

Les religieux et la culture vernaculaire en Europe : un aperçu et un exemple

David Hopkin

Number 24-25-26, Fall 2013, Spring–Fall 2014

L'Apport des prêtres et des religieux au patrimoine des minorités : parcours comparés Bretagne/Canada français

URI: <https://id.erudit.org/iderudit/1019149ar>
DOI: <https://doi.org/10.7202/1019149ar>

[See table of contents](#)

Publisher(s)

Université Sainte-Anne

ISSN

1498-7651 (print)
1916-7334 (digital)

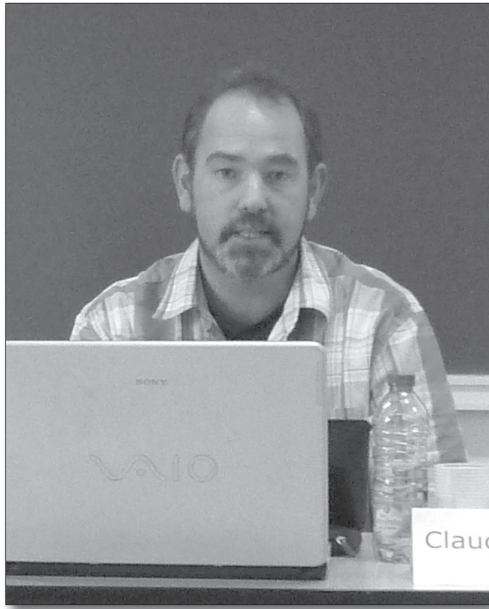
[Explore this journal](#)

Cite this article

Hopkin, D. (2013). Les religieux et la culture vernaculaire en Europe : un aperçu et un exemple. *Port Acadie*, (24-25-26), 424–449.
<https://doi.org/10.7202/1019149ar>

Article abstract

Le rôle joué par les religieux tant dans la collecte que dans la valorisation des traditions orales n'est pas spécifique à la Bretagne ni au Canada francophone : les religieux sont tout aussi présents parmi les folkloristes et ethnographes d'autres régions de l'Europe. Et les mêmes questions peuvent être posées sur leur implication dans la culture populaire : leur investissement a-t-il à voir avec leur vocation religieuse (ou était-ce simplement un résultat fortuit chez une personne cultivée au fait des tendances littéraires qui vit en étroite relation avec la culture rurale) ? Comment ont-ils surmonté l'hostilité religieuse pour certains éléments douteux de la culture populaire, et l'association du populaire et de la superstition ? Y avait-il notamment des réseaux cléricaux autour des savoirs populaires qui diffusaient des modèles de comportement en matière de collecte ? Y avait-il une conception spécifiquement catholique ou protestante de la valeur du folklore ? Comment la position d'autorité des prêtres au sein de la communauté a-t-elle influé sur leur pratique de collecte ? Comment ont-ils répondu à la politisation de la religion ? Quel est l'impact de toutes ces considérations sur les matériaux qu'ils ont recueillis et sur la façon dont ils les ont diffusés auprès du public ? Après un court résumé de la place des religieux dans la collecte folklorique en Europe depuis le dix-huitième siècle, ce chapitre considère trois motifs qui ont poussé les religieux à s'intéresser à la culture vernaculaire : le sens du merveilleux ; le problème de survivances païennes, et les savoirs linguistiques au service des missions. Pour conclure on prend l'exemple du père Louis Pinck, l'un des religieux les plus redoutables dans le Reichsland Elsass-Lothringen, et personnage controversé dans l'histoire mouvementée de l'Alsace et de la Lorraine entre les deux guerres. Si les cinq volumes du *Weisen Verklingende* de Pinck sont l'un des grands monuments de la collecte de la chanson folklorique en France au xx^e siècle, leur forme doit beaucoup à l'influence de ses préoccupations religieuses et sacerdotales. La Lorraine présente un point commun avec la Bretagne et le Canada francophone : la politique linguistique y a également été au centre des activités de collecte.



David Hopkin

Les religieux et la culture vernaculaire en Europe : un aperçu et un exemple¹

David Hopkin
Hertford College,
Université d'Oxford

Résumé

Le rôle joué par les religieux tant dans la collecte que dans la valorisation des traditions orales n'est pas spécifique à la Bretagne ni au Canada francophone : les religieux sont tout aussi présents parmi les folkloristes et ethnographes d'autres régions de l'Europe. Et les mêmes questions peuvent être posées sur leur implication dans la culture populaire : leur investissement a-t-il à voir avec leur vocation religieuse (ou était-ce simplement un résultat fortuit chez une personne cultivée au fait des tendances littéraires qui vit en étroite relation avec la culture rurale) ? Comment ont-ils surmonté l'hostilité religieuse pour certains éléments douteux de la culture populaire, et l'association du populaire et de la superstition ? Y avait-il notamment des réseaux cléricaux autour des savoirs populaires qui diffusaient des modèles de comportement en matière de collecte ? Y avait-il une conception spécifiquement catholique ou protestante de la valeur du folklore ? Comment la position d'autorité des prêtres au sein de la communauté a-t-elle influé sur leur pratique de collecte ? Comment ont-ils répondu à la politisation de la religion ? Quel est l'impact de toutes ces considérations sur les matériaux qu'ils ont recueillis et sur la façon dont ils les ont diffusés auprès du public ? Après un court résumé de la place des religieux dans la collecte folklorique en Europe depuis le dix-huitième siècle, ce chapitre considère trois motifs qui ont poussé les religieux à s'intéresser à la culture vernaculaire : le sens du merveilleux ; le problème de survivances païennes, et les savoirs linguistiques au service des missions. Pour conclure on prend l'exemple du père Louis Pinck, l'un des religieux les plus redoutables dans le Reichsland Elsass-Lothringen, et personnage controversé dans l'histoire mouvementée de l'Alsace et de la Lorraine entre les deux guerres. Si les cinq volumes de *Weisen Verklingende* de Pinck sont l'un des grands monuments de la collecte de la chanson folklorique en France au xx^e siècle, leur forme doit beaucoup à l'influence de ses préoccupations religieuses et sacerdotales. La Lorraine présente un point commun avec la Bretagne et le Canada francophone : la politique linguistique y a également été au centre des activités de collecte.

Le rôle joué par les religieux, tant dans la collecte et la préservation des traditions orales que dans la valorisation des langues vernaculaires, n'est pas spécifique à la Bretagne ni au Canada francophone. Les religieux sont tout aussi présents parmi les folkloristes et ethnographes d'autres régions d'Europe et même au-delà. Mais cette dimension religieuse de

1. Ce chapitre est la version approfondie et augmentée d'un article publié dans Fañch Postic (dir), *François Cadic (1864-1929). Un collecteur vannetais, « recteur » des Bretons de Paris*, Brest, Centre de recherche bretonne et celtique [désormais CRBC], 2012, p. 211-230. Merci encore une fois à Éva Guillourel pour l'aide apportée dans sa traduction.

l'histoire de la préservation des traditions orales a souvent été négligée. Dans les pays protestants, cette histoire est peut-être mieux connue, parce que le lien entre une langue, un peuple, une église, une nation et sa littérature (orale ainsi qu'écrite) a été une préoccupation théologique. Mais une telle motivation peut aussi être perçue dans certains pays catholiques, comme la Slovénie et la Lituanie, et même dans diverses régions de France, par exemple au pays basque², dans le Westhoek flamand³ ou en Roussillon.

En juillet 2010, j'ai organisé un colloque à Amsterdam en collaboration avec Joep Leerssen, de l'Université d'Amsterdam, et Jonathan Roper, de l'Université de Tartu, sur le rôle des religieux dans la connaissance des cultures vernaculaires au XIX^e siècle⁴. En m'appuyant sur les communications présentées lors de ce colloque, je me propose ici de donner un aperçu de l'apport des clercs et des religieux dans la valorisation du patrimoine des populations minoritaires à l'échelle européenne.

La place des religieux dans la « redécouverte du peuple⁵ »

L'idée d'organiser ce colloque à Amsterdam est la conséquence d'une observation banale, à savoir qu'une assez grande partie des collecteurs les plus actifs dans le domaine de la culture vernaculaire au XIX^e siècle sont des prêtres, des pasteurs ou des rabbins : il s'agit donc de clercs qui se rattachent à une confession religieuse ou à une autre. Ce n'est pas moi qui suis à l'origine de cette observation : en fait, l'inspiration directe du colloque se trouve dans une question posée dans une publication récente rédigée par le folkloriste hongrois Vilmos Voigt, dans laquelle il se demande s'il existe un « code ecclésiastique », un *ethos* commun qui a guidé les activités des collecteurs cléricaux qui ont été, si souvent, les pionniers de l'érudition folklorique, en particulier dans le domaine de la chanson populaire⁶.

