



La religion populaire en questions. Un débat à l'intérieur de l'historiographie religieuse récente

Bernard Delpal

Volume 67, 2001

URI: <https://id.erudit.org/iderudit/1006768ar>

DOI: <https://doi.org/10.7202/1006768ar>

[See table of contents](#)

Publisher(s)

Société canadienne d'histoire de l'Église catholique

ISSN

1193-199X (print)

1920-6267 (digital)

[Explore this journal](#)

Cite this article

Delpal, B. (2001). La religion populaire en questions. Un débat à l'intérieur de l'historiographie religieuse récente. *Études d'histoire religieuse*, 67, 131–141. <https://doi.org/10.7202/1006768ar>

Article abstract

During in the 1970s, research, conferences and papers published on popular religion took off both in Europe and North America. Historians added their contributions to those of folklore specialists, anthropologists and sociologists to make of popular religion a very promising field of research. However, starting in 1975-1980, controversies and criticisms spread, becoming fierce enough to raise serious questions, from both the epistemological and socio-historical points of view, about a concept that could be seen as an unfortunate re-embodiment of structuralism. Since then, while the notion of popular religion has not disappeared, the dust of the debates of the past has settled, making way for a new focus today on fringes and dissent, that takes into account the way missionary idea and practice have been transformed, and allows for the hypothesis of a fading out of religion in our societies as the independence of individual behavior comes to the fore.

La religion populaire en questions. Un débat à l'intérieur de l'historiographie religieuse récente

Bernard Delpal¹
Université Jean-Monnet

RÉSUMÉ : Des deux côtés de l'Atlantique, à partir des années 1970, les travaux, colloques et publications consacrés à la religion populaire ont connu un essor spectaculaire. Les historiens, en rejoignant les folkloristes, les anthropologues et les sociologues, contribuèrent à faire de la religion populaire un champ de recherche très prometteur. Cependant, à partir de 1975-1980, des controverses et des critiques se sont développées. Elles ont été assez fortes pour remettre en cause, sur le plan épistémologique et sur le plan socio-historique, un concept qui pouvait être regardé comme un avatar malheureux du structuralisme. Depuis, si la notion de religion populaire n'a pas disparu, les débats antérieurs se sont atténués au profit d'une révision qui insiste, aujourd'hui, sur les marges, les dissidences, qui tient compte de la transformation de l'idée et de la pratique missionnaire, qui admet l'hypothèse d'un évanouissement du religieux dans nos sociétés au moment où s'affirme l'autonomie des comportements individuels.

ABSTRACT: During in the 1970s, research, conferences and papers published on popular religion took off both in Europe and North America. Historians added their contributions to those of folklore specialists, anthropologists and sociologists to make of popular religion a very promising field of research. However, starting in 1975-1980, controversies and criticisms spread, becoming fierce enough to raise serious questions, from both the epistemological and socio-historical points of view, about a concept that could be seen as an unfortunate re-embodiment of structuralism. Since then, while the notion of popular religion has not disappeared, the dust of the debates of the past has

¹ Bernard Delpal est professeur d'histoire contemporaine à l'Université Jean-Monnet et directeur de l'Institut d'histoire du christianisme, unité de recherche appartenant à l'UMR 5035 du CNRS. Celui-ci l'a chargé de réaliser le dernier volume de la série des *Matériaux pour l'histoire religieuse du peuple français*, lancée par F. Boulard et G. Le Bras. Il est également professeur associé à l'Université de Genève et responsable d'un séminaire sur les pratiques sociales des chrétiens au XX^e siècle.

settled, making way for a new focus today on fringes and dissent, that takes into account the way missionary idea and practice have been transformed, and allows for the hypothesis of a fading out of religion in our societies as the independence of individual behavior comes to the fore.

* * *

C'est en considérant les centres d'intérêt de Nive Voisine² et de ses collègues québécois dans les années 1970-1980 qu'est venue l'idée d'une réflexion sur l'historiographie suscitée par le concept de religion populaire et d'esquisser, avec un recul d'un quart de siècle, une sorte de bilan.

