

Définitions et approches diverses de la religion populaire Folk Religion : Definitions and Approaches

Micheline Laliberté

Volume 8, 2010

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/045250ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/045250ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Société québécoise d'ethnologie

ISSN

1703-7433 (imprimé)

1916-7350 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer cet article

Laliberté, M. (2010). Définitions et approches diverses de la religion populaire. *Rabaska*, 8, 7–18. <https://doi.org/10.7202/045250ar>

Résumé de l'article

Lorsque, à partir des années 1970, la notion de religion populaire commence à attirer l'attention des chercheurs de différentes disciplines, plusieurs d'entre eux cherchent à définir les deux composantes de la notion et, ce faisant, contribuent à mettre en valeur la richesse de ses aspects conceptuels et méthodologiques. Selon l'optique retenue par les auteurs qui ont écrit sur le sujet, la religion populaire sera souvent définie en relation avec l'un des trois pôles suivants : 1- la religion officielle, cléricale et savante ; 2- le folklore, le paganisme et les superstitions ; 3- les conditions sociales. Le but de cet article consiste donc à analyser comment ces divers modes d'interprétation peuvent venir ajouter à la réflexion sur la polysémie du phénomène religieux.

Études

Définitions et approches diverses de la religion populaire¹

MICHELINE LALIBERTÉ

Université Sainte-Anne

À partir des années 1970, lorsque la notion de religion populaire commence à être utilisée par les chercheurs, très rapidement la question de la définition retient leur attention. Les colloques et travaux publiés sur ce sujet au cours de cette décennie ont proposé de nombreuses pistes d'analyse.

Rappelons que ces travaux réunissaient souvent des chercheurs de disciplines variées – histoire, ethnologie, sociologie et histoire des religions – qui travaillaient avec des méthodes, des présupposés ou des objectifs pouvant diverger de façon importante. Malgré les nombreuses polémiques qui ont ponctué les discussions, les chercheurs se sont entendus sur un point : la richesse et la complexité des acceptions englobées par ce terme.

L'aspect multidisciplinaire se révélait comme très stimulant et créateur, mais il se trouvait également à l'origine de certaines impasses conceptuelles. De plus, ces recherches chevauchaient des périodes historiques et des régions géographiques très différentes. Ces faits expliquent en partie la difficulté de trouver une définition qui convienne à tous.

Cependant, il est possible de regrouper les définitions proposées par les chercheurs et de les structurer afin de les analyser à l'intérieur des principales catégories ou approches utilisées par eux². Le but visé ici est d'identifier le trait essentiel ou caractéristique qui définit selon les différents auteurs la religion populaire.

Comme nous le verrons, certaines caractéristiques semblent faire consensus. Plusieurs recherches soulignent également la nécessité d'étudier la religion populaire de façon dialectique avec une autre composante. De

1. Ce texte constitue un résumé du deuxième chapitre d'une thèse de doctorat ayant pour titre « La Religion populaire en France à la fin du Moyen Âge. Fécondités et limites d'une catégorie historiographique », Université de Montréal, 1998, 402 p. En 2009, la revue *Rabaska* (vol. 7, p. 7-26) avait présenté le résumé du premier chapitre de cette même thèse.

2. Voir notamment les catégories proposées par Michel Lauwers, « Religion populaire », dans *Catholicisme. Hier, aujourd'hui, demain*, tome 12, Paris, Letouzey et Ané, 1990, p. 835-849, et par Pierre Boglioni, « La Religion populaire dans les collections canoniques occidentales de Burchard de Worms à Gratien », dans *Byzantium in the 12th Century, Canon Law, State and Society*, Athens, 1991, p. 335-356.

façon implicite, l'appellation religion « populaire » laisse entendre que cette religion n'est jamais conçue de manière autonome, mais plutôt qu'elle existe de façon complémentaire à une autre entité. Lors du colloque international du Centre national de la recherche scientifique à Paris en 1977 notamment, la question d'une autonomie de la religion populaire était sans conteste au cœur du débat³. Selon Jacques Le Goff, la notion de religion populaire n'a de réalité historique et scientifique que si on la replace dans une politique conflictuelle. « Je ne veux pas dire par là que il [*sic*] y a forcément une lutte entre la religion populaire et l'autre religion, je me contente de dire pour l'instant qu'elle n'existe et ne peut être objet scientifique que si on la place dans une situation fondamentale d'opposition à quelque chose d'autre⁴. » C'est aussi ce qu'avait affirmé Fernand Dumont dès le premier colloque international tenu au Québec sur les religions populaires. « L'adjectif "populaire" suggère spontanément qu'il faut l'opposer à un autre. [...] Ce qui paraît certain, en tout cas, c'est que la dénomination "religion populaire" n'est vraiment intelligible que dans un contexte où elle est la contrepartie d'autre chose⁵. »

Selon les différentes études consultées et selon la perspective utilisée par elles, la religion populaire sera donc analysée sinon en opposition, du moins en relation avec : 1- la religion officielle, cléricale et savante ; 2 - le folklore, le paganisme et les superstitions ; 3 - les conditions sociales.