2. Pierre Bidart, *La Singularité basque*, Paris, Presses universitaires de France, 2001, p. 273-290 ; Stanley G. Payne, *Basque Nationalism*, University of Nevada Press, 1981 ; Paul Preston, *Revolution and War in Spain, 1931-1939*, London, Routledge, 1984, p. 185.
3. Timothy Baycroft, *Culture, Identity and Nationalism : French Flanders in the Nineteenth and Twentieth Centuries*, Woodbridge, Boydell & Brewer, 2004, p. 116-138.
4. « Clerics and the Vernacular in the Long Nineteenth-Century », 8-9 July 2010. <http://spinnet.eu.workshop-clerics-and-the-vernacular>.
5. Cette expression est empruntée à Peter Burke, *Popular Culture in Early Modern Europe*, 3^e édition, Farnham, Ashgate, 2009, p. 23-48.
6. Vilmos Voigt, « Is there an "Ecclesiastical Code" of Early European Folk Ballad and Song Collecting ? », dans Isabelle Peere et Stefaan Top (dir.), *Ballads and Diversity: Perspectives on Gender, Ethos, Power and Play*, Trier, Wissenschaftlicher Verlag Trier, 2004, p. 258-265. Voigt n'explique pas exactement ce qu'il entend

Pour argumenter cette proposition, à savoir que les clercs ont eu un rôle prépondérant dans le développement du folklore, je prendrai comme exemple la Grande-Bretagne, en commençant par cette période si intéressante au cours de laquelle se sont combinés l'esprit des Lumières et l'enthousiasme préromantique. Cette période a produit le texte fondateur de la renaissance de la littérature orale comme forme artistique en Grande-Bretagne, qui a eu par la suite une grande influence sur tous les collecteurs de chansons populaires – tels sir Walter Scott et le poète John Clare – et qui a été tout aussi influent sur le développement de la littérature anglaise (et écossaise) à travers Chatterton, Cowper, Burns, Coleridge, Wordsworth et d'autres⁷ : je veux parler des *Reliques of Ancient English Poetry* de Thomas Percy, ouvrage publié en 1765⁸. Le futur évêque a préparé ses *Reliques* – on peut noter ici l'usage d'un terme religieux – lorsqu'il était curé d'Easton Maudit, dans le comté de Northampton. Bien que, en Grande-Bretagne du moins, on date la « redécouverte du peuple » et les débuts de ce qui va devenir la discipline universitaire du « folklore » de la publication de l'*Ossian* de Macpherson en 1760, les *Reliques* de Percy ont été probablement le livre le plus influent, en ce sens que beaucoup se sont mis à l'imiter, parmi lesquels cet autre clerc passionné pour la voix du peuple, Johann Gottfried Herder. Les *Reliques* de Percy ont eu plus d'influence sur les *Stimmen der Völker in ihren Liedern* de Herder que le livre de Macpherson⁹.

La publication en 1777 des *Observations on Popular Antiquities* de John Brand, un contemporain de Percy, est moins connue, mais peut-être tout aussi importante pour le développement du folklore en Grande-Bretagne¹⁰. Ces *Observations* ont été consignées alors que Brand était curé de plusieurs paroisses de Newcastle. Dans son célèbre article rédigé pour le journal *Athenaeum* en 1846, William Thoms qualifie les *Observations* de Brand de « manuel des étudiants de notre “folk-lore” anglais » : avec ce néologisme, il lance la science nouvelle du « folklore ».

par « code », mais je considère ici ce terme comme un ensemble de principes tacitement partagés par les religieux et qui ont façonné leurs pratiques de collecte.

7. Maureen McLane, *Balladeering, Minstrelsy and the Making of British Romantic Poetry*, Cambridge, Cambridge University Press, 2008.
8. « Reliques de l'ancienne poésie anglaise » (1765) : Nick Groom, *The Making of Percy's Reliques*, Oxford, Clarendon Press, 1999.
9. « Voix des peuples à travers leurs chants populaires ». Il s'agit du titre de la deuxième édition de 1807 (le titre de l'original, qui date de 1778/1779, est *Volklieder nebst untermischten anderen Stücken*).
10. « Observations sur les antiquités populaires » : Richard Dorson, *The British Folklorists : A History*, Chicago, Chicago University Press, 1968, p. 10-34.

Ainsi, aux fondements des études folkloriques en Grande-Bretagne, on trouve l'œuvre de deux clercs anglicans¹¹.

Si l'on suit la trace de ces pionniers en Grande-Bretagne, en considérant les collecteurs de tout le XIX^e siècle, on remarque encore que la collecte du folklore et les vocations ecclésiastiques vont souvent de pair. Par exemple, la plus importante collecte de chansons populaires britanniques est la collection Greig-Duncan, rassemblée dans le nord-est de l'Écosse dans les années précédant la Première Guerre mondiale. Elle se compose de 3 500 textes et de 3 100 airs. Gavin Greig était maître d'école, tandis que James Duncan était ministre de l'Église unie et libre d'Écosse à Lynturk (comté d'Aberdeen)¹². À la même époque, et non loin de là, on peut mentionner Walter Gregor, ministre presbytérien de Pitsligo (comté d'Aberdeen), qui est en quelque sorte le pendant écossais de Paul Sébillot, en raison de son intérêt pour la culture traditionnelle de la mer¹³. C'est littéralement dans les traces de Gregor que se situe Peter Anson, moine anglican (il y en a !) puis catholique, qui a écrit sur le folklore maritime d'Écosse, mais aussi de Bretagne, et qui a été le premier conservateur du Musée des pêcheries écossaises à Anstruther (mais l'histoire de cette institution nous entraînerait bien loin dans le XX^e siècle)¹⁴. Et ainsi de suite.

On pourrait facilement dresser une liste semblable de religieux amateurs de culture populaire pour tous les pays d'Europe ou presque. Leur présence pourrait être plus évidente si on remonte vers le nord et l'est des îles Britanniques. On pense volontiers à Venceslaus Hammershaimb, le premier folkloriste des îles Féroé et l'inventeur de la langue féroïenne en tant que langue littéraire moderne, qui était pasteur luthérien au Danemark ; Henning Feilberg, pasteur du Jutland rural et folkloriste danois actif ; Jørgen Moe, collecteur de contes populaires norvégiens et futur évêque d'Agder ; Ludwig Rhesa (Liudvikas Rėza), collecteur de dainos lituaniens (chants traditionnels et mythologiques) et fondateur des études folkloriques en Lituanie (bien que, comme Herder, il ait été plutôt un professeur d'université qu'un pasteur paroissial), ou encore le pasteur Jakob Hurt, « le roi du folklore estonien » comme il est surnommé dans son propre pays¹⁵.

11. Ambrose Merton [William Thoms], « Folk-Lore », *The Athenaeum*, n° 983, 29 août 1846, p. 862-863.
12. Gavin Greig et James Duncan, *The Greig-Duncan Folk Song Collection*, Pat Shuldham-Shaw et Emily Lyle (dir.), Edinburgh, Mercat Press, 1981-2003, 8 vol.
13. David Buchan et Ian Olson, « Walter Gregor : A Life and Preliminary Bibliography », *Folklore*, xviii, 1997, p. 115-117.
14. Il n'existe pas une biographie de Peter Anson, mais on peut consulter pour plus d'informations le site <http://liamdevlin.tripod.com/nunraw/peteranson.htm>.
15. Sur les Scandinaves, voir Dag Strömback (dir.), *Leading Folklorists of the North*, Oslo, Universitetsforlaget, 1971. Sur Rhesa, voir Paulius Subacius, « Insccribing

Avec une telle liste, on pourrait penser qu'il existe un lien particulier entre protestantisme, ou au moins luthérianisme, et intérêt pour la culture populaire. Il est vrai que, en général, un tel enthousiasme clérical pour la culture vernaculaire a été plus rare dans les pays catholiques, et dans la plupart des cas il est venu plus tard. On peut citer de nombreux prêtres folkloristes de la fin du XIX^e siècle, l'époque de l'encyclique *Rerum novarum*, mais moins dans les générations précédentes. Un exemple révélateur est fourni par l'Irlande où le folklore, c'est-à-dire la culture orale et populaire de la population rurale, catholique et gaélique, a été largement recueilli par des protestants, y compris des ministres tels que le chanoine James Goodman¹⁶. Avant le XX^e siècle, la hiérarchie catholique irlandaise s'est montrée plutôt hostile envers la langue gaélique, comme Niall Ó Ciosáin l'a démontré récemment¹⁷. Cependant, l'importance de Hammershamb, Feilberg, Moe, Rhesa et Hurt dans l'histoire de la « redécouverte du peuple » n'est pas nécessairement la conséquence de l'intérêt particulier que les théologiens protestants ont porté aux langues et cultures populaires, mais peut témoigner de l'importance qu'a eue le folklore dans le développement général, culturel et politique de ces pays scandinaves et baltes. En fait, il serait possible de produire, pour l'Europe catholique, une liste similaire des clercs qui ont participé à la redécouverte du peuple et de sa culture : Andrija Kačić Miošić en Croatie, Josef Dobrovský en Bohême, Arnold Ipolyi et Lajos Kálmány en Hongrie, Antanas Juška et Jonas Maironis (Jonas Maciulis) en Lituanie, Guido Gezelle en Flandres...¹⁸ Et, bien sûr, cette tradition n'a pas pris fin avec le XIX^e siècle : qui a fait plus pour recueillir et célébrer la culture populaire du pays basque que l'abbé Barandiaran, décédé en 1991 ?¹⁹ Qui a fait plus pour recueillir et célébrer la

Orality : The First Folklore Editions in the Baltic States », dans Dirk Van Hulle et Joep Leerssen (dir.), *Editing the Nation's Memory: Textual Scholarship and Nation-building in Nineteenth-century Europe*, Amsterdam, Rodopi, 2008, p. 79-90 ; sur Hurt, voir Tiiu Jaago, « Jakob Hurt : The Birth of Estonian-language Folklore Research », dans Kristin Kuutma et Tiiu Jaago (dir.), *Studies in Estonian Folkloristics and Ethnology. A Reader and Reflexive History*, Tartu, Tartu University Press, 1995, p. 45-64.

16. Irene Whelan, « The Church of Ireland and Gaelic Culture in West Kerry », à paraître.
17. Niall Ó Ciosáin « Publishing and Reading in the Celtic Languages, 1700-1900 : An Overview », *Cultural and Social History*, x, 2013.
18. Voigt donne quelques détails pour la plupart de ces clercs. Pour Dobrovský, voir Edward Keenan, *Josef Dobrovsky and the Origins of the Igoř Tale*, Cambridge MA, Harvard University Press, 2004, chap. 3, bien que je ne souscrive pas à l'argument de Keenan selon lequel Dobrovský était un faussaire.
19. Pierre Bidart, *op. cit.*, p. 127-132.

culture populaire de la Franche-Comté que l'abbé Jean Garneret, curé de Lantenne (Doubs), décédé en 2002 ?²⁰

Qu'est-ce qui conduit à devenir folkloriste, la profession ou la classe sociale ?