Ce n'est pas une notice nécrologique qui va suivre. La religion populaire, ni comme concept, ni comme réalité humaine, n'a disparu. Mais, comme champ de recherche, elle n'occupe plus, aujourd'hui, la même place qu'autrefois à l'intérieur des sciences humaines, ou bien encore à l'intérieur des préoccupations pastorales. Cette situation suggère un parcours rétrospectif en trois étapes.

La première va consister à restituer le contexte dans lequel cet engouement véritable pour la religion populaire a saisi des chercheurs venus d'horizons divers, aussi bien sur le plan disciplinaire que par leur origine géographique.

Ensuite, dans une deuxième étape, seront évoquées non pas toutes mais quelques-unes des manifestations de la religion populaire qui ont été les plus fécondes sur le plan bibliographique pour avoir alimenté des discussions épistémologiques ou idéologiques.

Enfin, dans une troisième et dernière étape, on s'interrogera sur les préoccupations apparues récemment dans la production spécialisée et qui peuvent expliquer, non pas une relégation de la religion populaire mais un reclassement, ou un réajustement qui fait leur place à de nouvelles approches en science religieuse.

I. Quand la religion populaire triomphe

Si l'on interroge aujourd'hui ceux qui ont participé au mouvement qui a porté, un temps, la religion populaire au pinacle des travaux en science religieuse (et pas seulement en histoire religieuse), ils signalent généralement le même événement fondateur, la parution presque simultanée de deux

² Nive Voisine, « Mouvement de tempérance et religion populaire », *Religion populaire, Religion des clercs ?* Québec, Institut québécois de recherche sur la culture, 1984, coll. « Culture populaire », 2, p. 67-78.

livres qui ont fait date, et auxquels on a pris l'habitude de se référer les années suivantes : de Robert Pannet, *Le catholicisme populaire*, et de Serge Bonnet, *Les avatars du cléricalisme sous la V^e République*³. Nous reviendrons, plus loin, sur la « percée » du concept de religion populaire, et sur son double usage, pastoral et cognitif. Si beaucoup de chercheurs travaillent à l'époque sur le sens, le contenu et les problèmes de méthode, les responsables de la vie religieuse, prêtres ou laïcs, s'interrogent : « Quelle Église, avec qui, rassemblée au nom de quel Dieu ? ». Une des difficultés majeures vient de ce que les deux démarchent peuvent se confondre⁴.

Les historiens ont rejoint, en France, le cénacle formé par les chercheurs des autres branches des sciences humaines quand, en 1975, la Société d'histoire ecclésiastique de France suscite une réunion (le 29 novembre) au cours de laquelle quatre historiens sont appelés à dresser un « état de la question » (et s'interroger : mythe inventé par des sociologues ou réalité historique ?). Quatre rapports vont faire date : ceux du chanoine Boulard, de Francis Rapp, Jean Delumeau et Gérard Cholvy. Leurs interventions vont ensuite fournir l'armature d'un volume⁵ de réflexion méthodologique, destiné à préparer un futur colloque du CNRS, ouvrage de référence et inspirateur d'une longue série de travaux⁶. Il était temps, observe le doyen Latreille dans son introduction, que les historiens de 1976 rejoignent les sociologues et autres folkloristes (sous-entendu, ne leur laissent pas ce champ de recherche en propriété exclusive) et qu'ils reprennent le flambeau de leurs aînés. Il insiste sur deux circonstances auxquelles devaient être sensibles des historiens du religieux (tenus pour généralement catholiques), la proximité de Vatican II et « des remous que le concile provoque dans l'Église », la proximité du synode qui s'interroge sur la réorganisation pastorale, au moins la deuxième depuis le début de Vatican II.

³ S. Bonnet, *A hue et à dia. Les avatars du cléricalisme sous la Ve République*, Cerf, 1973, 280 p. et R. Pannet, *Le catholicisme populaire, 30 ans après « La France, pays de mission ? »*, Paris, Centurion, 1974, 272 p. En fait, S. Bonnet avait déjà travaillé sur le concept de religion populaire dans un gros ouvrage, paru en 1972, *Sociologie politique et religieuse de la Lorraine*. Il avait alors rencontré peu d'écho.