1. La religion populaire comme adaptation de la religion officielle

Pour certains auteurs, la religion populaire se définit comme étant celle vécue par le peuple par opposition à celle prescrite par l'Église⁶. Il faut donc s'interroger afin de savoir pourquoi cette dichotomie s'est développée au cours de l'histoire du christianisme. Par religion populaire, on fait référence à l'ensemble des comportements, des valeurs, des croyances et des rituels

3. Bernard Plongeron, « La Religion populaire, nouveau mythe de notre temps ? II. Du mythe aux réalités. À propos du Colloque international sur la religion populaire (Paris, octobre 1977) », *Études*, n° 6 (1978), p. 827.

4. Jacques Le Goff, commentaires à la Table ronde dans Guy Duboscq *et al.*, *La Religion populaire, Colloque international du CNRS en 1977*, Paris, Éditions du Centre national de la recherche scientifique, 1979, p. 402.

5. Fernand Dumont, « À propos du concept de "religion populaire" », dans Benoît Lacroix et Pierre Boglioni, *Les Religions populaires. Colloque international 1970*, Québec, Les Presses de l'Université Laval, 1972, p. 25.

6. « Religion populaire pourrait tout simplement s'entendre religion *vécue* par la *masse* des fidèles : vécue ici par opposition à prescrite ; par la masse, c'est-à-dire le peuple et non seulement les clercs ou quelques âmes d'élite. » Pierre Savard, « L'Historien et la religion populaire au Canada français », dans B. Lacroix et P. Boglioni, *op. cit.*, p. 102. Voir aussi Gérard Cholvy, « La Religiosité populaire dans la France méridionale. Jalons pour une sociologie historique », *L'Année sociologique*, 38 (1988), p. 170.

qui définissent globalement l'univers religieux du peuple chrétien. Cependant, la religion populaire se compose de plusieurs strates qui se superposent et s'entremêlent les unes aux autres⁷, d'où sa richesse mais aussi sa complexité déjà mentionnées.

L'un des premiers noyaux est évidemment constitué par l'ensemble de la doctrine officielle du christianisme, tant au niveau du rituel et du culte que des enseignements de la religion. Pour comprendre la spécificité de cette articulation, il est très important de se rappeler que l'Église, au cours des siècles qui voient son développement et son affirmation, rencontre différents problèmes. L'un de ses défis, et il est de taille, concerne la difficulté de rendre accessible à l'ensemble de la population le message et les préceptes du christianisme. En effet, comment s'assurer que l'enseignement soit compris de façon uniforme et univoque par les fidèles ? Comment expliquer des notions parfois assez abstraites ou hermétiques à une population qui selon les époques était plus ou moins lettrée ? D'autant plus que tout au long de l'histoire du christianisme, plusieurs points de la doctrine seront discutés et précisés au sein même de l'Église.

Pour pallier à cette situation, il était primordial de développer un clergé instruit et efficace, mais qui soit également près du peuple et de ses besoins. Or cette question du recrutement et de la formation du clergé constitue un autre problème récurrent tout au long de l'histoire de l'Église catholique. De quel genre d'hommes l'Église et la société ont-elles besoin ? De grands savants ? De doctes philosophes ? D'orateurs éloquents et d'habiles communicateurs ? D'hommes de prestige ? De grands administrateurs ? D'esprits humanistes et humanitaires ? De bons missionnaires ? La pensée évangélique (charité, pauvreté, chasteté) étant difficile à mettre en pratique et à concilier avec une implication dans la société, la puissance économique et politique de l'Église l'amènera à vivre plusieurs contradictions ou paradoxes qui lui seront périodiquement reprochés par les différents mouvements réformistes à travers les siècles. Ces divers aspects reliés à la situation de l'Église permettent d'expliquer en partie pourquoi la religion populaire s'est développée en parallèle avec la religion officielle.

