

Clifford ANDO, Daniel BARBU, Nicole BELAYCHE, Corinne BONNET,
David BOUVIER, Maya BURGER, Claude CALAME, Valentina CALZOLARI,
Antoine CAVIGNEAUX, Philippe COLLOMBERT, Nicole DURISCH GAUTHIER,
Doralice FABIANO, David FRANKFURTER, Fritz GRAF, Christian GROSSE,
Dominique JAILLARD, Margaret JAKES, Sarah Iles JOHNSTON, Antje KOLDE, Bruce
LINCOLN, Mélanie LOZAT, Alessandra LUKINOVICH, Philippe MATTHEY, Silvia
NAEF, Agnes A. NAGY, Maurice OLENDER, Delphine PANISSOD EGGEL, Svetlana
PETKOVA, Vincianne PIRENNE-DELFORGE, Olivier POT, Francesca PRESCENDI,
James M. REDFIELD, Anne-Caroline RENDU LOISEL,
André-Louis REY, Thomas RÖMER, François RUEGG, Jörg RÜPKE, John SCHEID,
Renate SCHLESIER, Paul SCHUBERT, Aurore SCHWAB, Guy G. STROUMSA,
Youri VOLOKHINE, Froma I. ZEITLIN

Dans le laboratoire de l'historien des religions

Mélanges offerts à Philippe Borgeaud

Édités par Francesca PRESCENDI et Youri VOLOKHINE
Avec la collaboration de Daniel BARBU et Philippe MATTHEY

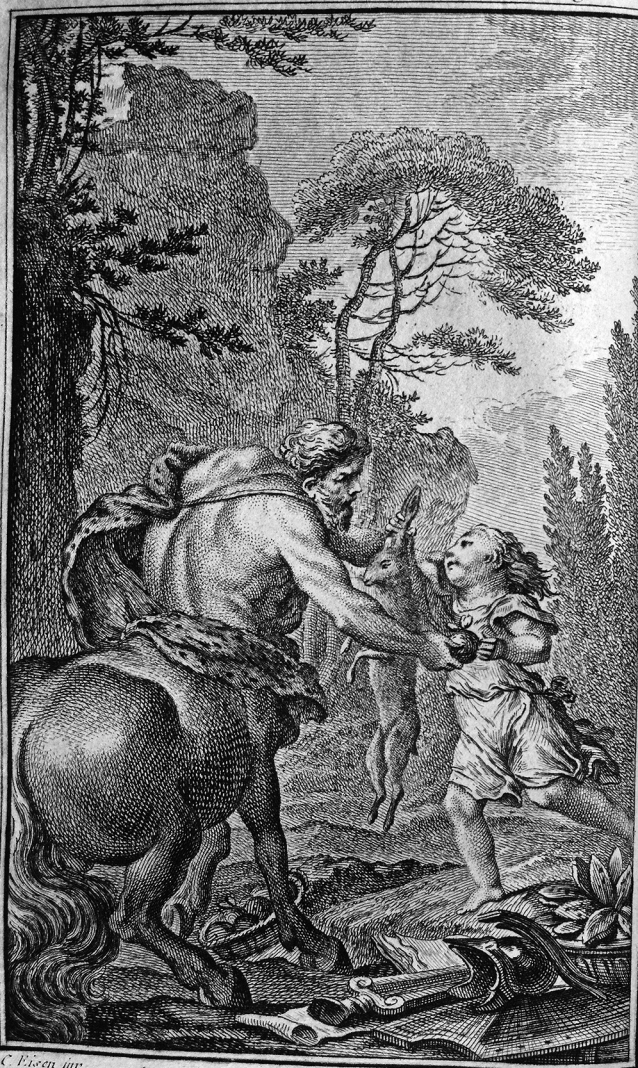
Cet ouvrage est publié avec
les soutiens de la Faculté des
Lettres de l'Université de Genève, de
la Maison de l'Histoire, Genève,
de M. et Mme Matthey, de la fondation Patek Philippe
et de la République et canton de Genève

Avec le soutien de la Ville de Genève

ISBN 978-2-8309-1428-3

© 2011 by Editions Labor et Fides
1, rue Beauregard, CH – 1204 Genève
Tél. + 41 (0)22 311 32 69
Fax + 41 (0)22 781 30 51
E-mail : contact@laboretfides.com
Site Internet : www.laboretfides.com

Diffusion en Suisse : OLF, Fribourg
Diffusion en France et en Belgique : Editions du Cerf, Paris
Diffusion au Canada : FIDES, Montréal



C. Eisen inv.

Chiron, Liv. II.