⁴ J. Duquesne, « Un débat actuel : la religion populaire », *La Maison-Dieu*, 122, 1975, p. 7-19. Dans le même numéro, on retrouve le compte rendu, très critique, que André Rousseau (I.C.P.) a donné des deux ouvrages mentionnés, *supra*, p. 108-115.

⁵ *La religion populaire. Approches historiques*, B. Plongeron, dir., Beauchesne, 1976, 237 p.

⁶ Colloque du CNRS, dont les actes sont publiés en 1979. Dans la foulée, on peut retenir les travaux originaux de B. Cousin, J.-C. Schmitt et M.-H. Froeschle-Chopard. La thèse de cette dernière, récemment publiée, marque une sorte d'aboutissement : *Espace et sacré en Provence orientale (XVI^e-XX^e siècles). Cultes, Images, Confréries*, Cerf, 1994, 605 p.

Après ces rappels et ces premières initiatives⁷ à caractère méthodologique, renforcés par la parution d'un dossier ambitieux⁸, l'élan était donné. En 1977, *Le Monde Alpin et Rhodanien* livre un numéro spécial intitulé « Religion populaire », auquel Michel Vovelle donne une préface substantielle et prudente⁹. Le CNRS, par l'intermédiaire du GRECO 2, fixe comme objectif national la collecte de « matériaux nouveaux » dans le sillage des « grands ouvrages de synthèse sur la religion et le christianisme populaires ». C'est ainsi que naît la collection *La piété populaire en France Répertoire bibliographique*, véritable banque de données fondée sur la collecte de documents classiques, de collections d'objets, d'études systématiques d'actes religieux rangés sous la rubrique « manifestations de la piété populaire¹⁰ ».

Mentionner les premières étapes françaises ne doit pas conduire à ignorer des initiatives qui, au même moment, en d'autres lieux, avaient abouti à des colloques et des publications. Ainsi que le relève Brigitte Caulier au cours du bilan sur le sentiment religieux présenté à Ottawa en 1994, les Canadiens ont été des acteurs précoces de la recherche internationale dans le domaine de la religion populaire. Comme en Europe (après Van Gennep, Saintyves, Varagnac), les premiers travaux se sont inscrits dans la continuité de ceux des folkloristes. Il faut ici signaler la fondation, en 1945, de l'Institut du folklore à Laval ; en 1967, celle du Centre de recherches en histoire religieuse du Canada (Université Saint-Paul). En 1969, le Centre d'études des religions populaires (Université de Montréal) voit le jour, grâce à l'engagement personnel du père Benoît Lacroix. En s'appuyant sur ces institutions, les chercheurs ont pu, de 1970 aux années 1980, proposer des colloques à un rythme soutenu¹¹. Mais, comme le souligne B. Caulier dans

⁷ En fait, comme le note F.-A. Isambert, des historiens avaient travaillé sur ce thème dans l'entre-deux-guerres : il cite un appel de 1933, lancé par G. Le Bras, pour provoquer des études historiques dans le prolongement des travaux des folkloristes, en accord avec eux. Sont cités, comme locomotives en quelque sorte, Van Gennep et surtout Pierre Saintyves : *Les Saints successeurs des Dieux. Essai de mythologie chrétienne*, Paris, E. Nourry, 1907, 292 p. (où la religion « folklorisée » est opposée à la religion prescrite et officielle). Complément indispensable, dans la même veine, leur *Manuel de Folklore français*, Paris, E. Nourry, 1936, 292 p.

⁸ *Le christianisme populaire. Les dossiers de l'histoire*, B. Plongeron et R. Pannet, dir., Le Centurion, 1976, 316 p.

⁹ « Religion populaire », *Le Monde alpin et rhodanien*, 1, 4, 1977, 372 p. (M. Vovelle termine ainsi sa préface, p. 7-30 : « On le voit : la religion populaire apparaît bien, aujourd'hui, l'un des fronts de recherche les plus stimulants par les perspectives de recherches pluridisciplinaires qu'elle présente comme par l'introduction de sources et de procédures d'approches nouvelles » (p. 30).