Au colloque sur la religion populaire du Centre national de la recherche scientifique en 1977, les participants à la Table ronde concluaient, malgré la disparité des opinions et des discussions parfois assez vives, en réitérant la pertinence de cette opposition. « Quitte à en discuter les modalités et les processus historiques, la communauté des scientifiques semblait acquise à

7. Jacques Maître, « Religion populaire et populations religieuses », *Cahiers internationaux de sociologie*, 27 (1959), p. 99-100.

une différenciation assez souple entre la religion populaire et la religion officielle⁸ ».

Les rapports entre les deux composantes posent des problèmes d'interprétation pour le chercheur qui essaie de départager ce qui est dicté par les pratiques du peuple et ce qui provient de la régulation officielle. À titre d'exemple, les décisions d'un concile représentent-elles l'aboutissement d'un effort d'éducation de la part de l'Église ou bien viennent-elles confirmer des pratiques populaires ? En d'autres mots, la doctrine vient-elle dicter ou bien entériner les conduites religieuses des fidèles⁹ ? Probablement existe-t-il une variété de réponses en fonction de la multitude des situations et du « jeu complexe d'échanges réciproques entre religions officielles et religions populaires¹⁰ »

Ce point soulève aussi la question de la réception de l'enseignement de l'Église. Encore là, il est difficile d'analyser adéquatement le degré de véracité de la foi et des convictions qui sont révélées par la pratique religieuse du peuple. « Celle-ci était-elle un conformisme ou une piété authentique¹¹ ? » Il est par exemple assez difficile de mesurer les écarts entre le prescrit et le vécu par le degré de fréquentation des sacrements. Dans le même ordre d'idée, il faut faire attention à l'interprétation fournie à certaines données, comme la diminution de la ferveur dans la pratique religieuse. « Quelle est la signification de ces indicateurs ? On peut les interpréter de deux manières : ou bien comme un déclin religieux, ce qui serait peut-être, parfois, une explication hâtive, ou bien comme une intériorisation de la religion¹² ».

Ces différents exemples servent à faire ressortir l'extrême prudence dont il faut se prévaloir lorsque l'on cherche à analyser des phénomènes aussi

8. B. Plongeron, « La Religion populaire, nouveau mythe de notre temps ? II. Du mythe aux réalités [...] », p. 827. Au sujet de cette dynamique entre religion populaire et religion officielle, voir aussi les articles suivants : Vittorio Lanternari, « La Religion populaire. Prospective historique et anthropologique », *Archives de sciences sociales des religions*, vol. 53, n° 1, 1982, p. 121-143 ; Carlo Prandi, « La Religion populaire : problèmes théoriques », *The Annual Review of the Social Sciences of Religion*, 4 (1980), p. 31-60.

9. Voir notamment ce que dit Michel Mollat au sujet du concile du Latran de 1215, dans « Les Formes populaires de la piété au Moyen Âge. Introduction au colloque sur la piété populaire », *La Piété populaire au Moyen Âge. Actes du 99^e congrès national des sociétés savantes. Besançon, 1974*, Section de philologie et d'histoire jusqu'à 1610, tome I, Paris, Bibliothèque Nationale, 1977, p. 17-18.

10. Jean-Paul Audet, « Le Phénomène religieux populaire », dans B. Lacroix et P. Boglioni, *op. cit.*, p. 39. Selon cet auteur (p. 36), c'est le phénomène religieux populaire qui est premier : « Personnellement, je crois qu'il faut renverser la perspective, et, en conséquence, retourner bout pour bout l'explication des rapports entre religion "officielle" et religion "populaire". [...] Autrement dit, le processus fondamental qui préside à ces rapports est un processus d'"officialisation" du "populaire" et non pas [...] un processus de "popularisation" de l'"officiel". »

11. M. Mollat, « Les Formes populaires de la piété au Moyen Âge [...] », *op. cit.*, p. 19.

12. François Lebrun, commentaires à la Table ronde, dans Bernard Plongeron (dir.), *Pratiques religieuses, mentalités et spiritualité dans l'Europe révolutionnaire (1770-1820)*, Paris, Brépols, 1988, p. 27.

subtils que les sensibilités religieuses. La religion populaire, même si elle se constitue à partir de la religion officielle, implique différents niveaux d'adhésion et de compréhension du dogme prêché par l'Église.

Pour conclure sur cet aspect des relations entre la religion populaire et la religion officielle, il faut donc noter l'importance de tenir compte de leur complexité.