On possède donc une liste impressionnante de noms, mais une liste n'est pas un argument convaincant en soi. Aucun de ces individus n'a été folkloriste simplement parce qu'il était clerc : certains ont même éprouvé de grandes difficultés à conformer leur vie scientifique à leur vocation religieuse (ou, de temps en temps, à la discipline ecclésiastique – ce qui était le cas, par exemple, du père Aimé Gorret dans le val d'Aoste)²¹. Et on pourrait tout aussi bien produire une liste des clercs qui n'ont pas manifesté le moindre intérêt pour la culture populaire. Au cours du XIX^e siècle (et auparavant), il était courant pour les évêques d'adresser à leur clergé paroissial des circulaires contenant une série de questions sur la vie culturelle de leurs fidèles, en particulier sur des aspects tels que les veillées, les danses, les pèlerinages populaires, les sources guérisseuses, etc. Une circulaire de ce type est la base du très intéressant livre de Roger Devos et Charles Joisten, *Mœurs et coutumes de la Savoie du Nord au XIX^e siècle*²². Mais le problème est qu'on ne sait jamais, quand on voit la réponse « nul » (pas de veillées, pas de danses, pas de pèlerinages locaux) si c'est parce qu'il n'y en avait vraiment pas, ou parce que le prêtre ne s'en est pas inquiété et n'a pas pris la peine de s'informer à ce sujet, ou encore parce qu'il était si isolé socialement qu'il ne pouvait pas en connaître l'existence même en essayant de se renseigner. Mais il est très clair qu'on n'attend pas d'un prêtre qu'il soit un folkloriste. Au contraire, il y a clairement une attente épiscopale visant à obliger les prêtres à rediriger la vie culturelle de leurs paroissiens vers des loisirs plus sains.

On pourrait aller plus loin en affirmant que le rôle de ces ecclésiastiques dans la « découverte du peuple » a été essentiellement accidentel. En vérité, être folkloriste signifiait tout d'abord être instruit, parfois jusqu'à un niveau universitaire, d'autre part être aisé (c'est-à-dire avoir des domestiques) et, enfin, être installé à la campagne. Les clercs répondent à ces trois critères. Et puis jouait aussi tout simplement une question de per-

20. Noël Barbe, « Jean Garneret en ses enquêtes. Note de recherche », dans Noël Barbe et Emmanuelle Jallon (dir.), *Vous avez dit « Ages de la vie » ? Actes des journées d'étude des 24-25 novembre 2004*, Vesoul, Éditions des musées départementaux de Haute-Saône, 2005, p. 40-63.

21. Alexis Bêteempa, « Du dernier ours au premier ethnographe : l'abbé Aimé Gorret », dans Christian Abry et Alice Joisten (dir.), *Fondateurs et acteurs de l'ethnographie des Alpes, Le Monde alpin et rhodanien*, t. xxxi, 2003, p. 149-160.

22. Roger Devos et Charles Joisten (dir.), *Mœurs et coutumes de la Savoie du nord au XIX^e siècle : l'enquête de M^{gr} Rendu*, Annecy, Académie Salésienne, 1978.

sonnalité qui faisait qu'ils étaient ou non disposés à utiliser leur situation pour recueillir la culture populaire. Si l'on considère n'importe quelle nouvelle science du XIX^e siècle – la géologie, la botanique, l'archéologie –, on observe toujours que des membres du clergé ont pris une part active dans leur développement pour la simple raison que personne d'autre n'était sur place en disposant du temps et des connaissances nécessaires pour exercer cette activité. Et, inversement, si l'on considère toutes les autres professions qui ont permis aux fils de la notabilité rurale (et, par exception, aux plus doués de la classe paysanne) d'atteindre, par l'éducation, les fonctions de professeur, d'officier, de médecin, d'avocat, on constate que ces professions sont également bien représentées dans les rangs des folkloristes, en particulier lorsqu'elles permettaient de rester en contact avec les couches sociales dont ces individus étaient issus. Il est difficile (mais pas impossible) d'envisager un folkloriste officier de l'armée ; mais si l'on prend l'exemple des enseignants, rien que pour la France, on pense immédiatement à François-Marie Luzel²³ en Bretagne ou Léon Pineau²⁴ dans le Poitou et, si l'on veut des comparaisons internationales, on peut citer Evald Tang Kristensen²⁵ et sa collection monumentale de contes populaires danois ou même James Macpherson²⁶, l'auteur d'*Ossian*, qui était un instituteur rural. Il en est de même chez les médecins : Elias Lönnrot²⁷, compilateur du *Kalevala*, exerçait cette profession, de même que Giuseppe Pitrè²⁸, le doyen des études folkloriques siciliennes au XIX^e siècle ; et si l'on se tourne vers la France, on peut alors évoquer Jérôme Bujeaud²⁹, collecteur des *Chants et chansons populaires des provinces de l'Ouest*, ou Raphaël de Westphalen³⁰, auteur du *Petit Dictionnaire des traditions populaires messines* dont le travail dans un hospice rural lui a permis de rassembler un important recueil de chansons populaires. Et puis, si l'on pense aux avocats, il faut commencer par les frères Grimm qui, même s'ils ont été petits-fils de pasteur, ont été formés en droit. En

23. Françoise Morvan, *François-Marie Luzel : Enquête sur une expérience de collecte folklorique en Bretagne*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, 1999.
24. Léon Pineau, *L'Enfance heureuse d'un petit paysan*, Paris, Delagrave, 1932.
25. Joan Rockwell, *Evald Tang Kristensen : A Lifelong Adventure in Folklore*, Aalborg, Aalborg University Press, 1982.
26. Fiona J. Stafford, *The Sublime Savage : James Mcpherson and the Poems of Ossian*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 1988.
27. Björn Collinder, *The Kalevala and Its Background*, Stockholm, Almqvist and Wiksell, 1964.
28. Jack Zipes, « The Indomitable Giuseppe Pitrè », *Folklore*, cxx, 2009, p. 1-18.
29. Jean-Loïc Le Quellec, « Un antiquaire progressiste : François Jérôme Marcel Bujeaud », dans Jean-Loïc Le Quellec (dir.), *Collecter la mémoire de l'autre*, Niort, Geste Éditions, 1991, p. 32-41.
30. Isabelle Bardies et Jean-Marie Privat, « Raphaël de Westphalen et le musée du peuple messin », *Les Cahiers lorrains*, juin 2007, n° 1-2, p. 28-39.

France, les avocats semblent avoir joué un rôle de tout premier plan dans le mouvement folklorique : c'est le cas de Jean François-Bladé³¹ et d'Emmanuel Cosquin³² ; Victor Smith³³ a été juge au tribunal de commerce de Saint-Étienne, Achille Millien³⁴ et Paul Sébillot³⁵ étaient destinés à devenir notaires, tandis que Jean-Marie de Penguern, avocat puis juge de paix en Trégor, a fait l'objet d'un précédent colloque organisé par le CRBC³⁶.

Il est vrai que beaucoup d'entre eux n'ont pas exercé les professions auxquelles ils étaient destinés, préférant vivre de la littérature. Mais il est clair, compte tenu de la variété de ces parcours d'étude, que nous ne pouvons pas expliquer leurs activités folkloriques par simple référence à leur vocation cléricale : qu'ils se soient destinés à la prêtrise ou à une autre profession, ils avaient pour la plupart une expérience similaire. Ayant grandi et baigné dans une culture locale, voire orale (et en grande partie féminine), ils ont quitté la maison natale pour aller au lycée (ou au petit séminaire) puis à l'université (ou au grand séminaire). Beaucoup d'entre eux ont commenté le choc de cette séparation et la révélation soudaine de l'écart culturel entre le monde dans lequel ils avaient grandi et le monde auquel les destinait leur éducation. Dans de nombreux cas, cette expérience a été un moment décisif dans leur transformation en médiateurs entre la culture orale de leurs communautés d'origine et la culture nationale et savante à laquelle ils ont été exposés par la suite. Ainsi, les folkloristes se trouvent unis par leur expérience de classe et leur expérience de génération : peut-être la forme spécifique que leur mobilité sociale et géographique a prise (avocat, médecin, instituteur ou prêtre) n'a-t-elle finalement pas grande importance³⁷.

-
31. Jean Arrouye (dir.), *Jean François Bladé (1827-1900)*, Béziers, Centre international de documentation occitane, 1985.
 32. Raymonde Robert, « Emmanuel Cosquin et les contes lorrains », dans Roger Marchal et Bernard Guidot (dir.), *Lorraine vivante : Hommage à Jean Lanher*, Nancy, 1993, p. 201-207.
 33. P.-C. Testenoire-Lafayette, « Victor Smith », *Revue du Lyonnais*, 27 juin 1899, p. 1-29.
 34. Daniel Henard et Jacques Trefouël, *Achille Millien : Nivernais passeur de mémoire*, Saint-Bonnot, Les Films du Lieu-Dit, 2005.
 35. Fañch Postic (dir.), *Paul Sébillot (1843-1918) : Un républicain promoteur des traditions populaires*, Brest, CRBC, 2011.
 36. Nelly Blanchard (dir.), *Jean-Marie de Penguern : collecteur et collectionneur breton (1807-1856)*, Brest, CRBC, 2008.
 37. Miroslav Hroch comprend les religieux catholiques et protestants parmi « les groupes patriotes » qui ont fourni des militants responsables pour la sauvegarde et la promotion de la culture nationale, un programme qui a inclus la collecte du folklore : *Social Preconditions of National Revival in Europe : A Comparative Analysis of the Social Composition of Patriot Groups among the Smaller European Nations*, Cambridge, Cambridge University Press, 1985, p. 139-145.

