe a vertu de *vox populi*.⁵⁸

- 21 S'il reconnaît que cette défense et illustration de la subjectivité peut comporter le « péril d'extravagance », Alphonse Dupront voit dans l'analyse sémantique l'outil qui rendra manifeste les voix du silence. L'accès à celles-ci ne peut se faire que par le moyen de dépouillements lexicaux massifs qui permettent de reconstituer de manière fiable une histoire de signe (mot, notion, représentation collective), de sa naissance à sa disparition, mettant en valeur les diverses attestations d'emploi et les continuités d'usage⁵⁹. C'est ainsi que procède Alphonse Dupront lui-même lorsqu'en examinant les sources de la première croisade, il analyse les emplois réciproques de *Christi milites* et de *peregrini*⁶⁰ ou lorsque à travers la lecture des *Gesta Francorum et aliorum Hierosolomitaram*, il cherche à retrouver usages et contenus de *bellum sacrum* et de *christianitas*⁶¹. Au XVII^e siècle, cette même *christianitas*, dans le vocabulaire de la correspondance de Fabio Chigi, nonce apostolique à Münster lors des négociations laborieuses des traités de Westphalie, « n'est plus une idée-force ni cette présence éminente d'être principe » : la notion s'épuise et se décompose au profit de transferts tous de dissociation, donc désacralisants, soit *Cristianesimo* « qui vit de la seule temporalité des hommes », soit *Religione Cattolica*, « notion partielle, ségrégante, séparative » qui avoue que « la lutte de religion est désormais temporelle »⁶². Le même type d'analyse est tenté sur les emplois de *culture* et *civilisation* dans le champ sémantique français à la fin du XVIII^e siècle et au XIX^e siècle : signe de possession du monde, le terme « civilisation » naît bien de forces laïques qui exigent leur indépendance civile et « construisent tout ensemble un ordre de l'homme et l'univers de sa puissance : c'est le génie propre des Lumières. »⁶³
- 22 Au traitement quantitatif de l'information sémantique, Alphonse Dupront reconnaît trois vertus essentielles : il dégage le *massif*, c'est-à-dire « conformisme ou intensités » ; il met en place le *commun* grâce aux moyennes établies, soit « l'assiette d'expression de la société ou du milieu pour qui ce matériau est moyen de communication » ; il fait surgir l'*unique* « hapax, invention, hasard ou émergence [...] grain propre de l'histoire et cette exploration des confins de la puissance d'invention humaine »⁶⁴. Telle a été au moins l'ambition de l'enquête menée sur les cahiers de doléances aux Etats Généraux de 1789. Elle manifeste d'abord que les notions-clés du vocabulaire des Lumières – bonheur, civilisation, progrès, éducation, morale, instruction, etc. – n'ont quasiment pas pénétré dans le monde des petits robins et des officiers de judicature, des tabellions ou des régents qui ont tenu la plume et organisé la forme des cahiers. Le lexique de ceux-ci est un « vocabulaire de structures et d'arêtes juridiques, élaboré depuis deux siècles au moins dans le cadre des institutions de la monarchie française, et peut-être moins fixé et transmis dans une forme écrite que dans un complexe flux de plaintes orales et d'écritures basochiennes »⁶⁵. Voilà bien le *commun* des cahiers rédigés par des

intermédiaires culturels, qui transmutent l'omniprésente doléance contre les *abus* (de l'administration, de la justice, de l'impôt royaux ou de la propriété ecclésiastique) – *vox populi* – dans leur univers scripturaire, d'ordre judiciaire ou notarial. L'exploration de cet ensemble sémantique des cahiers à partir de l'établissement des fréquences de « mots-souches » fait d'autant mieux ressortir l'*hapax*, le jaillissement du cri de doléance, transcription quasi fidèle de la plainte orale, tel ce cahier de doléances de l'assemblée de Chauvincourt (bailliage de Gisors) intitulé « Représentation » : « Messieurs, il est bon de vous représenter que nous sommes dans une paroisse tout à fait isolés attendu que nous n'avons aucun propriétaire y demeurant ni fermier pour nous secourir dans cette affaire-là... ainsy Messieurs de toute la paroisse, il ne reste que tous misérables journaliers, ainsy juger comme des gens de notre espèce pouvons se tirer de cette opération »⁶⁶. En définitive, ce qu'Alphonse Dupront souhaite faire émerger par de patients comptages lexicaux, c'est le surgissement de la parole, comme à travers les absences constatées, le silence. A ce niveau, au travers de la rigueur du matériau constitué qui n'est que moyen, l'histoire se fait art d'interroger un au-delà des mots et débouche sur l'anthropologie.