¹⁰ *La piété populaire en France, répertoire bibliographique*, série de 5 tomes parus à partir de 1984, B. Plongeron et Paule Lerou, dir., Brepols.

¹¹ Un aperçu exhaustif est donné dans le volume (cité ci-dessus) dirigé par B. Lacroix et Jean Simard : *Religion populaire, religion des clercs ?*, Québec, Institut québécois de recherche sur la culture, 1984, p. 9-10.

sa conclusion, la prédominance des folkloristes a abouti à une sorte de consensus qui a exempté les travaux de toute polémique¹².

Or, dès les premiers colloques, le concept même de religion populaire a donné lieu, en Europe, à d'intenses polémiques. Pour en rendre compte, même partiellement, il est proposé maintenant d'évoquer quelques formes et manifestations de la religion populaire.

II. Formes et manifestations de la religion populaire

En 1977, à l'occasion de trois comptes rendus qu'il donne dans la *Revue de Science religieuse*, André Rousseau évoque les objections les plus répandues à l'époque et les formule sous forme de questions¹³ :

– existe-t-il une religion populaire repérable, qualifiable, objet d'étude pour elle-même, indépendamment d'une autre religion ?

– quels liens peut-on établir entre religion et peuple ? religion du peuple ? religion pour le peuple ?

– de quel peuple s'agit-il ? Gérard Cholvy répond : « Religion du plus grand nombre [...] par opposition à la religion prescrite¹⁴ », définition qui ignore les clivages sociaux, les conflits entre catégories, les relations de prééminence, les enjeux, les transactions.

Revenant à une contribution plus ancienne de Michel Meslin, A. Rousseau s'interroge aussi, comme beaucoup d'historiens, sur la notion même d'*homo religiosus*, employée pour affirmer l'existence de la religion populaire (énoncée au singulier) à travers les époques, les sociétés, les espaces¹⁵.

A. Rousseau, rejoint par Roger Lapointe, estime que les folkloristes ne réussissent pas à délimiter le « populaire » comme domaine d'une science et

¹² Brigitte Caulier, « Le sentiment religieux », *Status questionis, Actes du colloque tenu à l'occasion du 25^e anniversaire du Centre de recherche en histoire religieuse du Canada*, éd. Pierre Hurtebise et J.-M. Leblanc, Université Saint-Paul, Ottawa, 1994, p. 48-59.

¹³ A. Rousseau, *Bulletin de sociologie de la religion*, (Sur la religion populaire), compte rendu des ouvrages suivants : *Recherche et Religions populaires. Colloque international de Montréal*, 1973, éd. A. Desilets et G. Laperrière, Montréal, Bellarmin, 1973, 204 p. ; *La religion populaire. Approches historiques*, B. Plongeron, dir., Beauchesne, 1976, 238 p. ; *Le christianisme populaire. Les dossiers de l'histoire*, B. Plongeron et R. Pannet, dir., Le Centurion, 1976, 316 p.

¹⁴ Colloque de Montréal, p. 153.

¹⁵ M. Meslin, « Le phénomène religieux populaire », dans *Les religions populaires, Colloque international 1970*, Textes réunis par B. Lacroix et Pietro Boglioni, Presses de l'Université Laval, Québec, 1997, 154 p. (p. 5-13). Dans le même volume, Jean Séguy remet en cause cette conception fonctionnaliste ou déterministe, et plaide au contraire pour que l'on soit attentif aux situations, aux époques, à la variété des expériences et des cas. Au fond, il conteste l'existence même d'une religion populaire statique et préfère décrire la dynamique qui se développe entre les catégories sociales et les cultures, entre le vécu et le prescrit (p. 27).

qu'en même temps ils associent étroitement « peuple » et « traditionnel », le peuple apparaissant comme un conservatoire vivant des traditions, un gardien par essence du patrimoine et du passé, une préférence étant accordée par Van Gennep au peuple des campagnes¹⁶. Pourquoi les chercheurs, dont plusieurs historiens, ont-ils repris ce schéma simpliste à leur compte ? Parce qu'ils y ont été poussés par des acteurs de la pastorale, en recherche d'une solution opposable à la déchristianisation : « Les historiens ont été invités à éclairer un débat pastoral contemporain¹⁷ ». On vérifie du reste dans R. Pannet (p. 259-311), que l'enjeu d'une discussion sur la religion populaire est à situer dans les conflits internes à l'Église catholique, si bien que les débats méthodologiques risquent d'être dépassés ou recouverts par des enjeux idéologiques.