Peut-on alors conclure qu'il n'existait pas de « code ecclésiastique » ? Ce serait un peu hâtif. En fait, je crois qu'il y a des raisons spécifiques qui ont poussé les religieux à s'intéresser à la culture populaire, et je suis aussi persuadé que leurs perspectives professionnelles ont influencé leur approche de la matière qu'ils ont recueillie. Certains aspects de cette histoire, et certaines explications de l'activisme culturel des clercs, sont déjà bien connus : l'héritage de la Révolution française exporté dans tous les pays d'Europe ; le renouveau religieux de la première moitié du XIX^e siècle ; la menace soulevée par l'industrialisation et l'exode rural pour les élites rurales traditionnelles ; le régionalisme ; l'anticléricalisme ; la bataille de l'éducation ; l'impact de – ou plutôt l'opportunité créée par – l'encyclique *Rerum Novarum*... Je ne m'attarderai pas sur ces aspects, mais il est bon de souligner que ces « guerres culturelles » (c'est le terme utilisé par les historiens) entre les libéraux et les cléricaux – les soi-disant représentants de la modernité et de la tradition – ne sont pas propres à la Troisième République française : les mêmes lignes de front ont été établies en Allemagne, en Italie, en Belgique ou en Espagne, avec des conséquences similaires sinon identiques pour la collecte du folklore. Je ne vais pas en parler ici. Je tiens plutôt à souligner les éléments de ce qu'on pourrait appeler un « code ecclésiastique » – qui est présent dès avant la Troisième République, et même avant la Révolution – et les aspects de ce code qui ont franchi les frontières nationales et confessionnelles. Je pense en effet qu'il y a eu un « code ecclésiastique » dont l'influence était assez répandue.

Merveilles

Le premier point que je souhaiterais développer tourne autour du fait que, depuis des siècles, les religieux ont été des collecteurs. Un domaine d'intérêt particulier aux cléricaux a été l'interaction humaine avec le surnaturel dans ses manifestations non-divines. Les sources les plus assidûment prospectées, à la fois par les folkloristes à la recherche de preuves de continuités dans la croyance populaire et par les historiens à la recherche de preuves de l'évolution des cultures religieuses, sont les chroniques médiévales compilées par des moines comme Walter Map, Ralph de Cogheshall, Gervais de Tilbury et Gerald de Wales. Tous ces chroniqueurs ont inclus des histoires de sirènes, de loups-garous, de fantômes et de fées dans leurs textes plutôt naturalistes. Ces contes ont souvent été subdivisés en chapitres sous la rubrique « merveilles » – et non « miracles », qui correspondait à une catégorie un peu différente. Ces chroniques ont été clairement écrites d'un point de vue religieux et avec une intention religieuse, mais quel but ces contes ont-ils servi ? Il peut y avoir plusieurs réponses à cette question, mais l'un des objectifs était certainement de démontrer la grande diversité de la création de Dieu ainsi que sa toute-

puissance. Pour comprendre la création divine, les sciences naturelles ne suffisaient pas : il fallait donc se tenir dans la crainte de Dieu³⁸.

On peut trouver des motivations similaires chez les clercs qui ont eu une influence plus directe sur « la redécouverte du peuple ». L'une des trouvailles les plus importantes dans le domaine du folklore, due à sir Walter Scott, a été un manuscrit rédigé vers 1690 par le ministre écossais épiscopalien et érudit gaélisant Robert Kirk, intitulé *The Secret Commonwealth, or, An essay on the nature and actions of the subterranean (and for the most part) invisible people heretofore going under the name of faunes and faïres*³⁹. Kirk a documenté la croyance aux fées (*fairy-faith*) de ses paroissiens gaélisants non pour la condamner comme une superstition et un vestige de paganisme, mais parce qu'il la partageait réellement. Selon Kirk, les fées existent réellement par la grâce de Dieu, et « *that the Sone of the HIGHEST SPIRIT should assume a Bodie like ours, convinces all the World that no other Thing that is possible needs to be much wondered at*⁴⁰ ». Scott n'a pas publié *The Secret Commonwealth* avant 1815, et Kirk a donc été précédé en 1749 par un autre traité à succès sur le surnaturel : *Dissertations sur les apparitions des anges, des démons et des esprits, et sur les revenants et vampires de Hongrie, de Bohême, de Moravie, et de Silésie* de dom Calmet. Ces récits documentés et attestés de vampires, esprits et autres créatures surnaturelles prouvaient non seulement que Dieu était capable de produire des merveilles, mais aussi, et par son consentement, que le diable en était tout aussi capable :

Mais combien aussi ne voyons nous pas de faits, sur lesquels toute personne sensée et raisonnable ne sçauroit former le moindre doute, le bons sens concourant également avec la plus saine Philosophie à nous apprendre, que certaines merveilles ne peuvent arriver que par une vertu secrete et toute divine ?⁴¹

38. Carl Watkins, *History and the Supernatural in Medieval England*, Cambridge, Cambridge University Press, 2007 ; Jean-Claude Schmitt, *Ghosts in the Middle Ages : The Living and the Dead in Medieval Society*, Chicago, Chicago University Press, 1998.

39. La république secrète, ou un essai sur la nature et les actions des peuples souterrains (et pour la plupart) invisibles, jusque-là connus sous les noms de faunes et de fées. Pour une édition critique moderne, on peut consulter Michael Hunter, *The Occult Laboratory : Magic, Science and Second Sight in Late Seventeenth-century Scotland*, Woodbridge, Boydell Press, 2001.

40. « Le fait que le fils de l'Esprit absolu doive assumer un corps matériel comme le nôtre doit convaincre tout le monde que rien d'autre de possible ne doit être beaucoup plus étonnant. » Robert Kirk, *The Secret Commonwealth of Elves, Fauns and Fairies*, Andrew Lang, ed., London, David Nutt, 1893, p. 80.

41. Cette citation provient en réalité de la *Lettre de M. le marquis Maffei sur la magie*, que Calmet reprend en l'approuvant : Augustin Calmet, *Traité sur les apparitions*

Le sens du merveilleux exposé par Walter Map, Robert Kirk et dom Calmet a également trouvé sa place dans l'étude du folklore.

Superstitions et survivances

Toutefois, un héritage religieux plus évident dans le folklore a été la préoccupation concernant les « survivances » – ou, en utilisant un terme plus chargé, les « superstitions » – c'est-à-dire les vestiges du passé, éléments de systèmes de croyance antérieurs, qui sont restés à l'état de fossiles dans une nouvelle couche culturelle. Les métaphores géologiques appartiennent au XIX^e siècle, mais cette approche peut être attribuée aux efforts de l'Église romaine pour éradiquer les restes de paganisme. Ne sommes-nous pas tous reconnaissants aux inquisiteurs et aux missionnaires médiévaux d'avoir pris le temps de détailler les erreurs dans lesquelles leurs fidèles sont tombés ou étaient susceptible de tomber ? Les condamnations ecclésiastiques prononcées contre les sacrifices, le carnaval, la chasse sauvage, les feux de joie, les fiançailles, le saint lévrier, et d'innombrables autres pratiques et croyances nous ont aidés à déchiffrer toute une série de textes folkloriques et coutumes documentés pour le XIX^e siècle⁴². Elles semblent établir une continuité culturelle profonde à la fois à travers le temps et l'espace. Bien entendu, les folkloristes ont appris à être prudents avant d'affirmer qu'un élément de folklore du XIX^e siècle est une survivance païenne ; les historiens aussi⁴³.

En pratique, il semblerait que les inquisiteurs médiévaux aient pu tolérer la superstition (même s'ils l'ont condamnée) : ils étaient plus préoccupés par l'hérésie. Les choses ont pris une tournure plus sérieuse au XV^e siècle avec l'association croissante faite par certains savants cléricaux entre les pratiques superstitieuses et les interventions diaboliques dans ce monde. Au moment de la Réforme, la condamnation de la superstition a redoublé dans les pays protestants, où le paganisme était confondu avec l'erreur papiste. En Grande-Bretagne, les polémiques religieuses des XVI^e et XVII^e siècles sont remplies de dénonciations non seulement à l'encontre des fêtes profanes telles que le premier mai, mais aussi envers celles qui sont plus intimement liées au calendrier chrétien comme les Rogations, la veille de la Toussaint, et même Noël. Dans tous ces cas, la cérémonie catholique n'était considérée que comme la version élaborée d'un rituel païen. Certains sceptiques ultra-protestants, comme Reginald

des esprits, sur les revenans et vampires de Hongrie, de Bohême, de Moravie et de Silesie, Paris, De Bure l'aîné, 1751, Tome II, p. 422.

42. Le meilleur exemple reste Jean-Claude Schmitt, *Le Saint Lévrier : Guinefort, guérisseur d'enfants depuis le XIII^e siècle*, Paris, Flammarion, 1993 (1^{ère} éd. 1979).
43. Ronald Hutton, *The Pagan Religions of the Ancient British Isles : Their Nature and their Legacy*, Oxford, Blackwell, 1991, p. 284-341.

Scot dans son ouvrage *The Discoverie of Witchcraft* (1584), ont même ajouté la magie et la sorcellerie au purgatoire et aux prières pour les défunts, comme n'étant rien de plus que de l'ignorance et « des contes de vieilles » (il utilise cette phrase à plusieurs reprises)⁴⁴. Tout ce qui appartenait à l'oralité plutôt qu'à l'écrit était de plus en plus méprisé et considéré en un sens comme « catholique » et en même temps féminin, et dès lors blâmable sur ces deux points.

Ces attitudes ont eu une influence directe sur le développement du folklore⁴⁵. J'ai mentionné plus tôt l'importance des *Observations on Popular Antiquities* de John Brand comme étant un ouvrage précurseur des études folkloriques en Grande-Bretagne. Mais ce livre est lui-même tout simplement une mise à jour d'un texte antérieur compilé par Henry Bourne, un autre curé anglican de Newcastle, les *Antiquitates Vulgares : or the Antiquities of the Common People*⁴⁶ (publié en 1725). La thèse de Bourne est que la plupart de ces « antiquités populaires » étaient « *either the produce of Heathenism ; or the Inventions of indolent Monks, who having nothing else to do, were the Forgers of many silly and wicked Opinions, to keep the World in Awe and Ignorance*⁴⁷ ». Ainsi, le concept de « survivances » est passé de Bourne à Brand, puis de Brand à Thoms, puis a touché enfin les fondateurs de la Folklore Society tels qu'Edward Tylor et Andrew Lang. C'est au sein de cette tradition protestante que l'école britannique d'anthropologie est née⁴⁸.