- 23 De cette quête inlassée témoigne aussi la recherche menée tout au long des séminaires tenus à l'École des Hautes Études sur les pèlerinages dans la France contemporaine. *Du Sacré*, point d'aboutissement d'une enquête trentenaire, ne livre de l'immense travail qui l'a précédé – au-delà des analyses de cas approfondies sur Rocamadour et Lourdes – que des fragments élidés jusqu'à l'ellipse pour retenir seulement les éléments structurels définissant le pèlerinage au sein d'une anthropologie des religions⁶⁷. Les rapports d'enseignement⁶⁸, comme les articles d'étape⁶⁹, retracent davantage le chemin suivi.
- 24 De cette démarche, nous ne pouvons, dans les limites de cet article, que retracer quelques pas. La tentation de dresser une carte diachronique des pèlerinages abandonnée – cette stratification eût été trompeuse, « la vie du pèlerinage étant souvent discontinue, à reprises, quelquefois avec de longues latences, ou même des transferts peu évidents, peut-être difficiles à traduire graphiquement »⁷⁰ – la méthode d'une ethnohistoire, remontant le temps à partir d'une enquête menée sur les pèlerinages encore vivants, s'est très rapidement imposée. Elle présentait en effet plusieurs avantages essentiels. Tout d'abord, confrontée avec les répercussions en France du concile Vatican II (octobre 1962-décembre 1965), la recherche menée prenait un caractère d'urgence : les bouleversements liturgiques introduits par les nouvelles générations des clercs soucieux de faire participer leurs ouailles à une religion « en esprit et en vérité », débarrassée de toutes ses scories « superstitieuses », n'allaient guère dans le sens d'un maintien des petits pèlerinages aux saints guérisseurs. Si le « nettoyage », comme le note Alphonse Dupront, a pu être parfois brutal, débouchant sur un iconoclasme comparable à celui de la Contre-Réforme, l'hostilité ouverte ou la volonté de rupture délibérée cèdent ailleurs la place à une indifférence qui tolère le pèlerinage sans pour autant l'approuver et cherche plutôt à le réorienter vers des pratiques plus orthodoxes. Plus rare semble avoir été l'attitude des pasteurs qui prennent en compte l'univers mental de leurs ouailles paysannes et, pour ne pas rompre leur équilibre religieux acceptent et consacrent les rites anciens du pèlerinage⁷¹. Au reste, la transformation rapide des campagnes françaises au long des années de croissance économique accentuait encore les changements culturels dans une population où l'activité proprement agricole ne cessait de décroître. Du même coup, et sans l'avoir voulu, l'enquête prenait valeur historique : « Il s'agissait de constituer précieusement par elle un document de ce qui est encore présent et qui est en

train de disparaître. Mais il fallait aller vite pour que le document n'échappe pas, ou n'ait rien perdu de son expressivité historique »⁷².

- 25 Au delà de cette fonction constitutive et conservatrice d'une archive l'enquête sur le terrain faisait peu à peu émerger toute une série de pèlerinages, de pratiques et de recours thérapeutiques situés aux confins de l'institution ecclésiale et devenus plus ou moins cryptiques. Interrogées au départ de l'enquête, les curies épiscopales n'avaient livré et reconnu dans chacun de leurs territoires que quatre ou cinq pèlerinages, quasi tous mariaux, comme si dans l'univers mental des clercs contemporains fonctionnait un stéréotype identifiant pèlerinage et dévotion à la Vierge. Alphonse Dupront ne s'est nullement désintéressé du grand pèlerinage contemporain, comme en témoigne son étude sur Lourdes. Mais il estimait que, dans ces pèlerinages de masse (du type Lourdes ou Lisieux) où, grâce aux développements des moyens de transport, convergent des foules impressionnantes, la consécration de l'autorité ecclésiastique comme le contrôle total exercé par l'institution sur le déroulement (des célébrations liturgiques à la pratique sacramentaire, à la distribution de l'eau ou à la vente des objets de piété) ont transformé en profondeur le phénomène : le panique sacré de la foule s'y trouve dominé et discipliné dans une uniformisation qui tend à faire du pèlerinage une simple habitude, une extrapolation normale de la vie paroissiale encadrée : « D'ensemble le pèlerinage actuel tend à devenir forme d'une culture de religion ecclésiale, aux expressions liturgiques habituelles, à dominante de plus en plus exclusive, soit mariolâtrique soit christique, dans une intellectualisation évidente d'un anthropomorphisme divin, un refus conscient des sacralités élémentaires »⁷³. S'il a choisi de centrer son étude sur les pèlerinages locaux aux saints guérisseurs, les plus menacés par les changements économiques et socio-culturels intervenus depuis une trentaine d'années, c'est qu'ils permettent de saisir *in vivo* la réalité, la chair même de la durée, des « blocs de continu »⁷⁴, ou comme il aimait à dire, « du Moyen-Age en place » : le geste pèlerin d'aujourd'hui éclaire « beaucoup de ce que pouvaient vivre les masses des XIV^e, XV^e ou XVI^e siècles dans leur commerce de sacralités »⁷⁵.
- 26 Sans doute l'immémorial qu'assigne la piété populaire au lieu du pèlerinage – « depuis toujours » – a-t-il lui même une histoire qu'il faut patiemment reconstituer. Les témoignages d'aujourd'hui taisent souvent l'aspect thérapeutique du pèlerinage entrepris, comme s'il s'agissait d'un aspect honteux. Les avancées de l'obstétrique et la médicalisation des campagnes françaises tout autant que les réticences manifestes des clercs, ont largement contribué à la disparition progressive des sanctuaires à répit où la Vierge ressuscitait, l'espace de l'instant nécessaire pour le baptême, les enfants morts-nés pour leur éviter l'épreuve des limbes, mais aussi ceux des saints invoqués pour les retards de la marche ou de la parole⁷⁶. De la même façon la disparition, au moins en France, des ex-votos anatomiques figurant le membre malade et guéri « ouvre toute une problématique d'analyse, soit d'inculturation savante, soit d'introversion honteuse ou pudique, soit d'une transformation du langage des recours et donc de l'évolution des supports, où le membre malade peut devenir image mentale ou même nom : ce qui, dans le fait, transforme les données psychiques de la relation culturelle »⁷⁷. S'il est vrai qu'une culture savante des clercs s'est largement employée à détruire ou enfouir des gestes pluriséculaires, l'expérience de l'enquête menée à travers les pèlerinages les plus humbles de la France contemporaine autorise une analyse de l'*homo religiosus* en ses attitudes fondamentales.