Parmi les manifestations qui ont été présentées comme constitutives de la « religion populaire », trois catégories dominent largement : les pèlerinages, le culte des saints guérisseurs, l'offre et la demande de sacrements.

Avec les pèlerinages, les Églises sont confrontées à des processus actifs, revendicatifs, comme ceux de Mamma Rosa, San Damiano, Medjugorje¹⁸. G. Defois, en soulignant l'importance du pèlerinage dans l'histoire du christianisme et l'histoire sociale, estime que cet acte devenu acte massif est moins caractérisé par son aspect « religion populaire » que par les ambiguïtés qui le menacent, comme les avidités économiques ou les manipulations culturelles¹⁹. En témoignent les rassemblements de refus de la modernité, en certains lieux très ciblés, pour la défense d'une religion traditionnelle, où se mêlent toutes les catégories sociales²⁰.

La sollicitation des saints guérisseurs se joue de toute logique. Ce phénomène, dont on ne peut affirmer ni l'expansion ni la régression, n'obéit à aucun déterminisme. Si l'on trouve des lieux de culte en milieu rural, on en trouve aussi dans les villes. Leur fréquentation peut s'associer à la médecine officielle, les médecines douces et remplacer les dévotions aux divinités traditionnelles²¹.

¹⁶ V. Lanternari, « La religion populaire. Prospective historique et anthropologique », *A.S.S.R.*, 53, 1, 1982, p. 121-143 ; et aussi Raymonde Courtas, F.-A. Isambert, « Ethnologues et sociologues aux prises avec la notion de « populaire », *La Maison-Dieu*, 122, 1975, p. 20-42 (p. 31).

¹⁷ A. Rousseau, dans son compte rendu du livre de Plongeron et Pannet, art. cité, p. 585.

¹⁸ Sur Medjugorje, voir René Laurentin, *La Vierge apparaît-elle à Medjugorje ?*, Paris, Œil, 1984.

¹⁹ G. Defois, « La place du pèlerinage dans la pastorale française », dans « Pèlerins, la foi sur les routes », *Lumen vitae*, XXXIX, 2, 1984, p. 171-175.

²⁰ Par exemple, sur Fatima et Padoue, voir J. Remy et L. Voye, *Pèlerinages et modernité*, Groupe de recherche de Louvain, 1984.

²¹ J.-C. Schmitt, *Les saints et les stars. Le texte hagiographique dans la culture populaire*, Beauchesne, Religion, société, politique, 1983. (L'auteur, preuves à l'appui, met en garde contre d'artificielles filiations entre les divinités d'autrefois, les saints et les stars-vedettes de notre temps. Il n'existe pas de culture populaire figée, donnée.

Mais l'un des débats les plus acérés, autour des manifestations et formes de la culture populaire, concerne la demande et l'administration des sacrements. Chrétiens, incroyants, mal-croyants, pratiquants et non-pratiquants, tous sont ici redevables à des situations historiques acquises avec lesquelles il faut bien composer. C'est ce que développe Jean Vinatier en opposant, autour de six pratiques (baptême, confirmation, eucharistie, pénitence, mariage et funérailles, ces dernières n'étant pas un sacrement) offre d'Église et demande populaire (traduire par « demande sociale »), révélation médiatisée par les clercs et injonction « populaire ». L'originalité de la démarche, qui n'ignore rien de Durkheim ou de Weber²² (les *virtuosi* et les fidèles ordinaires) vient de ce que son auteur insiste au moins autant sur les situations de conflit que sur les compromis passés entre les deux acteurs²³. Il conclut que, dans bien des cas, la prescription ecclésiale peut s'allier à la pratique populaire, celle-ci étant redevable à des dynamiques de conflit à l'intérieur de compétitions culturelles et catégorielles.