Comme le rappelle Ginzburg, « la variété de comportements et d'attitudes de la hiérarchie peut être décrite au moyen de quatre catégories possibles », à savoir des attitudes « prescrites », « proposées », « tolérées », « prosrites ». Nous voudrions ajouter que quatre également sont les catégories de réponses possibles de la part des classes subalternes, à savoir des attitudes d'« acceptation », de « soumission », de « remodelage » et de « refus »¹³.

Dans cette optique, le fait de porter une attention particulière aux adaptations, aux modifications et aux processus par lesquels s'exerce l'interaction entre les deux composantes permettrait de mieux comprendre les facteurs qui motivent ces transformations au fil des siècles.

À cette première distinction entre religion populaire et religion officielle, une autre vient s'y greffer et la compléter, mais aussi la complexifier, celle de la religion cléricale et savante. Cette notion est pertinente, mais elle suscite aussi plusieurs nuances. D'une part, le monde cléricale ne constitue pas un bloc homogène et il existe plusieurs niveaux de culture en son sein. Par exemple, le curé de campagne sera peut-être plus proche de la religion de ses ouailles que de celle de son évêque. Il faut aussi tenir compte des différences importantes au niveau de la composition sociale et de la formation intellectuelle à l'intérieur des diverses composantes du clergé ainsi que de la vocation spécifique du clergé séculier ou des ordres réguliers. « En réalité, il y a plusieurs catégories socio-religieuses d'élites ayant chacune des relations spécifiques avec le monde populaire¹⁴. »

Le groupe des laïcs non plus ne représente évidemment pas une entité uniforme du point de vue intellectuel et culturel¹⁵. Et il existe une interdépendance continue entre religion populaire et religion cléricale et savante. Selon l'historien Jerzy Kloczowski, l'aspect des relations entre les élites et les masses représente le problème fondamental d'une étude de la religion populaire, en particulier ce qui concerne la question des interactions

13. V. Lanternari, *op. cit.*, p. 136.

14. Jerzy Kloczowski, « Du Moyen Âge aux Lumières », dans, G. Dubosq *et al.*, *La Religion populaire*, *op. cit.*, p. 20.

15. André Vauchez dit « qu'il ne convient pas d'opposer les clercs aux laïcs comme deux blocs antagonistes et homogènes, mais plutôt de rechercher à l'intérieur de chacun, les lignes de partage et les motivations spécifiques de ces clivages qui, dans une large mesure, sont d'ordre social et culturel ». Cité par J. Kloczowski, *op. cit.*, p. 17.

entre les deux groupes¹⁶. Un peu comme nous l'avons constaté au sujet de la religion officielle et comme nous le verrons aussi pour les aspects folkloriques. L'existence d'influences réciproques entre culture populaire et culture savante est admise et même évidente pour plusieurs historiens, mais il reste très difficile de déterminer les mécanismes, les zones de contact et de friction de ces phénomènes de bascule et d'osmose¹⁷.

2. La religion populaire comme syncrétisme entre la culture folklorique et le christianisme

Pour d'autres chercheurs, la spécificité de la religion populaire se définit plutôt par la présence de pratiques et de mentalités qui formaient la culture folklorique et que l'Église a condamnées tout au cours des siècles en tant que paganisme, magie ou superstition. Donc, pour certains auteurs, étudier la religion populaire c'est chercher à comprendre la place et la persistance de ces pratiques¹⁸.

Une première explication réside dans l'attitude de l'Église elle-même qui, selon les circonstances, va être portée ou forcée d'intégrer certains éléments de la culture païenne. Cette situation a pour effet d'accentuer la confusion entre l'apport païen et le contenu chrétien. Mentionnons notamment la construction d'églises sur le site d'anciens temples païens, les fêtes religieuses qui remplacent les fêtes païennes, le culte des saints à la place des dieux protecteurs ou guérisseurs¹⁹.

Les pratiques issues du monde païen et des traditions folkloriques couvrent un domaine très varié allant de pratiques violemment combattues (la sorcellerie par exemple) jusqu'à des croyances largement intégrées (rôle de guérisseur des curés) en passant par des coutumes simplement tolérées (le pouvoir de telle eau de source)²⁰. Ici encore, il faut noter l'interaction presque continue entre le christianisme officiel et la tradition folklorique pour les XIII^e et XVII^e siècles en Europe. « On observe partout le même double processus : d'une part, christianisation d'un folklore extrêmement puissant et résistant,

16. *Ibid.*, p. 19-20.