Louis Le Grand sculp.

Gravure de Eisen, illustrant l'*Emile* de Jean-Jacques Rousseau, édition de La Haye, Néaulme, Paris, Duchesne, 1762.

En-tête du livre second (Tome I, p. 140), avec la légende :

« Chiron exerçant le petit Achille à la course ».

La « religion populaire ». L'invention d'un nouvel horizon de l'altérité religieuse à l'époque moderne (XVI^e – XVIII^e siècle)

Christian GROSSE (Université de Lausanne)

*Qui dit le peuple dit plus d'une chose ;
c'est une vaste expression,
et l'on s'étonnerait de voir ce qu'elle embrasse,
et jusques où elle s'étend :
il y a le peuple qui est opposé aux grands,
c'est la populace et la multitude ;
il y a le peuple qui est opposé aux sages,
aux habiles et aux vertueux,
ce sont les Grands comme les petits¹.*

Philippe Borgeaud nous a appris à considérer le comparatisme non seulement comme une méthode – tout aussi « légitime » qu'essentielle à la formation de l'histoire des religions comme savoir académique autonome – mais aussi, et peut-être surtout, comme la pratique même par le biais de laquelle les cultures religieuses, se « frottant » les unes aux autres, ont évolué². Avant d'être une méthode propre à l'« histoire des religions » comme discipline, dont l'élaboration a lieu en contexte chrétien au XVII^e siècle³ et s'accélère à partir du XVIII^e siècle⁴, le comparatisme a été la forme prise par l'ensemble

1. LA BRUYÈRE, *Les Caractères*, introduction et notes d'Emmanuel BURY, Paris, Le Livre de Poche, 1995, p. 365.

2. *Aux origines de l'histoire des religions*, Paris, Seuil, 2004, voir en particulier pp. 16-21, 73, 210-211.

3. Guy G. STROUMSA, « Comparatisme et philologie. Richard Simon et la naissance de l'orientalisme », in : *Le comparatisme en histoire des religions : actes du Colloque international de Strasbourg (18-20 septembre 1996)* (François BOESPFLUG et Françoise DUNAND dir.), Paris, Cerf, 1997, pp. 47-62.

4. Philippe BERGEAUD, « Le problème du comparatisme en histoire des religions », *Revue européenne des sciences sociales*, 24, 1986, pp. 59-75 ; Henry PINARD DE LA BOULLAYE, *L'étude comparée des religions. Essai critique*, t. I : *Son histoire dans le monde occidental* ; t. II : *Ses méthodes*, Paris, Beauchesne, 1925 ; Eric J. SHARPE, *Comparative Religion : A History*, London, Duckworth, 2003 (1975).

des contacts, des échanges, des emprunts, des confrontations sous l'effet desquels les cultures religieuses se sont transformées au cours du temps. S'il est utile à l'historien des religions comme outil heuristique, instrument d'un travail d'objectivation, le comparatisme vaut donc aussi comme un objet historique. S'il s'arme du comparatisme, l'historien des religions est ainsi également invité à observer et à analyser comment les cultures religieuses qu'il a sous les yeux ont elles-mêmes pratiqué le comparatisme.