- 27 De cette anthropologie religieuse, nous ne retiendrons que trois traits majeurs dégagés par Alphonse Dupront. Elle insiste d'abord sur le caractère *extraordinaire* du geste pèlerin aussi bien dans l'espace que dans le temps : le pèlerinage est franchissement des limites, sortie de la vie ordinaire de la paroisse en un jour qui n'est ni la fête patronale ni une grande fête liturgique, il est tout entier tension vers un but, marche vers un terme, un « ailleurs » où s'établira la rencontre d'une présence de puissances surnaturelles. L'*iter* du pèlerin est donc sacralisé par son terme, qu'il s'agisse des petits pèlerinages dont le rayonnement ne dépasse guère vingt-cinq à trente kilomètres (soit le parcours que les villageois des environs pouvaient accomplir dans l'intervalle de deux journées, voire même en une marche nocturne), ou des grands pèlerinages comme Compostelle et Rome : ici l'*iter* se ponctue d'étapes qui sont autant de visites à des corps saints où le corps fatigué peut faire provision et recharge de puissance sacrale⁷⁸. Cette tension vers un but met en effet en jeu tout le corps : la fatigue elle-même, l'épreuve corporelle, plus manifeste encore dans le gravisement des hauts lieux, sont une préparation intime – et essentielle – du pèlerin à la rencontre.
- 28 En second lieu, la religion du pèlerinage « n'est d'Église que par surcroît ou par une sage et persévérante mainmise de l'institution sur un jaillissement collectif sorti en dehors d'elle »⁷⁹. Elle est de soi « anecclésiale », le pèlerin vaquant à ses propres affaires tandis que se déroule la cérémonie liturgique. L'intérêt manifesté par Alphonse Dupront aux pèlerinages de recours à Saint-Marcou – guérisseur des écrouelles – qui se déroulent le 1^{er} mai et particulièrement à celui de la paroisse du Poislay dans le Perche, aux confins des diocèses de Chartres et de Blois, où il retourna régulièrement de 1965 à 1968, tient au caractère de ruée « panique » que celui-ci présentait au regard de l'observateur :
- Il y a un an [1965], nous demeurions en plein panique : survenue par vagues successives d'une foule rurale endimanchée, très brassée quant au sexe et quant à l'âge, foule qui se précipitait plus ou moins en désordre à deux devoirs, celui de se faire dire un évangile – sept à huit prêtres inlassablement récitaient en latin, l'étole sur le chef du pèlerin agenouillé au banc de communion – et de communiquer en sacralité par attouchement : attouchement de la relique du saint ou de la statue de celui-ci, voire du bâton de procession, communication matérialisée par le contact d'un ruban blanc, jalousement conservé par le pèlerin et souvent laissé par moitié pour enguirlander la statue du saint, trace évidente, durable, de la participation vécue, donc conjuration incessante. Avec le ruban, les cierges ; autant de cierges que de personnes associées au recours de grâces ; des médailles. C'était tout. A l'autel, des messes se succédaient ; aucune importance et peu de communions. L'acte pèlerin s'inscrivait naturellement hors de la cérémonie liturgique habituelle
- ⁸⁰.
- 29 De ce caractère non-ecclésial du pèlerinage, l'historien retrouve trace dans les récits « d'invention » de statues qui se multiplient au temps de la Réforme catholique : c'est presque toujours un berger, un paysan, en tout cas un laïc qui découvre la statue miraculeuse (en général la Vierge), alors que le curé se montre le plus souvent hostile ou tente (vainement) d'installer dans l'église paroissiale la statue, qui revient obstinément au lieu de son « invention »⁸¹. La religion populaire, telle qu'elle s'exprime dans l'acte pèlerin, n'est pas une religion du livre, encore moins corps de doctrine : elle est d'abord et fondamentalement culture orale, « éducation non institutionnalisée au sein du groupe social ou du milieu familial [...] conformisation du groupe et oralité : sa dynamique et son souffle, c'est cette transmission de bouche et de mains »⁸². Ainsi s'établit de bouche à oreille, par choix humain, une hiérarchie de sacralités quant à leur efficacité : « Le Poislay est meilleur que Charray » ai-je entendu, au matin étrange de la Saint Marcou [...] sur les

lèvres serrées et conjuratrices d'une paysanne encore jeune, mais ravagée de la tension d'obtenir les grâces que ses passions contenues exigeaient »⁸³.