17. V. Lanternari, *op. cit.*, p. 124.

18. Sur ce sujet, voir les discussions suscitées pour la période médiévale chez les auteurs suivants : J.-C. Schmitt, « "Religion populaire" et culture folklorique », *Annales ESC*, 31 (1976) p. 941-953 ; Michel Lauwers, « "Religion populaire", culture folklorique, mentalités. Notes pour une anthropologie culturelle du moyen âge », *Revue d'histoire ecclésiastique*, 82 (1987), p. 221-258 ; Jacques Paul, « La Religion populaire au Moyen Âge. (À propos d'ouvrages récents) », *Revue d'histoire de l'Église de France*, 63 (1977), p. 79-86.

19. Voir à ce sujet l'article de J. Le Goff, « Culture cléricale et traditions folkloriques dans la civilisation mérovingienne », *Pour un autre Moyen Âge. Temps, travail et culture en Occident : 18 essais*, Paris, Gallimard, 1977, p. 223-236.

20. J. Maître, « La Religion populaire », *op. cit.*, p. 35.

d'autre part folklorisation d'un christianisme de plus en plus solide et enraciné dans la réalité socio-culturelle de chaque groupe, chaque région, chaque pays²¹. » On peut donc se demander dans quelle mesure la situation décrite par Le Goff²² au sujet de la relation entre l'Église et les traditions folkloriques qui s'installe dès le début du Moyen Âge – destruction, acculturation, oblitération – porte encore des séquelles aux siècles suivants.

Et face à ce syncrétisme qui caractérise la religion populaire, l'intérêt ou le rôle de l'historien « n'est pas d'opérer des coupures arbitraires, mais de déceler les origines de tous ces éléments, leur degré d'enracinement, leurs fonctions, leur poids respectif et leur équilibre réciproque²³. »

Il est en effet difficile d'isoler l'étude du religieux populaire des autres aspects de la vie du peuple, comme le milieu de vie, le métier ou les liens familiaux. Selon Fernand Harvey, si l'on se réfère à la façon dont la religion populaire a été étudiée par différents chercheurs, « une première approche traite de la religion populaire en tant que survivance de pratiques païennes liées à la société traditionnelle²⁴ » et il faut étudier ces éléments en relation avec le concept plus général du genre de vie à une époque déterminée. La persistance d'attitudes « païennes » s'expliquerait par les conditions d'existence du peuple chrétien. Pour Jacques Maître, la notion de genre de vie liée aux particularités de la civilisation traditionnelle, notion défendue par André Varagnac²⁵, s'applique à l'analyse de la religion populaire et constitue un concept opératoire.

La religion populaire liée aux rapports avec la nature n'est pas seulement une survivance idéologique – comme les folkloristes l'ont cru longtemps sous l'influence de la mentalité ecclésiastique – mais elle renaît constamment tant que dure le genre de vie traditionnel rural avec son manque de moyens pour les communications et le travail mécanisé. [...] Il y a donc dans la civilisation traditionnelle un élément fondamental de rapport avec l'homme indissolublement vécu à partir du rapport avec la nature²⁶.

Pour Michel Vovelle, la religion populaire est caractérisée en premier par la

21. J. Kloczowski, *op. cit.*, p. 21.

22. J. Le Goff, « Culture cléricale et traditions folkloriques [...] », *op. cit.*, p. 223-236.

23. Pierre Boglioni, « Pour l'étude de la religion populaire au Moyen Âge : le problème des sources », dans Jean-Marie Tillard et al., *Foi populaire, foi savante. Actes du 1^{er} colloque du Centre d'études d'histoire des religions populaires tenu au Collège dominicain de théologie (Ottawa)*, Paris, Les Éditions du Cerf, 1976, p. 96.

24. Fernand Harvey, « Pour une approche différenciée de la religion populaire selon les genres de vie », dans Benoît Lacroix et Jean Simard, *Religion populaire, religion de clercs ?*, Québec, Institut québécois de recherche sur la culture, 1984, p. 225. Quelques exemples de ces comportements magiques : croyance dans le pouvoir de certaines herbes ou autres substances, philtres d'amour, rituel de fécondité, interprétation des rêves, analyse des présages heureux ou malheureux qui sont fournis par la nature, etc.