Mais c'est une erreur de mettre l'accent sur les origines protestantes de ce discours de « survivances ». Après tout, Bourne n'est que l'équivalent anglais du curé Jean-Baptiste Thiers et de son *Traité des superstitions* (commencé en 1679)⁴⁹. Peut-être pourrait-on suggérer que le jansénisme de Thiers n'était pas très loin, idéologiquement, de certaines formes de

44. La découverte de la sorcellerie. Reginald Scot, *Discoverie of Witchcraft*, Mineola, Dover Publications, 1989 [London, 1584].

45. Toute cette histoire a été très bien décrite par Alexandra Walsham, « Recording Superstition in Early Modern Britain : The Origins of Folklore », *Past & Present*, CIC, supplément 3, 2009, p. 178-206.

46. « Antiquitates Vulgares : ou des antiquités du peuple commun ».

47. « Soit le produit du paganisme, soit les inventions de moines paresseux qui, n'ayant rien d'autre à faire, ont été les inventeurs de nombreuses opinions stupides et méchantes pour maintenir le monde dans la crainte et l'ignorance. » John Brand, *Observations on Popular Antiquities, Including the whole of Mr Bourne's Antiquitates Vulgares*, Newcastle upon Tyne, T. Saint, 1777, p. xvii.

48. George W. Stocking Jr., « From Popular Antiquities to Folklore », dans George Stocking, *Victorian Anthropology*, New-York, Free Press, 1987, p. 53-56.

49. Jean-Baptiste Thiers, *Traité des superstitions selon l'Écriture sainte, les décrets des conciles et les sentimens des saints Pères et des théologiens*, Paris, A. Decallier, 1679. Daniel T. Penny, « J.-B. Thiers and the Repression of Superstition in Late-seventeenth-century France », Oxford University, D.Phil Thesis, 1997.

protestantisme. Brand et Thiers ont été décrits comme folkloristes « avant la lettre »⁵⁰.

Il est paradoxal de constater que les mêmes théologiens qui se sont engagés à détruire les vestiges des croyances et pratiques païennes et papistes les ont documentés, conservés et même diffusés, grâce à leurs textes de condamnation. Ils ont, sans le vouloir, créé la possibilité même de la redécouverte. Ainsi, les noms de Väinämöinen, Ilmarinen et des autres protagonistes du *Kalevala* ont été mentionnés pour la première fois par le grand évangéliste protestant de Finlande Michel Agricola dans son *Psautier* en 1544. Ils étaient, selon Agricola, les divinités païennes des Finlandais, dont le culte a été inspiré par le diable : ils devaient être éradiqués. Mais on peut se demander si, sans cette mention, on aurait entendu parler d'eux par la suite : la référence faite par Agricola a en effet confirmé l'âge et l'importance mythologique des chansons runiques recueillies par Lönnrot au milieu du XIX^e siècle⁵¹. Et c'est à cause de cette ancienneté supposée que ces chansons ont pris une si grande importance parmi les nationalistes finlandais. Sans cette confirmation, personne ne s'intéresserait peut-être aujourd'hui aux collections de Lönnrot, et peut-être n'aurions-nous pas de *Kalevala*, pas de Kaarle Krohn, pas de méthode historico-géographique (dite méthode finnoise), pas de Sibelius, pas de Akseli Gallen-Kallela, pas de pavillon finlandais à l'exposition universelle de Paris (1900). La Finlande indépendante aurait eu un caractère bien différent.

C'est peut-être moins paradoxal qu'il n'y paraît à première vue. Les religieux étaient désireux de condamner les superstitions, mais j'ai parfois le sentiment qu'il y avait d'autres motifs en jeu, et que ces clercs étaient plutôt intéressés que froissés par les superstitions. C'était aussi l'âge de l'humanisme, marqué par le désir de découvrir l'origine des choses. En Grande-Bretagne – peut-être est-ce moins sensible en France –, ce désir humaniste allait se traduire en « antiquarianisme ». Avec l'évolution technologique, sociale, économique, politique et religieuse qui s'est accélérée aux XVI^e et XVII^e siècles, plusieurs – et parmi eux des clercs – ont ressenti la nécessité de recueillir ce qui restait des cultures et des sociétés anciennes, avant qu'elles ne disparaissent à jamais⁵². Pour les protestants, ces sur-

50. François Lebrun, « *Le Traité des Superstitions* de Jean-Baptiste Thiers, contribution à l'ethnographie de la France au XVIII^e siècle », *Annales de Bretagne et des pays de l'Ouest*, LXXXIII, 1976, p. 443-465.

51. William A. Wilson, *Folklore and Nationalism in Modern Finland*, Bloomington, Indiana University Press, 1976, p. 6-8.

52. Daniel Woolf, *The Social Circulation of the Past : English Historical Culture, 1500-1730*, Oxford, Oxford University Press, 2003 ; Graham Parry, *The Trophies of Time : English Antiquarians of the Seventeenth Century*, Oxford, Oxford University Press, 2007. Un bon exemple d'un ministre défenseur de l'« antiquarianisme »

vivances pouvaient contenir des éléments ayant une valeur religieuse. Certes, ils en ont condamné les relents de paganisme et de superstition papiste, mais, une fois celles-ci nettoyées, on se trouvait plus près des pratiques de l'Église primitive, et donc plus proche de la révélation divine. Bourne, par exemple, était lui-même assez enthousiaste pour la fête du premier mai, les feux de la Saint-Jean et même les fontaines sacrées, pourvu que les célébrations soient effectuées dans l'esprit pur de l'Église primitive et non dans l'espoir de manipuler des agents surnaturels, ce qu'il considérait comme une perversion de la fête liée à l'influence pernicieuse du catholicisme. Le débat parmi les folkloristes sur la question de savoir si le folklore est le résultat de l'évolution d'une culture dite primitive vers un niveau plus civilisé, ou un « *gesunkendes Kulturgut* », le résultat d'une transmission du haut vers le bas, a été précédé par ce genre de débat théologique⁵³.

Savoirs linguistiques et missions

Pour un protestant, être plus proche de la révélation divine suppose la capacité de lire la parole de Dieu dans sa propre langue. La formation cléricale a toujours été liée à la connaissance des langues, mais la Réforme a entraîné un déclasserement relatif des langues classiques (bien qu'elles n'aient pas été totalement négligées, et même que les ^{xviii}^e et ^{xix}^e siècles aient été les témoins de nouvelles normes d'érudition biblique et classique qui, à leur tour, ont eu une influence significative sur les études de folklore) au profit des langues vernaculaires modernes. Pour Luther, toutes les langues sont un don de Dieu ; aucun agent humain ne devrait donc essayer de les supprimer. L'influence de la parole de Dieu ne peut vraiment se faire sentir sur le cœur humain que si elle a été entendue dans la langue maternelle. Par conséquent, il est du devoir des évangélistes de communiquer dans la langue vernaculaire de leurs ouailles. Nous avons déjà rencontré deux protagonistes qui se rattachent à cette tendance : Michel Agricola avec son *Psautier* finlandais, et Robert Kirk, plus connu de son vivant pour sa traduction du *Livre des Psaumes* en vers gaéliques. Herder et beaucoup des folkloristes qu'il a inspirés ont été formés par la théologie linguistique luthérienne.

est Thomas Machell : Adam Fox, « Vernacular Culture and Popular Customs in Early Modern England : Evidence from Thomas Machell's Westmorland », *Cultural and Social History*, ix, 2012, p. 329-347.

53. William A. Wilson, « The Evolutionary Premise in Folklore Theory and the 'Finnish Method' », *Western Folklore*, xxxv, 1976, p. 241-249 ; Alan Dundes, « The Devolutionary Premise in Folklore Theory », *Journal of the Folklore Institute*, vi, 1969, p. 5-19.

Ce changement n'est toutefois pas seulement une conséquence de la Réforme, et l'histoire de l'érudition linguistique moderne n'est pas simplement une histoire protestante, notamment parce que les convulsions religieuses en Europe ont coïncidé, pour les empires maritimes catholiques, avec la découverte de nouveaux mondes dans l'Atlantique et le Pacifique. Cette découverte de nouveaux mondes et de nouveaux peuples, apparemment ignorants de la parole de Dieu, a conduit à la formation des missions. Et les premiers missionnaires ont été les jésuites : si Jean-Baptiste Thiers peut être considéré comme un folkloriste « avant la lettre », les missions jésuites peuvent être qualifiées d'anthropologie « avant la lettre »⁵⁴. En Europe, tant catholique que protestante, l'intérêt clérical pour les cultures vernaculaires doit beaucoup aux compétences linguistiques favorisées dans les séminaires et les facultés de théologie.

Les missions à l'étranger ont exigé un bon niveau de compétence dans les langues locales. Une même formule se répète dans l'essor de nombreuses missions à l'étranger parmi les peuples sans langue écrite : d'abord la collecte de la littérature orale locale en vue de la création d'un lexique ; sur la base de cette collecte, les missionnaires établissent la grammaire et le dictionnaire d'une nouvelle langue écrite qu'ils enseignent aux élites indigènes dans leurs écoles de mission ; cette connaissance de la langue a servi de base à la traduction de la Bible et autres ouvrages religieux destinés à être diffusés parmi la population. Une conséquence inattendue de ce processus est toutefois que les clans, tribus et autres groupes qui avaient jusqu'alors vécu avec toute une variété d'arrangements politiques en viennent à se représenter comme un seul peuple, uni par une langue commune désormais inscrite dans le dictionnaire des missionnaires, ainsi qu'une histoire commune et une mythologie commune, inscrites dans les collections de littérature orale réalisées par les missionnaires.