- 30 Le dernier trait que l'on voudrait souligner – déjà présent dans la description du pèlerinage de Poissy – est l'analyse des sacralités mêmes du pèlerinage. Il est des lieux consacrés soit par un événement extraordinaire (par exemple, apparitions) soit par la présence du corps saint ou de reliques, soit par un baptême d'accidents cosmiques⁸⁴. Dans ces lieux élus qui enracinent le culte dans les profondeurs chtoniques (grotte, crypte) ou, avec les sanctuaires du sommet, l'installent dans une rencontre entre l'homme et le ciel, ou encore l'associent à l'eau guérissante (fontaine, source)⁸⁵ s'établit le commerce sacré entre le pèlerin et l'image de vénération, qui est généralement une statue. Ici le corps malade exprime son exigence de recours par la nécessité d'un contact physique : attouchement de la statue (direct ou par l'intermédiaire d'un ruban), voire même frottement de celle-ci sur la partie malade, absorption de l'eau guérissante (et même dans des temps plus anciens, grignotements de la statue par absorption des éclats qui lui sont arrachés). L'omniprésence d'une gestuaire dit assez que le langage du corps est ici conjuratoire : au saint de s'exécuter dans le contrat qui s'établit entre le thérapeute et son fidèle. Si les ex-votos disent les guérisons reçues, le pèlerin est aussi fondé, si sa prière n'est pas exaucée, à manifester son insatisfaction au saint présent dans sa statue (en la retournant par exemple face contre le mur). De ces gestes, l'histoire ne garde pas trace sinon en creux, dans le discours de condamnation des clercs tonnait contre les « abus ». Quant à la parole, dans le commerce anthropomorphe qui s'établit entre le pèlerin et son saint ou la Vierge, elle est brève et impérative « éjaculation abrupte du recours », l'image présente étant sommée d'entendre⁸⁶.
- 31 Les sacralités sont donc bien « voix du silence »⁸⁷. L'on retrouve ici l'ascèse d'innocence évoquée plus haut. La quête persévérante qui a porté Alphonse Dupront à analyser les fonds de la piété populaire est révérence pour ce que le collectif porte en lui, « auscultation de ses voies intérieures, ce que les vieilles figures appellent des clés mais des clés bien à lui »⁸⁸. A la place d'une « lecture possessive et réductrice de l'univers », mécanisme mental durci par « les vertiges modernes de la découverte du monde », il s'agit de reconnaître l'étonnante luxuriance du vécu collectif religieux dans l'Occident chrétien. Alphonse Dupront fait volontiers sienne la définition qu'Honoré de Balzac donne de la superstition dans son roman *Pierrette* « comme signifiant tout ce qui reste après la ruine des peuples et surnage à leurs révolutions ». La relique témoigne « de ce qui ne peut pas mourir »⁸⁹. Aussi bien, « au champ de la connaissance humaine, le 'pouvoir des clés' procède de l'acceptation inlassée et émerveillée de la vie : une vertu de la science et les progrès techniques de dénombrement et d'analyse nous permettent aujourd'hui d'assumer sans vertige cette attitude 'spirituelle' »⁹⁰.

NOTES

1. A. DUPRONT, « Du 'sens' de l'Université », *Humanisme et entreprise*, n° 95, février 1976, pp. 21-35. De la même façon, le premier cours d'Alphonse DUPRONT à la Sorbonne s'ouvre par ces

mots : « L'honneur qui m'est fait d'enseigner en Sorbonne, et dont je voudrais marquer, dès mes premiers mots, combien je le ressens vivement, me contraint surtout à faire de mon enseignement un service », *Europe et Chrétienté dans la seconde moitié du XVII^e siècle*, 1^{ère} partie Paris, Centre de Documentation universitaire, 1958, pp. 1.

2. Claude SALES, « L'intelligentsia. Visite aux artisans de la culture », *Le Monde de l'Éducation*, n° 25, février 1977, p. 9.

3. *La quête du sacré. Saint-Jacques de Compostelle*, Brepols, Turnhout, 1985, 255 p.

4. A. DUPRONT. *Du Sacré. Croisades et pèlerinages. Images et langages*, Paris, Gallimard, Bibliothèque des Histoires, 1987, 541 p. On pourra utilement se reporter aux comptes rendus de A. GODIN, « Profil d'un historien : Alphonse Dupront, explorateur des sacralités occidentales », *Revue d'histoire ecclésiastique*, vol. LXXXIII, 1988, pp. 661-670, et de Philippe BOUTRY, *Annales ESC*, sept-oct. 1989, pp. 1245-1248.

5. W.A. CHRISTIAN Jr, *Apparitions in Late Medieval and Renaissance Spain*, Princeton, Princeton University Press, 1981 ; du même auteur, *Local Religion in Sixteenth Century Spain*, Princeton, Princeton University Press, 1981. Les références françaises de l'auteur ne manquent pourtant pas : Jean Delumeau, Jeanne Ferte, Emmanuel Le Roy Ladurie, Louis Perouas, Michel Vovelle.

6. Cf. E. BADONE ed., *Religions Orthodoxy and Popular Faith in European Society*, Princeton, Princeton University Press, 1990. En Italie, où Alphonse DUPRONT est pourtant beaucoup mieux connu, certains ne le connaissent que par la traduction, parue en 1974, de *La chrétienté et l'idée de croisade* : cf. par exemple le livre tout à fait intéressant de L. ZANZI, *Sacri Monti e dintorni. Studi sulla cultura religiosa e artistica della controriforma*, Milan, Jaca Book, 1990.

7. O. CLEMENT, *L'autre soleil. Quelques notes d'autobiographie spirituelle*, Paris, Stock, 1975, pp. 55 sq.

8. A. DUPRONT, *Du Sacré*,, p. 11. D'après l'annuaire de la Ve Section des Hautes Études en Sciences Religieuses, le thème des enseignements de Paul Alphandery est en 1926-1927 : « Le pèlerin et le pèlerinage. Doctrines et faits dans l'Occident latin du VII^e au XV^e siècle. Étude sur le gnosticisme des sectes au Moyen Âge » ; en 1927-1928 : « Recherches sur la théorie de la tentation du VI^e au XIV^e siècle. Les autobiographies religieuses » ; en 1928-1929 : « Nouvelles recherches sur les pèlerinages en Occident XI^e-XV^e siècles » ; en 1929-1930 : « Études sur l'histoire littéraire de la croisade ». Alphonse Dupront est cité comme « élève titulaire » de la section pour l'année 1927-1928.