25. André Varagnac, *Civilisation traditionnelle et genres de vie*, Paris, Albin Michel, 1948, 402 p.

26. J. Maître, « Religion populaire et populations religieuses », *op. cit.*, p. 104-105.

pensée et les comportements magiques, et ces éléments de « comportements pré-rationnels » font partie d'un système qui offre une lecture du monde. Les thèmes essentiels de cette religion populaire recourent ceux de la vie, la mort, l'amour, la nature, la famille, etc.²⁷ À travers eux, toute une géographie et une chronologie du sacré se dessinent²⁸. Selon ce type d'analyse, la notion de magie suppose la croyance en des forces naturelles et surnaturelles qui ont un pouvoir sur les hommes et dont ils doivent se protéger ou bien se concilier les grâces. La magie constitue une dimension normale de la vie et elle remplit plusieurs fonctions. Elle permet d'expliquer l'inexplicable – la mort, la maladie, une éclipse –, surtout à des époques où la science était moins omniprésente, et elle fonctionne aussi comme un mécanisme d'évacuation ou de conjuration des peurs, des tensions ainsi canalisées par un mot, un geste, un rituel.

Donc la persistance d'attitudes « paganisantes », loin de se définir en termes négatifs ou simplement descriptifs, « doit plutôt être interprétée comme le signe de problèmes pressants qui concernent la définition des rapports entre structure et culture, entre religion et changement socio-économique. Les multiples représentations collectives et les diverses orientations de la vie religieuse sont le reflet des conditions générales d'existence de la société d'appartenance²⁹. » Une partie du folklore ne va disparaître qu'avec l'ensemble du mode de production dont il faisait partie³⁰.

Le concept de genre de vie dont il vient d'être question amène à le mettre en relation avec celui, peut-être plus large, de groupes sociaux.

3. La religion populaire comme le produit de conditions sociales

La question des liens entre la religion et les conditions sociales se trouve aussi au centre d'une définition de la religion populaire. Dans un article très documenté qui trace l'esquisse historique de la notion de religion populaire et le bilan des orientations de la recherche dans les années 1960-1970, Franco Bolgiani souligne que la référence essentielle dont il faut tenir compte concerne la condition sociale. Selon lui, parler de religion populaire sans prioriser le sens que revêt la notion de « peuple », en l'occurrence celui de classes sociales inférieures, conduirait à détacher la problématique de son aspect concret au niveau socio-historique et à verser ainsi dans les généralités et les critiques de type impressionniste³¹.

27. Michel Vovelle, « La Religion populaire », dans *Idéologies et mentalités*, Paris, Éditions La Découverte, 1985, p. 154-155.

28. *Ibid.*, p. 158.

29. V. Lanternari, *op. cit.*, p. 127.

30. *Ibid.*, p. 128.

31. Franco Bolgiani, « Religione popolare », *Augustinianum*, 3 (1981), p. 33.

Carlo Prandi souligne également qu'il n'est pas possible « de réfléchir sur les aspects théoriques de la religion populaire en faisant abstraction des univers sociaux au sein desquels elle s'est exprimée³² ». Même dans les sociétés où le fait de parler de « classes » sociales n'a pas de sens, « il est par contre légitime de se référer à des strates sociales et à leurs rapports avec les structures du pouvoir central³³. »

Plusieurs spécialistes ont fait remarquer la polysémie de l'adjectif « populaire » et, cela, peu importe le terme auquel il est accolé, que ce soit religion, culture ou art. Selon les suggestions émises par Arnold Van Gennep, le terme peut signifier ce qui est né dans le peuple ou bien ce qui lui est destiné³⁴. Geneviève Bollème complète en suggérant qu'il peut aussi s'agir « de ce qui *appartient* au peuple, de ce qui est en *usage* parmi le peuple, de ce qui lui est *accessible*, de ce qui a sa faveur, ou bien de ce qui est *commun* au peuple, à tous, anonymement³⁵. »

Le concept de religion populaire fait évidemment référence au peuple, c'est-à-dire à une entité vague et peu définie. Il est difficile de déterminer quels groupes et sous-groupes sont inclus dans ce terme et de circonscrire la frontière et les critères qui délimitent l'appartenance au peuple. On peut se demander dans quelle mesure les pratiques étendues à l'ensemble de la société et la participation de tous les groupes sociaux à un même rituel sont la garantie d'une uniformité dans les niveaux de réception et de perception. On peut aussi s'interroger afin de savoir si le caractère populaire d'une pratique religieuse se définit par sa présence exclusive dans un groupe social en particulier.