Dans *Aux origines de l'histoire des religions*, Philippe Borgeaud montre que durant l'Antiquité les sociétés du bassin méditerranéen se sont intensément livrées à cet exercice de comparaison. Or, si ce constat est ainsi amplement démontré pour cette période, combien plus vrai encore ne l'est-il pas pour la période moderne ? Moderniste, ce livre m'a conduit à envisager les cultures chrétiennes occidentales comme engagées, en particulier à partir de la Renaissance, dans un travail de comparaison dont on peut affirmer, il me semble sans se tromper, qu'il n'a jamais été effectué auparavant à une telle échelle. Sur le plan religieux, le comparatisme s'émancipe alors d'une confrontation centrée au Moyen Âge, sur l'Islam, et dans une moindre mesure, sur les formes de judaïsme implantées en Occident. La Renaissance correspond en effet, du point de vue des sociétés occidentales, à un élargissement sans précédent de leur horizon de comparaison. On pense bien sûr aux voyages entrepris à la fin du xv^e siècle et aux descriptions que navigateurs, explorateurs et chroniqueurs ont ramenées de leurs périples⁵. Carmen Bernand et Serge Gruzinski ont rappelé que les informations nouvelles qu'apportent leurs récits relancent l'intense activité de comparaison – tendue entre polémique et apologétique – dans laquelle l'Espagne était alors impliquée du fait de ses relations avec le judaïsme et l'Islam : au temps de Charles Quint, rappellent-ils, « du haut des chaires ou dans le secret des foyers, on compare, on oppose des rites, des croyances, des fonctions sacerdotales, on mesure les différences et parfois les convergences »⁶. Avec Anthony Pagden, ils ont montré que ce nouveau contexte de contact culturel avait contraint ses acteurs à redéfinir les catégories traditionnelles, en christianisme, de description de l'altérité religieuse – en particulier celle d'« idolâtrie »⁷.

5. Frank LESTRINGANT, *L'atelier du cosmographe, ou l'image du monde à la Renaissance*, Paris, A. Michel, 1991 ; Joan-Pau RUBIÉS, *Travellers and Cosmographers : Studies in the History of Early Modern Travel and Ethnology*, Aldershot/Hants/Burlington, VT, Ashgate Pub. Co. (Variorum collected studies series), 2007 ; pour une mise au point récente : Frédéric TINGUELY, « Etat présent. Ecritures du voyage à la Renaissance », *French Studies*, 64/3, 2010, pp. 329-335.

6. Carmen BERNAND et Serge GRUZINSKI, *De l'idolâtrie : une archéologie des sciences religieuses*, Paris, Seuil, 1988, p. 19.

7. Anthony PAGDEN, *The Fall of Natural Man. The American Indian and the Origins of*

A la même époque, la comparaison avec les cultures de l'Antiquité à laquelle le Moyen Age n'avait jamais renoncé, connaît cependant un nouvel élan, que ce soit par la redécouverte et la critique philologique des textes classiques, ou par l'exhumation des traces matérielles des civilisations anciennes pour laquelle se passionnent les « antiquaires »⁸. La description minutieuse des anciens usages à laquelle ils se livrent les entraînent inévitablement dans un exercice de comparaison. Tandis qu'il dénonce le « ridicule » de certaines pratiques romaines ou les « vaines superstitions » de ces derniers, le magistrat Guillaume du Choul (v. 1496-1560) ne peut ainsi s'empêcher d'observer bien des similitudes, que ce soit entre les processions romaines et celles de la Fête-Dieu, entre les bénitiers des romains et ceux des chrétiens ou encore entre les vêtements liturgiques des prêtres et ceux des célébrants égyptiens⁹. Dans le même sens, compilant tous les usages funéraires de l'Antiquité dont il a connaissance, sans hésiter à les confronter à ceux des Indiens brésiliens, le juriste savoyard Claude Guichard (1545 ?-1607) démontre leur universalité et insère ainsi les pratiques des chrétiens dans un vaste ensemble qui les relativise¹⁰.

A la Renaissance, les horizons de la comparaison ne s'élargissent cependant pas seulement en direction des cultures lointaines dans l'espace ou dans le temps. L'impact culturel des récits de voyages est d'ailleurs

Comparative Ethnology, Cambridge, Cambridge University Press, 1987 ; Serge GRUZINSKI, *La guerre des images : de Christophe Colomb à « Blade Runner » (1492-2019)*, Paris, Fayard, 1990.