9. R. GROUSSET, *Histoire des Croisades et du royaume franc de Jérusalem*, Paris, Plon, 1934-1936, 3 volumes.

10. P. ALPHANDERY, *La Chrétienté et l'idée de Croisade*, texte établi par A. DUPRONT, t. I, *Les premières Croisades*, Paris, Albin Michel, 1954, p. 2.

11. Le tome II de *La Chrétienté et l'idée de Croisade*, paraît en 1959. Les deux tomes forment le volume 38 de la collection *L'Évolution de l'humanité*. Dans l'avertissement qui précède le tome I, (pp. XXVII-XXIX), Alphonse Dupront situe la part qui lui revient en tant que scripteur : si le livre « appartient tout entier dans sa sûreté de recherche comme dans sa méthode – plus une attitude qu'une méthode d'ailleurs – à l'effort créateur de Paul Alphandery », il n'est pas « l'oeuvre que Paul Alphandery eût écrite. Pas davantage celle qu'il portait en lui et dont il est possible de retrouver, avec émotion dans toute une série de notes et de plans, jaillissements ou étapes d'une prise de conscience où mûrissait l'oeuvre maîtresse ». Il s'agit donc bien d'une « adaptation » élaborée dans le souci de la plus grande fidélité et cherchée « dans l'écrit, dans le souvenir des cours entendus ou de ces entretiens qui furent pour nous d'un maître, d'autant plus que Paul Alphandery ne se préoccupait pas de l'être ». Pour « situer » la découverte de Paul Alphandery, Alphonse Dupront invite lui-même le lecteur à « atténuer la préoccupation eschatologique plus que nous ne l'avons fait par souci d'accuser des états psychiques de participation collective ». Ajoutons cet aveu de Henri Berr, directeur de la collection, qui a rédigé l'avant-propos : « Si le fond est bien d'Alphandery, pour la forme on sentira parfois quelque diversité. A Dupront m'écrivait, un jour, en 1947 : 'Mon style a pris ses exigences' ».

12. A. DUPRONT, *Du Sacré*, op. cit., p. 13.
13. *Ibid.*, pp. 15-16.
14. *Ibid.*, p. 211.
15. Cf. *ibid.*, p. 7, la note liminaire « option d'écriture » à propos de l'adjectif sacré.
16. *Ibid.*, p. 218.
17. *Ibid.*, pp. 219-220.
18. A. DUPRONT, « D'une histoire des mentalités », *Revue roumaine d'histoire*, t. IX, 1970, pp. 387-388. L'auteur s'explique beaucoup plus longuement sur le sens qu'il accorde à l'innocence dans *Du Sacré*, op. cit., pp. 219-235.
19. A. DUPRONT, *Du Sacré*, op. cit., p. 222.
20. *Ibid.*, p. 221.
21. *Ibid.*, p. 222.
22. *Ibid.*, p. 226.
23. A. DUPRONT, « Présent, Passé, Histoire », in *L'Histoire et l'Historien*, Recherches et Débats du Centre Catholique des Intellectuels Français, Paris, Fayard, nouvelle série, cahier n° 47, juin 1964, p. 17.
24. Le seul et unique numéro de la revue *Zalmoxis. Revue des Études Religieuses* a paru en 1938 à Paris, à la librairie orientaliste P. Geuthner. Mircea Eliade parle d'Alphonse Dupront à deux endroits différents de son journal : *Fragments d'un journal*, I, Paris, Gallimard, 1973, pp. 46-47 (à la date du 28 octobre 1946) ; *Fragments d'un journal*, II, 1970-1978, Paris, Gallimard, 1981, pp. 246-247 et 261-262, (aux dates de septembre 1975 et 13-14 février 1976). Par ailleurs, Alphonse Dupront a consacré un article à Raffaele Pettazzoni : « D'une histoire existentielle des religions : la quête de Raffaele Pettazzoni », *La Table Ronde*, Paris, Plon, n° 154, octobre 1960, pp. 129-138.
25. Alphonse Dupront soutient deux thèses le 17 mars 1956 et est nommé maître de conférences à la Sorbonne dès la rentrée qui suit.
26. Nous suivons ici le compte-rendu de soutenance établi par Guy FOURQUIN et Raoul GIRARDET pour la *Revue Historique*, t. CCXVIII, 1957, pp. 457-460.
27. A. DUPRONT, « Psychologie et sciences sociales », *Encyclopédie des Sciences et des Techniques*, sous la direction de J. Bergier, t. 1 *Origine et Sciences de la vie*, Paris, Éditions de l'Encyclopédie des Sciences, 1961, pp. 359-360. On retrouve une critique analogue des études de pratique religieuse dans l'article « Présent, Passé, Histoire », cité à la note 23 : « Toute notre problématique part de l'actuel, d'un monde où mentalement le religieux est distingué sinon dissocié. Dans une société traditionnelle – et jusqu'au XIX^e siècle, au XX^e encore, notre société occidentale, même en voie de désacralisation, est demeurée traditionnelle –, pratiquer ou ne pas pratiquer y sont au fond la même chose. Qu'importe en effet la pratique, superstitieuse ou sacramentaire, si la texture sociale est tout entière de religion. » (p. 17).
28. Cf. R. PANNET, *Le catholicisme populaire. 30 ans après la France pays de mission*, Paris, Le centurion, 1974.
29. R. SAUZET, *Les visites pastorales dans le diocèse de Chartres pendant la première moitié du XVII^e siècle. Essai de sociologie religieuse*, Rome, Edizioni di Storia e Letteratura, 1975 ; du même auteur, *Contre-Réforme et Réforme catholique en Bas-Languedoc. Le diocèse de Nîmes au XVII^e siècle*, Louvain, Nauwelaerts, 1979.
30. M. VENARD, *La vie religieuse dans la province ecclésiastique d'Avignon au XVI^e siècle*, Lille, Atelier des thèses de l'Université de Lille III, 1977, 5 volumes.
31. M.-H. FROESCHLE-CHOPARD, *La religion populaire en Provence orientale au XVIII^e siècle*, préface d'A. DUPRONT, Paris, Beauchesne, 1980.
32. L. CHATELLIER, *Tradition chrétienne et renouveau catholique dans le cadre de l'ancien diocèse de Strasbourg (1650-1770)*, Paris, éditions Ophrys, 1981.
33. A. DUPRONT, *Du Sacré*, op. cit., p. 421.