Ce genre d'observation renvoie aux travaux de Gramsci qui analyse le rôle et la place de l'Église en tant qu'appareil idéologique ; confrontée aux revendications de la culture dominée face aux groupes dominants. Il assigne à la culture prolétarienne la fonction qui consiste à son tour à dominer la vie sociale. Face à ces tensions, l'Église, à la fois pour conforter sa position et pour maintenir la cohésion du troupeau, s'efforce de freiner la pratique politique des « classes subalternes », de contrôler les excès des « intellectuels » (clercs, savants), afin « de maintenir l'union doctrinale de toute la masse religieuse et éviter que les couches intellectuelles supérieures se détachent des couches subalternes²⁴ ». On peut en voir l'application dans le développement des religions locales afro-catholiques (communautés noires au Brésil, *macumba*, *umbanda*), à Trinidad (*chango*), à Cuba (*santería*), aux Antilles et en Guyane françaises, autant de situations au cœur desquelles l'action du magistère ne se développe pas toujours où on pourrait l'attendre²⁵.

²² Sur l'éclairage que peut fournir Weber dans la discussion autour de la religion populaire, voir R. Lapointe, *Socio-anthropologie du religieux. La religion populaire au risque de la modernité*, Droz, Genève, 1988, 258 p. (p. 31-35).

²³ Jean Vinatier, *Le renouveau de la religion populaire. Sources et racines de la religion populaire. Sources et étapes du renouveau conciliaire*, DDB, 1981, 155 p. (p. 18-21).

²⁴ A. Gramsci, *Il materialismo storico e la filosofia di B. Croce*, Torino, 1948, passage utilisé par Arnaldo Nesti, « Gramsci et la religion populaire », *Social Compass*, XXII, 3-4, 1975, p. 345-354.

²⁵ Voir la thèse de P. Delisle, *Histoire religieuse des Antilles et de la Guyane françaises. Des chrétientés sous les tropiques ? 1815-1911*, Karthala, coll. « Mémoires d'Églises », 2000, 347 p. Des prêtres progressistes militent en faveur de l'abolition de l'esclavage et limitent ainsi le pouvoir de domination des planteurs, stratégie qui facilite la diffusion de la piété romaine, non sans transaction avec l'univers magique du pays.

III. Ajustements et nouvelles approches

Dans une sorte de bilan d'étape, la revue *Concilium* ouvre un numéro spécial, en 1986, sur une contribution de Luis Maldonado qui propose un inventaire fort suggestif. Pour reprendre les débats antérieurs à frais nouveaux, il procède en élargissant les investigations à de nouveaux espaces, de nouvelles dialectiques sociales, en allant sans cesse des marges aux centres, des périphéries au cœur de chaque système de pouvoir. Revanche des théologiens et des historiens sur les folkloristes ? Meilleur emploi de la sociologie, et de la sociologie urbaine, notamment ? On serait tenté de penser en s'arrêtant sur les pistes de réflexion proposées :

– lorsqu'on trouve dans une société des résidus de religion pré-chrétienne, on peut se trouver face à un témoignage de la résistance opposée par cette société au pouvoir coercitif subi antérieurement ;

– les formes et pratiques populaires de vie religieuse que l'on peut observer de nos jours ne sont ni des fossiles ni des résidus, mais peuvent constituer des recours face à la civilisation industrielle et urbaine ;

– dans ce prolongement, on peut s'intéresser aux groupes charismatiques et pentecostaux qui prolifèrent, qui développent des attitudes protestataires, émotionnelles, affectives, face à la religion bureaucratique-institutionnelle à laquelle les adeptes, qui en sont issus à l'origine, veulent résister. C'est la réalisation de la phase charismatique décrite par Weber ;

– les sectes abondent qui proposent guérison, épanouissement individuel, syncrétismes, retournement des liturgies traditionnelles, à des fins de guérison et salut remises entre les mains du leader-guérisseur ;

– les cultes afro-catholiques et amérindiens peuvent s'analyser comme moyens de défense et de résistance opposés à l'arrogance et à la domination de la société industrielle alliée aux héritiers de l'occupation coloniale.