8. Arnaldo MOMIGLIANO, *Problèmes d'historiographie ancienne et moderne*, trad. de l'anglais et de l'italien par Alain TACHET, Evelyne COHEN, Louis EVRARD et Antoine MALAMOUD, Paris, Gallimard, 1983 ; ID., *Les fondations du savoir historique*, trad. de l'anglais par Isabelle ROZENBAUMAS, Paris, Les Belles Lettres, 1992 ; Krzysztof POMIAN, *Collectionneurs, amateurs et curieux : Paris, Venise : XVI^e-XVIII^e siècle*, [Paris], Gallimard, 1987 ; Alain SCHNAPP, *La conquête du passé : aux origines de l'archéologie*, Paris, Carré, 1993 ; Anthony GRAFTON, *Bring out your dead : the past as revelation*, Cambridge (MA), Harvard University Press, 2001.

9. Guillaume DU CHOUL, *Discours de la religion des anciens Romains*, A Lyon, De l'imprimerie de Guillaume Rouille, 1561 ; plusieurs contributions sont consacrées à l'auteur dans *Lyon et l'illustration de la langue française à la Renaissance*, dir. Gérard DEFAUX, Lyon, ENS, 2003 ; pour une présentation synthétique de sa biographie et de ses travaux d'antiquaires, voir : Jean GUILLEMAIN, « Recherches sur l'antiquaire lyonnais Guillaume du Choul (v. 1496-1560) », *Ecole nationale des chartes, positions des thèses...*, 2002, pp. 81-89 (disponible en ligne : <http://theses.enc.sorbonne.fr/document13.html> [consulté le 16 septembre 2010]).

10. Claude GUICHARD, *Funérailles et diverses manières d'ensevelir des Romains, Grecs, et autres nations*, Lyon, par Jean de Tournes, 1581. Voir à son sujet : Marie Madeleine FONTAINE, « Antiquaires et rites funéraires », in : *Les funérailles à la Renaissance* (Jean BALSAMO éd.), Genève, Droz, 2002, pp. 342-343.

lent à se faire ressentir¹¹. D'autres fronts de comparaison s'ouvrent également au sein même des sociétés chrétiennes occidentales. Résultant du schisme protestant, les christianismes confessionnalisés de l'époque moderne deviennent, les uns par rapport aux autres, des formes de profonde altérité religieuse. Dans un contexte où confrontations armées et coexistence dans l'intolérance alternent, la polémique religieuse, par le biais des « conférences » publiques, des livres, ou de la prédication qui prolonge oralement l'influence des écrits, constitue le lieu d'un incessant travail de comparaison. Les rites adverses sont dans ce cadre précisément observés et décrits, puis rapportés à des pratiques profanes ou historiques. La controverse protestante se nourrit par ailleurs des progrès des savoirs antiquaires pour mieux dénoncer le « paganisme » des usages catholiques¹². La controverse stimule ainsi l'exercice de comparaison des cultures religieuses.

Alors que de nouvelles formes littéraires et iconographiques proposent au lecteur d'apprendre à repérer des « types » nationaux ou sociaux en les invitant à un voyage livresque et comparatiste qui leur permet d'admirer la diversité des costumes¹³, une autre forme d'altérité religieuse se creuse lentement à l'intérieur même des sociétés chrétiennes occidentales. Progressivement se dégage en effet l'idée qu'il existe une religion « populaire » qui serait distincte d'un christianisme authentique. Un nouvel horizon d'altérité religieuse se constitue ainsi, qui répond à une définition de nature sociale.

On sait qu'entre les années 1970 et la fin des années 1980, nombreux ont été les historiens qui ont pris cette distinction pour un fait établi et qui

11. La question est discutée : Margaret T. HODGEN, *Early Anthropology in the Sixteenth and Seventeenth Centuries*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 1964, pp. 113, 137 ; Christian MAROUBY, *Utopie et primitivisme : essai sur l'imaginaire anthropologique à l'âge classique*, Paris, Seuil, 1990, pp. 98-99 ; Frank LESTRINGANT, *Le huguenot et le sauvage : l'Amérique et la controverse coloniale, en France, au temps des guerres de religion (1555-1589)*, Genève, Droz, 2004, p. 51.