Ce qui peut laisser parfois perplexe, c'est l'adéquation qui est parfois faite entre pratiques populaires et pratiques savantes, comme si la participation de tous les groupes sociaux à un même rituel constituait une garantie d'uniformité dans les niveaux de perception et de réception. Dans son article sur l'histoire des mentalités, Georges Duby attire l'attention sur l'importance de la psychologie sociale pour l'étude de l'individu, du groupe qui l'entoure et du constant va-et-vient entre l'individuel et le collectif. Il rappelle qu'il faut tenir compte de la diversité des groupes, diversité qui peut être basée sur une stratification sociale mais aussi sur les « multiples causes qui créent des milieux différents dans un milieu d'origine identique : famille, fortune, travail, position géographique³⁶. » Cette nuance au sujet des divers conditionnements

32. C. Prandi, « La Religion populaire : problèmes théoriques », *op. cit.*, p. 44.

33. *Ibid.*, p. 35.

34. Cité par M. Mollat, « Les Formes populaires de la piété au Moyen Âge [...] », *op. cit.*, p. 9.

35. Geneviève Bollème, *Le Peuple par écrit*, Paris, Éditions du Seuil, 1986, p. 52.

36. Georges Duby, « Histoire des mentalités », dans Charles Samaran, *L'Histoire et ses méthodes*, Paris, Gallimard, coll. « Encyclopédie de la Pléiade », p. 948.

d'un même milieu social peut être développée encore davantage. Car si l'on emprunte aux psycho-sociologues la notion commode de situation, on s'aperçoit qu'au même moment tous les individus d'un même ensemble social, pour peu que celui-ci présente quelque complexité, ne sont pas soumis aux mêmes influences extérieures, et que le même individu, intégré à des groupes multiples et divers, subit de leur part des pressions différentes³⁷.

Jacques Le Goff rappelle que les mentalités entretiennent avec les structures sociales des rapports complexes. Il souligne deux aspects importants à ce sujet. Premièrement que la « coexistence de plusieurs mentalités à une même époque et dans un même esprit est une des données délicates mais essentielles de l'histoire des mentalités. » Ensuite que l'on peut noter la présence de mentalités de classes à côté de mentalités communes, et que leur jeu reste à étudier³⁸. Donc la présence de plusieurs milieux sociaux à un rituel permet peu d'éclairer la notion de religion populaire. Cela confirme plutôt deux choses. Premièrement, l'importance de toujours garder en tête la polysémie du religieux et du populaire ; deuxièmement, la religion populaire ne constitue pas un système autonome et une même pratique peut prendre une couleur différente selon la toile de fond de chacun des participants. Il faudrait pouvoir analyser l'articulation qui se développe entre les groupes sociaux, le pouvoir religieux, les structures économiques, culturelles et politiques. L'ensemble de ces conditions fluctuent énormément selon les régions et les époques.

Nous avons vu que des auteurs ont suggéré une approche différente pour la lecture et l'interprétation des pratiques religieuses liées à la magie ou à la superstition. Plutôt que de les définir en terme seulement négatif, ils cherchent à la place à leur donner un sens et à en expliquer le contenu en établissant des liens entre la situation socio-économique (pauvreté, dépendance, manque de culture, vie rurale) et les comportements religieux de certaines couches de la société. Notamment des auteurs comme Lanternari, Prandi et Ginzburg – inspirés d'Antonio Gramsci³⁹ et d'Ernesto De Martino – insistent sur la nécessité de parler de la religion populaire en fonction d'une lutte entre la religion des classes dominées ou subalternes et celle des classes dominantes

37. *Ibid.*, p. 946.

38. Jacques Le Goff, « Les Mentalités : une histoire ambiguë », dans Jacques Le Goff et Pierre Nora, *Faire de l'histoire*, tome III, « Nouveaux objets », Paris, Gallimard, 1974, p. 122 et p. 124.

39. Enzo Pace indique l'influence de la pensée d'Antonio Gramsci sur les orientations des chercheurs italiens : « In Italy the expression "popular" has a precise ideological "thickness" within the context of religious phenomena, expressing all the political viscosity of interclass Catholic ideology. Likewise the expression "subaltern", habitually employed by those wishing to overcome the ambiguity of the "popular" religion category, is subject to ideological manipulations due to its direct Gramscian derivation. It is recurrently taken as the *datum* by the anthropological culture of the Marxist school (to be precise, from De Martino onwards) ». Cf. « The Debate on Popular Religion in Italy », *Sociological Analysis*, vol. 40, n° 1, 1979, p. 71.

ou hégémoniques. « Ce que nous entendons par “religion populaire” est donc l’ensemble des comportements, des valeurs, des croyances et des rites qui définissent globalement l’univers religieux (et magique) des classes subalternes⁴⁰ ». Des études menées sur l’Italie rurale du xx^e siècle décrivent une réalité humaine ayant trouvé un moyen de compensation et de détachement psychologique par rapport aux souffrances quotidiennes dans un certain univers religieux et dans les rituels qui l’accompagnent⁴¹. C’est parce que la religion officielle n’a pas été en mesure de répondre aux besoins des couches inférieures de la société⁴² que la religion populaire a continué de se développer à travers les siècles⁴³.