Ce programme extensif inclut par avance des travaux sur les sociétés ex-tiers-mondistes, les sectes, les marges. Il trouve une actualité et comme une nécessité avec la crise des formes traditionnelles de mission et l'ambiguïté dans laquelle est lancé, par le Vatican, un programme d'annonce de l'Évangile ou nouvelle évangélisation, certes médiatisée dans le contexte du jubilé, mais « sans contenu clair [...] projet orphelin de l'utopie de la chrétienté²⁶ ».

Trois éléments concourent à déplacer le questionnement autour de la religion populaire : la crise de la mission, l'acceptation de plus en plus fréquente de la nécessité d'étudier les marges pour mieux comprendre le centre ;

²⁶ C. Prudhomme, « Le grand retour de la mission ? », *Vingtième siècle. Revue d'histoire*, 66, avril-juin 2000, p. 119-132.

enfin, la nécessité de prendre en compte la relation religion-ville, et, simultanément, la probabilité de l'effacement du christianisme dans le paysage des sociétés industrielles de notre temps, en Europe en tout cas.

De nombreux auteurs ont remarqué que les pionniers, comme R. Pannet, trouvaient dans la religion populaire une raison supplémentaire, voire décisive, de lancer une mission renouvelée dans les pays frappés par le détachement religieux. Les catholiques « de base » pouvaient réussir là où le système clérical prouvait son impuissance ou ses limites. R. Pannet s'arrête longuement sur le livre de Godin et Daniel pour en souligner l'actualité et la pertinence, trente ans après... Mais les années 1960 ont mis en évidence la crise du modèle missionnaire traditionnel. Dix ans plus tard, dans le contexte post-conciliaire, l'idée même de mission paraît usée et condamnée. La crise frappe aussi bien la mission intérieure (l'Action catholique est remise en cause) qu'à l'extérieur. La panne est générale, chez les catholiques et les protestants.

Pour autant, certains groupes, charismatiques ou traditionalistes, n'ont pas abandonné l'idée de « refaire chrétienne l'Europe », en multipliant les actions spectaculaires, comme le transport, en 1996, des « vierges pèlerines ». Mais ce retour de la mission traditionnelle ne s'accompagne pas d'une conversion massive. Si Jean-Paul II, dans la continuité de Vatican II, affirme que toute l'Église est missionnaire, il ne donne pas de mode d'emploi. Et ce qui ressemble fort à « un abandon d'utopie²⁷ » renforce l'attention accordée aux sectes, aux marges, aux groupes isolés par rapport aux grandes institutions, catholiques ou protestantes. J. P. Chantin reprend à son compte les approches définies autrefois par J. Ségué. Celui-ci, dans une série d'articles, avait lié, de façon prémonitoire, l'étude de la religion populaire à celle des sectes, des groupes millénaristes, des télévangélistes, de façon à tracer une voie allant des marges au cœur des institutions religieuses²⁸. Marges et centre ne peuvent se passer les uns des autres, puisqu'elles sont reliées par un processus conflictuel et complémentaire.

Les phénomènes marginaux éclairent le versant religieux de la société autant que le versant anthropologique, par exemple en soulignant l'intensité de telle conduite protestataire, de lutte contre les inégalités sociales, de lutte contre l'individualisme et l'isolement. Ainsi peut-on mieux comprendre la simultanéité, au sein des sectes et autres communautés en demande de reconnaissance légale, de l'attente pessimiste de l'Apocalypse, de l'annonce

²⁷ C. Prudhomme, « Le grand retour de la mission ? », p. 131.

²⁸ Voir notamment les comptes rendus très denses qu'il donne de publications sur ce sujet en 1981-1982, « Sectes, millénarismes, religion populaire. Des marges au centre », A.S.S.R., 1982, 54, 1, juillet-septembre, p. 113-123.

de Nouvel-Âge, des emprunts aux institutions communautaires traditionnelles²⁹.