34. Les citations suivent ici la démonstration faite par A. Dupront dans la préface qu'il a donnée au livre de M.-H. FROESCHLE-CHOPARD, *La religion populaire en Provence Orientale...*, op. cit., pp. 5-31.
35. Alphonse DUPRONT, *Du Sacré*, op. cit., p. 226.
36. *Ibid.*, p. 224.
37. *Ibid.*, p. 524.
38. A. DUPRONT, « Vie et création religieuses dans la France moderne XVI^e-XVIII^e siècles », in *La France et les Français*, sous la direction de M. François, Paris, Gallimard, Encyclopédie de la Pléiade, 1972, p. 492. Pour l'auteur, les sources de la vitalité religieuse ne se découvrent qu'« à l'épreuve du temps, dans la longue durée, le multiséculaire, vraie mesure des aveux et de l'œuvre des profondeurs ».
39. A. DUPRONT, *Du Sacré*, op. cit., p. 532.
40. A. DUPRONT, « La Croisade après les Croisades », in P. ALPHANDERY, A. DUPRONT, *La Chrétienté et l'Idée de Croisade*, op. cit., t. II, p. 275. Ce texte avait d'abord paru dans la revue *La Table ronde*, n° 130, octobre 1958, pp. 94-106.
41. A. DUPRONT, « Psychologie et sciences sociales », art. cit., p. 347.
42. Sur ce dernier point, cf. la leçon finale « Réformes et 'Modernité' », donnée par A. Dupront au colloque *Les Réformes. Enracinement socio-culturel. XXVe colloque international d'études humanistes, Tours, 1er-13 juillet 1982*, Études réunies par B. Chevalier et R. Sauzet, Paris, Éditions de la Maisnie, 1985, pp. 415-434.
43. A. DUPRONT, « La Croisade après les Croisades », in P. ALPHANDERY, A. DUPRONT, *La Chrétienté et l'idée de Croisade*, op. cit., t. II, pp. 278-279.
44. A. DUPRONT, « De l'histoire, science humaine du temps présent », *Revue de Synthèse*, xxv^e Semaine de Synthèse, *L'histoire science humaine du temps présent*, t. LXXXVI, n° 37-39, janvier-septembre 1965, p. 329. Voir aussi l'article déjà cité, « Présent, Passé, Histoire ».
45. A. DUPRONT, « L'histoire après Freud », *Revue de l'enseignement supérieur*, n° 44-45, 1969, pp. 27-63.
46. Dans l'article déjà cité, « Psychologie et sciences sociales », Alphonse DUPRONT parle du « maître de Zürich » et de « l'œuvre considérable du professeur C.G. Jung, toute de médecine guérisseuse d'âmes et souvent de corps » (p. 353). Dans le chapitre III, « Histoire de la psychologie collective et vie du temps » du tome XX : *Le monde en devenir (Histoire, Évolution, Prospective)* de *L'Encyclopédie française* dirigée par P. Renouvin et G. Berger, Paris, Société nouvelle de l'Encyclopédie française, 1959, il parle des « certitudes d'expérience » apportées par la pratique de C.G. Jung et son « invention dans le drame individuel d'images, de complexes, de mythes, de symboles ou d'archétypes communs à l'humanité, donc collectifs éminemment » (p. 20.08.8).
47. A. DUPRONT, « L'histoire après Freud », art. cit., p. 33.
48. *Ibid.*, pp. 38-39.
49. A. DUPRONT, *L.A. Muratori et la société européenne des Pré-Lumières. Essai d'inventaire et de typologie d'après l'« Epistolario »*, Florence, Leo S. Olschki, 1976, 155 pages.
50. *Ibid.*, pp. 96-97.
51. Cf. A. DUPRONT, « L'histoire après Freud », art. cité, p. 39 et « Langage et histoire », *Actes du XIIIe Congrès International des Sciences Historiques, Moscou 16-23 août 1970*, tome 1, Moscou, 1973, pp. 186-254, notamment p. 220.
52. A. DUPRONT, « L'histoire après Freud », art. cit., pp. 48-49.
53. A. DUPRONT, « Livre et culture dans la société française du 18^e siècle », *Livre et Société dans la France du XVIII^e siècle*, Paris-La-Haye, Mouton, 1965, p. 231. C'est ce type d'attitude qui suscite une vive irritation de Carlo GINZBURG dans *Il formaggio e i vermi. Il cosmo di un mugnaio del 500*, Turin, Giulio Einaudi, 1976, qui dénonce la contribution d'Alphonse Dupront à *Livre et Société* : « Tra molte fumose divagazioni sull' 'anima collettiva', si arrivano a vantare le virtù rasserenanti di un

metodo che consente di studiare il Settecento francese ignorandone lo sbocco rivoluzionario, il che equivarrebbe a liberarsi dall 'scatologia della storia' » (p. XXIX).