12. Elisabeth I. PERRY, *From Theology to History : French Religious Controversy and the Revocation of the Edit de Nantes*, La Haye, M. Nijhof, 1973 ; Emile KAPPLER, *Conférences théologiques entre Catholiques et Protestants en France au XVII^e siècle*, thèse dactyl., Clermont-Ferrand, 1980 ; Bernard DOMPNIER, « L'histoire des controverses à l'époque moderne, une histoire des passions chrétiennes », *Bulletin de la Société de l'Histoire du Protestantisme Français* 148, 2002, pp. 1035-1047.

13. Daniel DEFERT, « Un genre ethnographique profane au XVI^e : les livres d'habits (essai d'ethno-iconographie) », in : *Histoires de l'anthropologie : XVI^e-XIX^e siècles. Colloque La pratique de l'anthropologie aujourd'hui, 19-21 novembre 1981* (Britta RUPP-EISENREICH éd.), Paris, Klincksieck, 1984, pp. 25-41 ; Odile BLANC, « Ethnologie et merveille dans quelques livres de costumes français », in : *Paraître et se vêtir au XVI^e siècle : actes du XIII^e Colloque du Puy-en-Velay* (Marie VIALON dir.), Saint-Etienne, Publications de l'université de Saint-Etienne, 2006, pp. 77-91.

se sont efforcés de cerner le caractère de cette « religion populaire »¹⁴. Parmi ceux qui ont porté le plus loin cette idée, jusqu'à l'ériger en véritable paradigme structurant l'histoire religieuse occidentale à partir de l'époque moderne, figure notamment Jean Delumeau. Pour lui, les campagnes demeurent essentiellement païennes au début de cette période et ne sont véritablement christianisées qu'au terme d'un processus de longue durée ; à la « déchristianisation » des élites, à laquelle on assisterait à partir du XVIII^e siècle, répondrait ainsi un mouvement plus profond de christianisation lente des couches populaires¹⁵. Dans un article au titre cinglant – « La beauté du mort » –, Michel de Certeau avait pourtant dénoncé, dès 1970, le paradoxe sur lequel le concept de « culture populaire » s'est bâti : cette culture n'accède au statut d'objet scientifique qu'à partir du moment où les élites parviennent à maîtriser le « populaire » sur le plan politique, quand, en d'autres termes, les « classes dangereuses » cessent de l'être ; le cadavre du corps populaire n'est jamais aussi beau que lorsqu'il a définitivement cessé de bouger ; la constitution de la « culture populaire » en objet de savoir en est le signe et les sciences humaines contribuent en ce sens à refroidir ce cadavre¹⁶.

14. La bibliographie est immense, à la hauteur de la passion qui a alors animé les historiens, souvent d'orientation ou d'héritage marxiste, à tirer de l'oubli une religion qui avait été à leurs yeux victime d'un processus d'acculturation. Pour la période moderne, on peut évoquer, en ne retenant que les travaux centrés sur la « religion populaire » et non plus généralement sur la « culture populaire » : *La piété populaire : de 1619 à nos jours. Actes du 99^e Congrès des Sociétés savantes, Besançon 1974*, Paris, Bibliothèque nationale, 1976 ; Bernard PLONGERON (dir.), *La religion populaire dans l'Occident chrétien : approches historiques*, Paris, Beauchesne, 1976 ; Michel VOVELLE, « La religion populaire : problèmes et méthodes », *Le Monde alpin et rhodanien*, 1-4, 1977, pp. 7-32 ; Alphonse DUPRONT, « La religion populaire dans l'histoire de l'Europe occidentale », *Revue d'Histoire de l'Eglise de France* 173, 1978, pp. 164-202 (repris dans : *Du sacré. Croisades et pèlerinages. Images et langages*, [Paris], Gallimard [Bibliothèque des histoires], 1987, pp. 419-466) ; Marie-Hélène FROESCHLÉ-CHOPARD, *La religion populaire en Provence orientale au XVIII^e siècle*, Paris, Beauchesne, 1980 ; Robert W. SCRIBNER, « Ritual and Popular Religion in Catholic Germany at the Time of the Reformation », *Journal of Ecclesiastical History* 35, 1984, pp. 47-77 ; l'enthousiasme des historiens pour cet objet a notamment abouti à la réunion d'une volumineuse bibliographie sur le sujet : Bernard PLONGERON et Paule LEROU (dir.), *La piété populaire en France : répertoire bibliographique*, 7 vols., Paris, Cerf ; [puis] Turnhout, Brepols, 1984-1988.