Ce sentiment d'identité commune a eu de profondes conséquences politiques. Une opinion assez répandue parmi les historiens africanistes est, par exemple, que les missionnaires étaient moins les simples documentalistes des identités et des cultures tribales existantes que les auteurs de ces identités. Les Yoruba du Nigeria auraient-ils existé en tant qu'entité politique sans la Société missionnaire de l'église anglicane⁵⁵, les Chaga de Tanzanie sans la Mission luthérienne de Leipzig⁵⁶, les Tonga de l'Afrique

-
54. Carole Blackburn, *Harvest of Souls : The Jesuit Missions and Colonialism in North America, 1632–1650*, Québec, McGill-Queen's University Press, 2000.
 55. Toyin Falola et Saheed Aderinto (dir.), *Nigeria, Nationalism, and Writing History*, Rochester NY, University of Rochester Press, 2010.
 56. Jürgen Christoph Winter, *Bruno Gutmann : A German Approach to Social Anthropology*, Oxford, Clarendon Press, 1979.

australe sans la Mission de l'Église libre suisse⁵⁷ ? Ma connaissance de l'histoire africaine est insuffisante pour répondre à ces questions, mais je sais qu'il est au moins possible de les poser. Il vient immédiatement à l'esprit que nous avons affaire ici à une autre forme d'acculturation coloniale, que les idées européennes sur ce qui constitue une langue, une ethnie, une nation politique ont été imposées aux sociétés africaines et qu'elles n'étaient pas vraiment appropriées. Toutefois, maintenant que les historiens ont appris à parler des « histoires croisées », les influences pourraient avoir circulé dans le sens inverse, à savoir que l'expérience des missionnaires était réimportée en Europe, formant les discours de nationalisme et d'ethnicité. Ainsi, Henri-Alexandre Junod, chef de la Mission de l'Église libre suisse dans le sud de l'Afrique, a ensuite occupé la première chaire d'ethnographie en Suisse à l'Université de Neuchâtel, où il fut remplacé par Arnold Van Gennep (les deux se connaissaient d'ailleurs très bien, et Van Gennep a certainement été un lecteur enthousiaste des travaux anthropologiques de Junod).

Les connaissances cléricales sur la langue et les missions à l'étranger sont deux vastes sujets, et il serait impossible d'en donner même un simple aperçu dans une courte intervention comme celle-ci. Le point principal que je voulais souligner, c'est que cette histoire ne s'est pas terminée avec la paix de Westphalie (bien que la géographie religieuse d'Europe n'ait pas beaucoup bougé entre 1648 et la Première Guerre mondiale). L'activité missionnaire a continué à influencer le développement des études folkloriques en Europe jusqu'au XIX^e siècle et au-delà. Pendant longtemps, les historiens du XIX^e siècle ont fait valoir que les empires outre-mer n'ont pas exercé beaucoup d'influence sur la masse des gens ordinaires – cela a été l'affaire d'une petite minorité : des soldats, des fonctionnaires, des commerçants. Cependant, au moins en ce qui concerne l'Empire britannique (mais je crois que l'histoire française offre une situation semblable), cette opinion a été totalement reconsidérée, et l'influence de l'Empire sur la population métropolitaine est désormais admise et soulignée. L'un des mécanismes par lesquels les métropolitains ont été influencés par l'Empire, et par lequel ils ont aussi montré leur dévouement à l'Empire, a été leur intérêt et leur soutien pour les missions à l'étranger. Grâce à des conférences et grâce à la littérature, le public britannique a acquis un bon niveau d'information sur la vie sociale et religieuse des différents peuples du monde, et en conséquence sur leur folklore⁵⁸. L'influence du folklore impérial sur la variété métropolitaine est vraisemblablement très

57. Patrick Harries, *Butterflies and Barbarians : Swiss Missionaries and Systems of Knowledge in South-east Africa*, Oxford, James Currey, 2007.

58. Catherine Hall, *Civilising Subjects : Metropole and Colony in the English Imagination, 1830-1867*, Cambridge, Polity Press, 2002.

marquée, notamment à travers les théories anthropologiques d'Andrew Lang et d'Edward Tylor. Leur concept de l'évolution culturelle, et de la place du folklore comme reste fossilisé de la culture primitive, repose sur le travail de missionnaires tels que Henry Callaway et ses *Nursery Tales from the Zulu* (1868)⁵⁹. De même, si l'on remonte une centaine d'années en arrière, on peut rappeler le contexte culturel qui a donné naissance à *Ossian*. Les théories de l'évolution socioculturelle, le développement progressif de l'humanité de l'état de « sauvage » jusqu'au modèle de la civilisation occidentale, énoncées par les « historiens spéculatifs » des Lumières écossaises comme Hume, Smith, Ferguson et Robertson, et reprises par les fondateurs de la sociologie comme Auguste Comte et les fondateurs de l'anthropologie comme Edward Tylor, sont basées sur une comparaison entre les Highlands gaéliques et les Lowlands écossais, fondée sur les travaux de la Scottish Society for the Propagation of Christian Knowledge (Société écossaise pour la propagation de la connaissance du christianisme). Sans missionnaires, même si c'est seulement en réaction contre leur volonté d'imposer une culture « civilisée » comme la tentative d'obliger les Highlanders à apprendre l'anglais, il est difficile de concevoir comment il aurait pu y avoir une véritable théorie de l'évolution socioculturelle⁶⁰.

Il y a donc eu un mécanisme de rétroaction entre l'Empire et la métropole, et entre les intérêts ethnographiques des missionnaires et le concept de folklore développé en Europe. C'est un domaine qui, je pense, a besoin d'être davantage exploré. J'aimerais vraiment savoir, par exemple, si Jørgen Moe, ministre, évêque et grand collecteur norvégien de contes populaires, a été influencé par des idées provenant de missions à l'étranger (les missionnaires moraves au Groenland, par exemple). Il connaissait des missionnaires, il a étudié avec eux, il a soutenu des missionnaires : tout ceci est indiscutable. Mais dans quelle mesure lui et d'autres ont-ils été guidés par les mêmes inspirations idéologiques ?

La mention de la Société pour la propagation de la connaissance du christianisme met en évidence un autre mécanisme par lequel les préoccupations missionnaires ont influencé le développement du folklore au

59. Richard Dorson, *The British Folklorists : A History*, Chicago, Chicago University Press, 1968, p. 353-356.

60. Alexandre Broadie souligne l'influence du livre du jésuite Joseph-François Lafitau, *Mœurs des sauvages américains : comparées aux mœurs des premiers temps* (1724) sur les philosophes écossais : *The Scottish Enlightenment*, Edinburgh, Birlinn, 2007, p. 69-70. Cependant, au XVIII^e siècle, les montagnards celtiques et les Indiens d'Amérique ont été souvent traités comme équivalent : Matthew Lauzon, « Welsh Indians and Savage Scots : History, Antiquarianism and Indian Languages in Eighteenth-century Britain », *History of European Ideas*, xxxiv, 2008, p. 250-269.

xix^e siècle. L'élan missionnaire ne se limite pas aux territoires de l'Empire : il a été tout aussi présent dans des territoires plus proches de l'Angleterre. Les grandes sociétés missionnaires britanniques, comme la *Society for the Propagation of the Gospel in Foreign Parts* (Société pour la propagation de l'Évangile à l'étranger, fondée en 1701) et la *British and Foreign Bible Society* (Société biblique britannique et étrangère, fondée en 1804) ont été également actives en Europe, et là aussi elles ont joué un rôle important dans le développement de la politique linguistique. C'est la *Bible Society*, par exemple, qui a organisé la première publication de Vuk Stefanovic Karadzic, l'inventeur de la langue serbe moderne, qui est également le plus actif collecteur de chansons et de contes populaires serbes au xix^e siècle⁶¹. C'est également cette société qui a republié la traduction de l'Évangile de saint Mathieu en frison réalisée par Joost Halbertsma, une publication de référence dans la tentative de faire valoir le frison en tant que langue et non seulement comme un dialecte du néerlandais⁶². Le révérend Wentworth Webster, le folkloriste du pays basque français dans les années précédant la Première Guerre mondiale, travaillait pour le compte de la Société missionnaire de Londres. Son intérêt pour la langue basque est venu de sa tentative de corriger une édition de l'Évangile en langue basque faite pour la *Bible Society* (cette traduction a été faite pour la première fois au xvii^e siècle par un protestant d'origine basque – profil rare – qui l'a écrite dans une intention évangélique pendant son exil en Grande-Bretagne)⁶³. Bien que chacun de ces cas soit bien connu des spécialistes du serbe, du frison et du basque, je ne pense pas qu'il y ait eu une tentative pour saisir tout le rôle joué par ces sociétés missionnaires dans le développement du folklore européen. Il y a ici une histoire intellectuelle et institutionnelle qui doit être écrite.

Je pourrais donner l'impression que les langues vernaculaires ont été principalement une préoccupation protestante. On trouverait d'évidentes raisons à cela, et pas seulement parce que l'accès sans intermédiaire à la parole de Dieu a été au cœur de la Réforme. La plupart des Églises protestantes ont été également des églises nationales, et le développement d'une langue nationale a donc aussi fait partie de leur politique ainsi que de leur pratique. Mais les catholiques ont été eux aussi très actifs dans la politique linguistique, en particulier au xix^e siècle. Le prêtre (et folkloriste)

-
61. Duncan Wilson, *The Life and Times of Vuk Stefanović Karadžić, 1787-1864 : Literacy, Literature and National Independence in Serbia*, Oxford, Oxford University Press, 1970, p. 133-150.
 62. Hylke Halbertsma (dir.), *Joast Hiddes Halbertsma, 1789-1869 : Brekker en bouwer*, Drachten, Laverman, 1969.
 63. Llewellyn Jones, *The Earliest Translation of the Old Testament into the Basque Language*, Oxford, The Clarendon Press, 1894.