Si les conduites protestataires (souvent développées dans ces sectes et groupes, comme la Scientologie, l'Ordre du Temple solaire) se multiplient, si les réflexes identitaires s'affichent plus ouvertement, c'est bien que le paysage religieux contemporain change. Les « identitaires » le savent bien, qu'ils appartiennent à l'intégrisme ou aux courants émotionnels charismatiques. Les uns et les autres accusent les Églises de creuser le tombeau du religieux, par excès d'intellectualisme, par oubli du patrimoine traditionnel. Double réaction qui peut se rejoindre et qui affaiblit la distinction entre religion des humbles et religion des élites. Le clivage ne passe certainement pas entre ces deux blocs supposés. L'inquiétude du temps présent, chez ces désespérés d'Église ou nouveaux missionnaires, est à relier à l'effondrement des structures héritées du début du XX^e siècle.

Conclusion

Pour conclure, il faut bien se garder de proposer une nouvelle définition de la religion populaire, exercice vain, dépourvu de toute urgence. R. Courtas et F.-A. Isambert, au début même de la vague de la religion populaire, il y a un quart de siècle, se défendaient de vouloir donner une « bonne » définition de la religion populaire, autrement dit de choisir entre des approches dont ils trouvaient qu'aucune n'était innocente. Cette mise en garde nous paraît encore plus nécessaire aujourd'hui, en raison de la mondialisation qui tend à affecter les conduites sociales, de la concurrence et du pluralisme des religions.

Aujourd'hui, le religieux subit lui aussi les effets de l'évolution générale des sociétés. Par exemple, le « bricolage » individuel, en matière de morale sexuelle, envahit aussi bien les croyants que les non-croyants, ceux qui pratiquent et ceux qui ne pratiquent pas. Les différences entre les uns et les autres tendent à s'estomper³⁰.

De façon symétrique, les valeurs considérées comme chrétiennes tendent à se diffuser largement, au point d'envahir la morale et la politique. Ces mutations obligent à reconsidérer les classifications traditionnelles entre cléricalisme et anticléricalisme, entre pratiquants ; croyants, non-pratiquants et non-croyants.

²⁹ J.-P. Chantin, « Les sectes en France. Marges et dissidences », *Vingtième siècle*, 66, avril-juin 2000, p. 67-78.

³⁰ Xavier Niel, « L'état de la pratique religieuse en France », *INSEE Première*, 570, mars 1998.

Enfin, avec le recul, la manière dont certains historiens se sont aventurés ou fourvoyés dans l'aventure de la religion populaire incite à se demander s'ils n'avaient pas des problèmes d'identité à résoudre. Catholiques et historiens, ils pouvaient légitimement se demander comment ils pouvaient échapper aux alliances forcées avec les responsables d'une pastorale en crise ou en panne, et qui pensaient trouver, dans une vision largement reconstruite, les forces cachées d'une sorte de réveil religieux par le peuple, pour le peuple³¹.

³¹ Une éventualité que n'excluait pas A. Dupront en 1978, voir « La religion populaire dans l'histoire de l'Europe occidentale », *Revue d'histoire de l'Église de France*, t. 44, 173, juillet-décembre 1964, p. 185-202. Même méfiance chez F.-A. Isambert, trois ans plus tôt, « Autour du catholicisme populaire. Réflexions sociologiques sur un débat », *Social Compass*, XXII, 1975, 2, p. 193-210. Certains itinéraires de l'étude de la religion populaire visent à réintégrer les « déshérités » dans une reconquête pastorale, trajectoire évidemment idéologique, qui assigne à certains groupes un devoir de reconquête religieuse, une autre façon d'user de la dynamique de classe. M. de Certeau avait pointé ce changement (et ce flou) dans certaines finalités de l'histoire religieuse, capables d'apparaître dans le choix de l'étude « ... par exemple la déchristianisation et ses origines, la réalité d'un christianisme populaire », M. de Certeau, *L'écriture de l'histoire*, Gallimard, 1975, p. 149.