54. A. DUPRONT, *Les lettres, les sciences, la religion et les arts dans la société française de la deuxième moitié du XVIII^e siècle*, Paris, Centre de Documentation universitaire, 1964, p. 21. Dans son récent ouvrage, *Les origines culturelles de la Révolution française*, Paris, Le Seuil, 1990, Roger CHARTIER rend explicitement un juste hommage à ce cours d'agrégation qui n'a pas connu d'autre édition que celle de sa multigraphie initiale.

55. Cf. A. DUPRONT, « L'histoire après Freud », *art. cit.*, pp. 46-52.

56. M. FOUCAULT, *Folie et déraison. Histoire de la folie à l'âge classique*, Paris, Plon, 1961, p. IV.

57. A. DUPRONT, « L'histoire après Freud », *art. cit.*, p. 41.

58. A. DUPRONT, « Langage et histoire », *art. cit.*, p. 221.

59. *Ibid.*, pp. 229-237 pour les considérations de méthode.

60. A. DUPRONT, *Du Sacré*, *op. cit.*, pp. 241-249.

61. *Ibid.*, pp. 271-278.

62. A. DUPRONT, « De la Chrétienté à l'Europe : la passion westphalienne du nonce Fabio Chigi », *Forschungen und Studien zur Geschichte des Westfälischen Friedens. Vorträge bei dem Colloquium französischer und deutscher Historiker vom 28 April-30 April 1983 in Münster*, Münster, Verlag Aschendorff, 1965, pp. 49-84.

63. A. DUPRONT, « Sémantique historique et analyse de contenu : culture et civilisation », *Langage et politique*, ed. M. Cranston, P. Mair, Bruxelles, Bruylant, 1982, pp. 79-94. Rappelons l'étude d'E. BENVENISTE, « Civilisation-contribution à l'histoire du mot », in *Problèmes de linguistique générale*, Paris, Gallimard, 1966, pp. 336-345 et celle de J. STAROBINSKI, « Le mot civilisation », *Le Temps de la Réflexion*, t. 4, 1983, pp. 13-51.

64. A. DUPRONT, « Langage et histoire », *art. cit.*, p. 239.

65. A. DUPRONT, « Formes de la culture des masses : de la doléance politique au pèlerinage panique (XVIII^e-XX^e siècle) », *Niveaux de culture et groupes sociaux, Actes du colloque réuni du 7 au 9 mai 1966 à l'École Normale Supérieure*, Paris-La-Haye, Mouton, 1967, pp. 149-167, citation p. 158-159.

66. *Ibid.*, p. 154.

67. Cf. en particulier, A. DUPRONT, « Pèlerinages et lieux sacrés », in *Du Sacré*, *op. cit.*, pp. 366-415. Il pourrait être tout à fait éclairant de suivre les versions successives de ce texte paru d'abord dans la première édition de l'*Encyclopaedia Universalis* en 1972, élargi dans les *Mélanges en l'honneur de Fernand Braudel*, t. II, Toulouse, Privat, 1973, pp. 189-206, revu et augmenté dans la seconde édition de l'*Encyclopaedia Universalis*, 1985.

68. Les rapports d'enseignement sont publiés chaque année dans l'*Annuaire. École pratique des hautes études. Section des sciences économiques et sociales, Documents, rapports, chroniques*, à partir de l'année scolaire 1961-1962 (qui rend compte de l'année scolaire 1960-1961). À partir de 1971-1972, cet *Annuaire* prend le titre de *Compte-rendu des cours et conférences* et la date portée sur la page de titre correspond à celle de l'enseignement dispensé. Dans son premier rapport d'enseignement, A. Dupront note seulement : « Le travail collectif se propose d'établir un inventaire de pèlerinages dans l'Europe occidentale moderne, du XV^e au XIX^e siècle. Cet inventaire devrait permettre d'étudier la vie du pèlerinage dans notre Occident moderne et de saisir ainsi continuités, changements ou transferts entre l'univers médiéval du pèlerinage hierosolymitain et romain et le monde religieux des pèlerinages modernes à Rome, Lourdes et Fatima. La première étape de fixation de cet inventaire sera l'établissement d'une carte actuellement en préparation » (*Annuaire... 1961-1962*, p. 119). La « nécessité de conduire une analyse rigoureuse de remontée historique » à partir de la vie présente des pèlerinages apparaît pour la première fois dans le rapport sur l'enseignement de l'année 1963-1964 (*Annuaire... 1964-1965*, pp. 223-225).

69. Notamment A. DUPRONT, « Tourisme et pèlerinage. Réflexions de psychologie collective », *Communications*, n° 10, 1967 ; « Formes de la culture de masses... », in *Niveaux de culture et groupes*

sociaux, *art. cit.*, 1967 ; « Psico-sociologia del pellegrinaggio », *Studi Cattolici*, n° 89-90, août-septembre 1968, pp. 675-680 ; « Anthropologie du sacré et cultes populaires. Histoire et vie du pèlerinage en Europe occidentale », *Miscellanea Historiae Ecclesasticae*, t. V, Louvain, 1974, pp. 235-258.