L’approche de la religion de Gramsci s’enracine dans des catégories comme le folklore et la culture des classes subalternes. Ce que nous voulons retenir ici de la réflexion de ce marxiste italien sur la fonction religieuse et la lutte des classes, c’est sa conception du folklore. Gramsci, en faisant remarquer que le folklore a été étudié surtout comme un ensemble de faits pittoresques, souligne qu’il faudrait plutôt l’analyser en tant que reflet de la conception du monde et de la vie « de certaines couches sociales (déterminées dans le temps et l’espace) de la société en opposition (même si elle est souvent implicite, mécanique ou objective) avec les conceptions officielles du monde ou, dans un sens plus large, des parties cultivées des sociétés déterminées qui se sont succédées [*sic*] dans le développement historique⁴⁴. »

Ici encore il faut noter qu’une approche basée sur la notion de conditions sociales ne peut pas se faire de façon isolée et qu’elle recoupe des oppositions déjà rencontrées comme celles entre illettré/savant, élite/masse, folklore/religion, rural/urbain.

Les idées qui viennent d’être exposées se réfèrent surtout au contexte italien contemporain, mais il est intéressant de mentionner cette approche, parce que, fondée sur l’utilisation des facteurs d’identité reliés aux conditions

40. C. Prandi, « Religion et classes subalternes en Italie [...] », p. 94. Carlo Ginzburg lors de sa participation au colloque du CNRS sur la religion populaire fait la mise au point suivante : « Je pense que nous devons suivre les rites, c’est-à-dire que nous devons partir non du contenu ou des prétendus contenus de la religion populaire ou des contenus de la religion populaire dans une certaine société, mais justement de la société. Je propose, en somme, de parler des religions populaires en tant que religions de classes subalternes ou dominées. » Cf. G. Duboscq *et al.*, *La Religion populaire [...]*, *op. cit.*, p. 399.

41. C. Prandi, « Religion et classes subalternes en Italie [...] », *op. cit.*, p. 96.

42. Idée développée par Gramsci et exposée par C. Prandi, « Religion et classes subalternes en Italie [...] », *op. cit.*, p. 103.

43. Michel Meslin indique que le phénomène religieux populaire présente des aspects communs partout où nous le découvrons et qu’il peut être vu comme une réaction de compensation et d’insatisfaction face à la religion officielle. Michel Meslin, « Le Phénomène religieux populaire », dans B. Lacroix et P. Boglioni, *Les Religions populaires*, *op. cit.*, p. 5 et 6.

44. Ce texte est extrait des *Observations sur le folklore* et il est cité par Arnaldo Nesti, « Gramsci et la religion populaire », *Social Compass*, 3-4 (1975), p. 350.

d'existence d'un groupe social en particulier, elle permet de raffiner la compréhension de certaines composantes de la religion populaire.

Chacune de ces réflexions successives accroît la possibilité de se rapprocher de la religion populaire saisie sous toutes ses facettes. En même temps, les catégories qui viennent d'être explicitées ne prennent leur sens qui si on les recoupe et les complète les unes avec les autres : aucune d'entre elles ne peut prétendre être suffisante à elle seule pour offrir une définition de la religion populaire. L'une d'elles peut être particulièrement pertinente pour l'étude d'un thème et une autre pour l'analyse de tel aspect spécifique⁴⁵. Le terme « populaire » est un objet au contour imprécis qui « ne se saisit précisément que par la multiplicité des points de vue qui se le représentent⁴⁶. »

Et c'est ce qui constituait à nos yeux l'objectif d'une analyse de la notion de religion populaire : fournir des outils et des pistes de réflexion afin de mieux saisir le vaste phénomène de la pensée et de la pratique religieuses.

45. C'est ce que suggère P. Boglioni, « Éléments d'un bilan », dans B. Lacroix et P. Boglioni, *op. cit.*, p. 57. « Très empiriquement, je dirais que l'optique "religion du peuple", avec des instruments principalement sociologiques, a donné ses meilleurs fruits pour l'étude de tranches chronologiques ou géographiques ; tandis que l'optique "religion populaire", avec des intérêts plus marqués pour la psychologie, donne ses meilleurs résultats dans les études par thèmes. »

46. Préface de J. Le Goff dans G. Bollème, *op. cit.*, p. 8.