Resurrección María de Azkue a été le premier chef de l'Académie de la langue basque et l'instigateur du dictionnaire standard basque-espagnol-français⁶⁴. Au même moment, le prêtre majorquin et folkloriste Antoni Maria Alcover a travaillé sur son *Dictionnaire catalan*⁶⁵. Cependant, nous touchons ici aux « guerres des cultures », ces batailles concernant l'influence du clergé dans l'enseignement primaire et l'importance de l'éducation en langue maternelle, en particulier pour le catéchisme, autant de sujets qui seront familiers à quiconque connaît la Troisième République française. Mais ce que j'aimerais savoir, c'est si les militants catholiques qui œuvrent en faveur des langues vernaculaires à la fin du XIX^e siècle, tels que Azkue, Alcover et François Cadic, ont été en contact les uns avec les autres, et s'ils étaient au courant des travaux des autres. Je voudrais également savoir dans quelle mesure ce militantisme a été non seulement une réponse à la menace liée à la sécularisation et à la formation de l'État-nation, mais aussi une réponse à la menace liée aux missionnaires protestants. La tentative par des missionnaires protestants de donner une forme écrite à la langue basque a certainement un peu énervé Azkue : était-ce aussi le cas ailleurs ?

Religion primitive

Je voudrais aborder un autre point qui, bien qu'un peu nébuleux, peut se résumer de la façon suivante : à travers leur contact avec le « populaire », les collecteurs cléricaux espéraient découvrir l'étincelle originale de l'esprit religieux dans l'humanité. Au sein de l'Église officielle, le divin a été trop souvent occulté par la polémique théologique et surchargé par des siècles de dogme et de rituel. Afin de « sentir » la présence du divin, plutôt que de l'étudier sur le plan intellectuel, ils défendaient le besoin de témoigner et de participer à une foi naïve, une croyance aveugle, une certitude dans l'intervention directe et puissante du surnaturel dans le monde naturel et matériel.

Découvrir les origines primitives de la religion constitue une quête qui a parfois été intellectuellement élaborée : Wentworth Webster, par exemple, a été fortement influencé dans son interprétation des contes basques par la « mythologie solaire » de Max Müller. Müller voyait dans les contes les ruines d'anciens ordres de la mythologie, eux-mêmes constitués par une « maladie de langage » qui interprétait des métaphores dans le sens d'êtres surnaturels. Cette maladie aurait faussé l'impulsion religieuse primitive face aux merveilles de la création, et aurait ainsi transformé Dieu en une forme anthropomorphique. Webster a repris la théorie

64. R. L. Trask, *The History of Basque*, London, Routledge, 1997, p. 49-69.

65. Francesc de B. Moll, *Un Home de combat : Mossèn Alcover*, Palma de Mallorca, Editorial Moll, 1962.

de Müller et l'a appliquée à ses légendes basques : dans chaque conte, il a trouvé des caractères célestes à demi oubliés, comme l'aube, les nuages, la pluie, le soleil...⁶⁶ L'une des préoccupations des missionnaires était de découvrir l'origine de l'instinct religieux chez les peuples « primitifs ». Ainsi, ils pouvaient prouver que la religion faisait partie intégrante de l'homme naturel, qui a été fait à l'image de Dieu. Comme on vient de le voir, les travaux d'autres collecteurs cléricaux, et en particulier de missionnaires, ont nourri la théorie qui a succédé à la mythologie solaire de Müller, à savoir l'évolutionnisme culturel de Tylor et Lang⁶⁷. Il serait intéressant d'examiner dans quelle mesure le débat qui a dominé les sciences sociales à la fin du siècle – la recherche des origines primitives de la religion qui a obsédé Tylor, Frazer et Durkheim entre autres – a été un sous-produit de l'anxiété des clercs au sujet de leur propre foi⁶⁸.

En d'autres cas, la quête n'a rien à voir avec l'intellectuel, voire a consciemment rejeté l'intellectuel : c'est simplement de l'ordre du vécu, et cela ne s'explique pas, n'est ni sensé ni pensé. Il est difficile de trouver un endroit approprié pour de telles expériences dans un colloque universitaire, aussi je vous laisse avec une image. C'est celle de l'abbé Louis Pinck, curé de la paroisse de Hambach en Lorraine germanophone (et, pour lors, allemande), folkloriste et collecteur de chants populaires, militant clérical et futur autonomiste pur et dur, à l'écoute discrète du Papa Gerné, paysan octogénaire, pendant que ce dernier chante les stations de la croix dans l'église paroissiale de Hambach, à l'automne 1914. On peut penser que pour Pinck, ce fut un moment transcendant, non seulement parce qu'il avait découvert l'homme qui devait être son plus généreux informateur, mais parce que, le temps de la chanson, il se sentait plus près de Dieu⁶⁹.

Un point de comparaison avec l'est de la France

Pour conclure, je veux rester un instant sur l'exemple de Louis Pinck, Lorrain germanophone, prêtre, farouche défenseur de sa langue maternelle minoritaire, et folkloriste. Il y a une comparaison à faire entre l'est et l'ouest de la France. Pinck est de la même génération que les Bretons François Cadic et Jean-Marie Perrot (dont il est question ailleurs dans ce volume). Pinck est issu de la même catégorie sociale que Cadic et Perrot,

66. Wentworth Webster, *Basque Legends : Collected chiefly in the Labourd*, London, Griffith & Farran, 1879, p. xi-xii.

67. Richard Dorson, *Peasant Customs and Savage Myths : Selections from the British Folklorists*, London, Routledge & Kegan Paul, 1968, p. 81-402.

68. Robert Alun Jones, *The Secret of the Totem : Religion and Society from McLennan to Freud*, Columbia University Press, 2005.

69. Louis Pinck, *Verklingende Weisen : Lothringer Volkslieder*, Metz, Lothringer Verlags- und Hilfsverein, 1926, t. 1, p. 274.

c'est-à-dire qu'il était fils de paysans aisés (même si son père a aussi été receveur des postes dans le village de Lemberg). Ces similitudes peuvent nous aider à résoudre certaines questions concernant le rôle des religieux catholiques impliqués dans la valorisation de la culture populaire. Leur investissement a-t-il à voir avec leur vocation religieuse ? Comment ont-ils surmonté l'hostilité religieuse vis-à-vis de certains éléments douteux de la culture populaire, notamment l'association entre croyance populaire et superstition ? Comment la position d'autorité des prêtres au sein de la communauté a-t-elle influé sur leur pratique de collecte ? Comment ont-ils répondu à la politisation de la religion ? Quel est l'impact de toutes ces considérations sur la matière qu'ils ont recueillie et sur la façon dont ils l'ont diffusée auprès du public ? La Lorraine présente un autre point commun avec la Bretagne et le Canada francophone : la politique linguistique y a également été au centre des activités de collecte.

Entre le traité de Francfort en 1871 et la fin de la Première Guerre mondiale, la partie nord-est de la Lorraine (le département actuel de la Moselle) a été annexée par l'empire allemand. Elle a été réunie à la France en 1918, mais elle a été annexée de nouveau entre 1940 et 1944 par l'état nazi. En 1870, avant la guerre franco-prussienne, la population – un demi-million d'habitants – était divisée de façon à peu près égale entre germanophones et francophones, même s'il y avait aussi un grand nombre de personnes bilingues. En conséquence, pendant cette période d'instabilité des frontières, les deux populations ont vécu l'expérience d'être une minorité linguistique⁷⁰. Les deux populations ont ressenti les effets des politiques linguistiques des états qui les ont regardées avec suspicion, sinon avec hostilité⁷¹. Et dans les deux cas, les prêtres catholiques ont été parmi les partisans les plus actifs des droits de la minorité linguistique, la mise en valeur de la culture populaire étant l'un des moyens par lesquels ces prêtres ont mené leur résistance⁷².

Cela est vrai pour la période pendant laquelle les francophones ont formé une minorité au sein de l'empire allemand, mais je veux me concentrer aujourd'hui plutôt sur le sort des Mosellans germanophones dans la République française pendant l'entre-deux-guerres, en partie à cause de la richesse des sources. L'abbé Louis Pinck a rassemblé l'une des plus grandes collectes des chansons populaires faites sur le sol français au xx^e siècle, avec au moins 5 000 enregistrements d'après ce que l'on peut

70. François Roth, *La Lorraine annexée*, Metz, Serpenoise, 2011 (2^e édition).

71. Stephen Harp, *Learning to be Loyal : Primary Schooling as Nation Building in Alsace and Lorraine, 1850-1940*, Dekalb IL, Northern Illinois University Press, 1998.

72. David Hopkin, « Identity in a Divided Province : The Folklorists of Lorraine, 1860-1960 », *French Historical Studies*, xxiii, 2000, p. 639-682.

estimer. Je dis « estimer » parce qu’une bonne partie de ses manuscrits ont été détruits en 1940. Cependant, nous possédons les quatre volumes de ses *Verklingende Weisen, Lothringer Volkslieder* (c’est-à-dire « mélodies en voie de disparition, chansons populaires lorraines »), publiées entre 1926 et 1939. Chaque volume contient cent chansons, chacune avec des variantes et des notes détaillées⁷³.

J’ai l’impression que ce recueil de chansons de langue allemande est peu connu en France. Les rares historiens qui l’ont abordé n’ont pas considéré le travail de Pinck d’une manière très positive, et cela pour des raisons compréhensibles. Mais, hors de France, les *Verklingende Weisen* sont mieux connues, grâce peut-être au travail de l’ethnomusicologue américain Philip Bohlman qui les mentionne à plusieurs reprises dans ses livres sur la musique et le nationalisme⁷⁴. Le cas de Pinck est particulièrement pertinent dans le cadre de ce colloque parce qu’il est clair que sa fonction sacerdotale et son activisme sur le plan de la collecte sont deux choses qui vont de pair. Pinck a poursuivi un but religieux et politique à travers les chansons populaires, et il a utilisé sa position ecclésiastique au service de la chanson populaire.