70. A. DUPRONT, « Anthropologie du sacré et cultes populaires », *art. cit.*, p. 240.

71. *Ibid.*, p. 241 et « Psico-sociologia... », *art. cit.*, pp. 676-677. Sur les enjeux pastoraux vis-à-vis de la religion « populaire », cf. 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, pp. 473-504 ; F. LAPLANTINE, « Tirer les saints et faire les voyages. Étude de deux pratiques rituelles dans le Bas-Berry aujourd'hui », *La Religion populaire. Paris 17-19 octobre 1977*, Paris, Editions du CNRS, 1979, pp. 211-220.

72. A. DUPRONT, « Anthropologie du sacré et cultes populaires », *art. cit.*, p. 241. Cf. aussi l'*Annuaire 1969-1970* de l'École Pratique des Hautes Études où dans son rapport d'enseignement, Alphonse Dupront souligne « le relatif degré d'usure apparent du pèlerinage français, usure considérablement accrue par la crise mentale et la mutation des valeurs religieuses du clergé français », (p. 187)

73. A. DUPRONT, « Formes de la culture de masses... », *art. cit.*, p. 162. Sur les grands pèlerinages contemporains, on lira également sa réflexion : « Année Sainte 1975, tradition et modernité dans Paul VI et la modernité de l'Église, Actes du colloque organisé par l'École Française de Rome, 2-4 juin 1983, Rome, École Française de Rome, 1984, pp. 333-359.

74. A. DUPRONT, *Du Sacré*, *op. cit.*, p. 71.

75. A. DUPRONT, « Formes de la culture de masses... », *art. cit.*, p. 162.

76. Cf. J. GELIS, *L'arbre et le fruit. La naissance dans l'Occident moderne (XVI^e-XIX^e siècle)*, Paris, Fayard, 1984, pp. 458-485, 509-520.

77. A. DUPRONT, *Du Sacré*, *op. cit.*, p. 73.

78. Sur la route du pèlerinage, cf. A. DUPRONT, « Puissances du pèlerinage », in *La quête du sacré. Saint-Jacques de Compostelle*, Brepols, Turnhout, pp. 202-228.

79. A. DUPRONT, « Anthropologie du sacré et cultes populaires... », *art. cit.*, p. 246.

80. A. DUPRONT, « Formes de la culture de masses... », *art. cit.*, p. 163. Voir aussi « Anthropologie du sacré et cultes populaires... », *art. cit.*, p. 245 où A. Dupront note l'aveu d'un curé du Perche qui, voulant orienter un paysan vers le maître autel où se célébrait la messe se vit répondre : « Non, ce n'est pas pour celui-là que je viens mais pour l'autre », « l'autre » étant dans une chapelle latérale une statue de Saint-Marcou chargée des rubans traditionnels.

81. A. DUPRONT, « Anthropologie du sacré et cultes populaires », *art. cit.*, p. 248 ; *Du Sacré*, *op. cit.*, p. 428-431.

82. A. DUPRONT, *Du Sacré*, *op. cit.*, p. 427.

83. A. DUPRONT, « Tourisme et pèlerinage », *art. cit.*, p. 117. Au séminaire de recherche du 7 mai 1968, Alphonse Dupront, de retour du Poislay, où il s'était rendu le 1er mai précédent, notait le témoignage de la vendeuse de cierges : « Bien sûr qu'il y a là des guérisons. Si l'on ne guérissait pas, il n'y aurait pas tant de monde » (notes prises par l'auteur de cet article).

84. Cf. le dernier article publié par A. DUPRONT, « Au commencement, un mot : lieu. Étude sémantique et destin d'un concept », *Autrement*, série Mutations, n° 115, *Hauts lieux*, mai 1990, pp. 58-66.

85. Cf. les enquêtes de terrain menées en Quercy et en Alsace, *Annuaire des comptes-rendus des cours et conférences 1974-1975* de l'École des hautes études en sciences sociales, pp. 169-171. De l'enquête alsacienne, on trouvera trace dans la thèse de L. Châtellier citée à la note 32, pp. 125-142, 438-464.

86. A. DUPRONT, « L'Église et les continuités païennes », *Autrement*, n° 15, sept. 1978, *Panseurs de secrets et de douleurs*, p. 205. Voir dans le même numéro « Tous ceux qui marchent vers les Saints guérisseurs », pp. 136-145.

87. A. DUPRONT, *Du Sacré*, *op. cit.*, p. 97.
88. A. DUPRONT, « Histoire de la psychologie collective et vie du temps », *art. cit.*, p. 20.08.7.
89. A. DUPRONT, « L'Église et les continuités païennes », *art. cit.*, p. 204.
90. A. DUPRONT, « De l'acculturation », *XIIe Congrès International des Sciences Historiques, Vienne 29 août-5 sept. 1965, Rapports, I, Grands Thèmes*, Horn-Vienne, Verlag Ferdinand Berger et Söhne, pp. 7-36, citation p. 34. Le texte a paru, largement enrichi en édition italienne. *L'acculturazione. Per un nuovo rapporto tra ricerca storica e scienze umane*, Turin, 1966, Giulio Einaudi, 134 p., (Citation, p. 73).
-

AUTEUR

DOMINIQUE JULIA

Dominique JULIA est directeur de recherche au CNRS et membre du Centre de Recherches Historiques.