L’histoire de la famille Pinck illustre les complexités de la vie publique pendant cette période turbulente⁷⁵. Le grand-père de Louis a opté pour la France en 1872 ; son père et son frère aîné étaient des partisans bien connus du bloc lorrain – le parti politique irrédentiste – mais un autre de ses frères, Émile, s’est rallié à l’Allemagne : il a été candidat pour le parti catholique allemand (*das Zentrum*) avant la première guerre mondiale, et une figure de proue du mouvement autonomiste dans l’entre-deux-guerres. Lors du procès des dirigeants du parti autonomiste alsacien à Colmar en 1927, il a été condamné à quinze ans de prison par contumace⁷⁶. L’abbé Louis Pinck, qui est né en 1873, donc après l’annexion, était beaucoup plus proche dans sa politique de son frère Émile que de son frère

73. Louis Pinck, *Verklingende Weisen : Lothringer Volkslieder*, 5 tomes, Kassel, Bärenreiter-Verlag, 1963 (2^e édition). Voir aussi : Louis Pinck, *Volkslieder, von Goethe im Elsass gesammelt mit Melodien und Varianten aus Lothringen*, Metz, Lothringer Verlags- und Hilfsverein, 1932.

74. Philip V. Bohlman, *Music, Nationalism and the Making of the New Europe*, London, Routledge, 2010 (2^e édition), p. 97-108.

75. Pour la biographie de Pinck, les détails de ses travaux et de son influence, je m’appuie sur trois sources principales : Henri et Charles Hiegel, « L’Œuvre du folkloriste lorrain Louis Pinck (1873-1940) », *Les Cahiers lorrains*, n.s. xxxiii, 1981, p. 199-218, 249-266 ; Otto Holzapfel, Eva Bruckner et Ernst Schusser (dir.), *Pfarrer Louis Pinck (1873-1940) : Leben und Werk*, Bruckmühl, Volksmusikarchiv des Bezirks Oberbayern, 1991 ; et Laurent Mayer, *Culture populaire en Lorraine francique : coutumes, croyances et traditions*, Strasbourg, Éditions Salde, 2000.

76. Philip Charles Farwell Bankwitz, *Alsatian Autonomist Leaders, 1919-1947*, Lawrence KS, The Regents Press of Kansas, 1978, p. 15-27.

aîné, mais sa foi catholique était encore plus fondamentale à son identité. La principale source de sa foi était sa grand-mère, qui était aussi un puits de chansons et de contes. Par conséquent, et contrairement à l'opinion de beaucoup de ses confrères, pour Pinck le catholicisme et la culture populaire allaient de pair.

Trois de ses treize frères et sœurs ont suivi des vocations religieuses. Après sa formation au séminaire de Metz, Pinck devient prédicateur à la cathédrale messine. Au même moment, en 1903, il devient rédacteur en chef – un rédacteur dynamique – des deux principaux journaux catholiques de la Lorraine germanophone – *Der Lothringer Volkstimme* et *le Metzger Katholisches Volksblatt*. En effet, il est placé par l'évêque allemand de Metz aux avant-postes du combat, et est d'ailleurs bien plus vindicatif que ce dernier : il est d'ailleurs convoqué à plusieurs reprises devant les tribunaux dans des affaires de diffamation. En tant que journaliste, il fait campagne pour la pleine intégration des territoires annexés sous la forme d'une seule région autonome rattachée à l'empire fédéral allemand. Il contribue à fonder et à promouvoir le parti catholique allemand en Lorraine. Il est donc extrêmement hostile à la politique profrançaise du bloc lorrain. Il considère – non sans raison – le bloc lorrain comme l'instrument des industriels et des notables, à l'image des Wendel. Et les industriels, pense-t-il, sont en train de pousser les bons ouvriers catholiques dans les bras des socialistes athées. Selon les idées de Pinck, l'industrie est une mauvaise chose en soi, mais le socialisme et plus tard le communisme, bien implantés dans la Moselle dans les années vingt, sont des choses pires encore. Mais, en même temps, il est aussi extrêmement hostile à la tutelle prussienne en Lorraine et au fait que tous les postes dans l'administration soient réservés aux Allemands de l'intérieur. Il est aussi un polémiste farouchement opposé à la migration massive en Lorraine des ouvriers protestants venus de Prusse et de Saxe. Il perd ses postes à Metz à cause d'une attaque personnelle et immodérée contre l'empereur lui-même. En 1908, il est muté en guise de punition dans une paroisse reculée de la Lorraine germanophone.

Pinck est guidé dans toutes ses activités politiques par quatre principes. Premièrement, la Lorraine de l'est est un rempart de la foi catholique. Deuxièmement, la Lorraine de l'est fait partie du monde culturel germanique. Troisièmement, le véhicule de la foi est la langue maternelle, donc l'allemand. Quatrièmement, même sous la tutelle du roi calviniste de Prusse, même au temps du *Kulturkampf* mené contre les catholiques de l'empire, le futur des Lorrains catholiques est plus assuré dans l'empire allemand que dans la République française, jacobine, libre penseuse et anticléricale.

Pinck continue sa lutte dans l'entre-deux-guerres alors que la situation a beaucoup évolué. Il ne prêche pas l'autonomisme, même s'il est soupçonné d'être le chef de file du mouvement autonomiste en Lorraine. Il est toutefois un défenseur acharné de l'accord religieux en Alsace-Lorraine. Parce que ces provinces étaient en dehors de la France au moment de l'expulsion des ordres religieux et de la séparation de l'Église et l'État, le concordat reste toujours en place en Moselle. Pinck veut le garder. Et il maintient que l'éducation religieuse (elle aussi maintenue) doit être enseignée dans la langue maternelle. Sans doute peut-on apprendre l'histoire, la géographie, ou les sciences en français, mais on ne peut apprécier la parole religieuse que dans sa langue maternelle. Les principes de la foi ne peuvent être gravés dans le cœur d'un enfant que par le moyen de la langue maternelle. Voilà une idée assez répandue dans la théologie protestante mais plus rare avant la fin du XIX^e siècle parmi les catholiques. Pinck a publié plusieurs opuscules à ce sujet⁷⁷.

C'est grâce à son exil à Hambach que nous avons les *Verklingende Weisen*. Même si Pinck a toujours été un traditionaliste tourné vers le passé, c'est seulement en 1914 qu'il entreprend réellement de collecter les chansons populaires. Il est membre d'une équipe de la Société historique et archéologique lorraine chargée de fournir de la matière pour le nouveau centre d'archives musicales, le *Deutsches Volksliedarchiv*, situé à Freiburg en Breisgau. La guerre interrompt le travail de l'équipe, mais Pinck a alors déjà fait sa rencontre marquante avec Papa Gerné, qui agit comme une révélation : voilà un exemple de la foi naïve qu'il veut sauvegarder, un exemple de l'unité de la religion catholique et de la culture populaire lorraine. Pinck invite Papa Gerné chez lui et les deux hommes établissent de bonnes relations. Gerné se vante de savoir au moins 400 chansons, dont au moins une centaine sont notées par le collecteur. Pinck réalise alors que, s'il existe d'autres chanteurs comme Gerné, il pourrait faire une collecte vraiment remarquable.

J'ai déjà dit que Pinck se lance dans sa quête de chansons à travers sa mission religieuse, ce qui est exact : il mobilise en premier lieu ses paroissiens ; en dehors de son village, il sollicite ses confrères, les organistes ou encore les sociétés chorales pour trouver des chanteurs. Mais, en outre, il veut donner dans les *Verklingende Weisen* l'impression d'une Lorraine trempée dans la foi catholique. C'est évident lorsque l'on analyse l'organisation de chaque volume : les chansons à sujets religieux y ont toujours une place de choix au début du livre. Les chansons sont illustrées par Henri Bacher⁷⁸, artiste alsacien, dans le but de montrer que la Lorraine est une

77. Louis Pinck, *Religion und Muttersprache in der Schule*, Metz, Vortrag gehalten beim Katholikentag zu Volmunster am Ostermontag, 1921.

78. Bernhard Bonkhoff, Michel Guerrier et Martin Siegwalt, *Henri Bacher : peintre du terroir et de la foi*, Colmar, Bentzinger, 2008.

terre sainte, et que les Lorrains vivent toujours dans un temps immobile sur le même plan que les personnages saints. Pinck a l'intention de faire de cette collecte un chansonnier destiné aux associations multiples qui forment le monde du catholicisme social : *der Heimatbund*, la jeunesse catholique, les associations de conscrits... Ainsi, les chansons seront un moyen de renouveler la foi dans une période peu propice marquée par le joug de la république anticléricale.

Bien que le contexte de l'entre-deux-guerres en Lorraine soit différent, il y a des parallèles entre Pinck et les ecclésiastiques bretons et canadiens considérés ailleurs dans le présent volume. Toutefois, ces parallèles soulèvent d'autres questions. Par exemple, dans quelle mesure Pinck était-il au courant des travaux des prêtres folkloristes en France et ailleurs ? A-t-il été inspiré par leurs efforts, sa méthode a-t-elle été influencée par leurs publications ? Peut-on commencer à dessiner les contours d'un véritable réseau de prêtres collecteurs ? Pinck a été parfois soutenu, parfois méprisé par son évêque, et là aussi il y a des parallèles à faire avec la Bretagne. Quelle a été l'attitude de la hiérarchie catholique envers les activités de collecte et de l'activisme linguistique ? Aujourd'hui les *Verklingende Weisen* sont utilisés par les musiciens et les musicologues, cités par les érudits locaux et les historiens, mais ce n'était pas le public que Pinck avait en tête. Son objectif était de favoriser la préservation de la foi catholique et de la langue allemande en Moselle. Dans quelle mesure était-il capable de mobiliser les Lorrains de l'époque ? Quels facteurs expliquent le succès relatif ou l'échec de militants cléricaux dans des régions particulières ?

Comme indiqué au début de ce chapitre, le phénomène du prêtre collecteur est assez répandu. Devrions-nous donc penser ces individus moins comme des amateurs isolés que comme des exemples révélateurs de changements dans la formation cléricale, la pensée théologique et la pratique ecclésiastique, ces changements étant eux-mêmes liés aux évolutions technologiques et culturelles et formant autant de réponses à la montée en puissance de l'État et des concurrents idéologiques sous la forme de la politique des luttes des classes et du nationalisme ? Avec chaque nouvel exemple ajouté à la base de données PRÉCOL, il devient plus clair qu'un tel sujet mérite des recherches encore plus poussées.