15. Cette thèse jalonne le « chemin d'histoire » qu'accomplit Jean Delumeau entre 1971 et 1981 : cf. Jean DELUMEAU, *Un chemin d'histoire : chrétienté et christianisation*, Paris, Fayard, 1981.

16. Michel de CERTEAU (en collaboration avec Dominique JULIA et Jacques REVEL), « La beauté du mort : le concept de "culture populaire" », *Politique aujourd'hui*, décembre 1970, pp. 3-23, repris dans : Michel de CERTEAU, *La culture au pluriel*, Paris, Seuil, 1993, pp. 45-72. A la même époque, d'autres historiens se sont efforcés de dénoncer les apories des recherches sur la « religion populaire » et de proposer d'autres approches : Jean-Claude

Michel de Certeau distingue plusieurs étapes dans cette dynamique de mise à distance de la « culture populaire ». La naissance d'un « exotisme de l'intérieur » débiterait ainsi à la fin du XVIII^e siècle par une idéalisation du « sauvage de l'intérieur qu'est le paysan français » : le monde rural constituerait alors un modèle de structures sociales stables à un moment où les hiérarchies traditionnelles sont bouleversées dans le monde urbain ; dans un second temps, à la fin du XIX^e siècle, le savoir sur les « folklores » transforme la « culture populaire » en objet muséographique en même temps qu'il l'élève au statut de creuset d'une « mentalité française ». Après les suggestions de Michel de Certeau, d'autres historiens ont montré comment s'était constitué, entre la fin du XVIII^e siècle et le début du siècle suivant, un regard ethnographique porté sur une « culture paysanne », considérée le plus souvent comme un ensemble disparate de « curiosités », de « singularités », de « survivances » et de « superstitions »¹⁷. A ce moment-là, cette culture est véritablement identifiée comme une altérité intérieure que la science folklorique définit alors comme objet de son savoir¹⁸.

Jacques Revel a cependant fait remonter plus haut la formation d'un regard qui constitue le « populaire » en une altérité religieuse. Ce mouvement se dessine selon lui en deux étapes. Au XVII^e siècle, la culture populaire fait l'objet d'un discours émanant de savoirs autorisés et institutionnalisés : « des théologiens, surtout, mais aussi, à l'occasion, des médecins, des juristes, des astronomes ». Ceux-ci jugent de cette culture en fonction d'un critère de vérité, d'ordre théologique. L'identification sociale demeure non seulement vague mais aussi secondaire : « La croyance populaire s'oppose à la croyance catholique en ce qu'elle est particulière et non universelle, et en ce qu'elle n'est garantie par aucune autorité canonique. » Dans une seconde étape, entre la fin du XVII^e siècle et la première moitié du XVIII^e siècle, on assiste à une laïcisation des critères qui définissent la culture populaire. Si la

SCHMITT, « "Religion populaire" et culture folklorique », *Annales ESC* 31/5, 1976, pp. 941-953 ; Natalie Z. DAVIS, « Somaes Tasks and Themes in the Study of Popular Religion », in : *The Pursuit of Holiness in Late Medieval and Renaissance Religion* (Charles TRINKAUS and Heiko A. OBERMAN éd.), Leiden, Brill, 1974, pp. 307-336 ; ID., « From "Popular Religion" to Religious Cultures », in : *Reformation Europe : A guide to research* (Steve OZMENT éd.), St. Louis, Center for Reformation Research, 1982, pp. 321-341.

17. Mona OZOUF, « L'invention de l'ethnographie française : le questionnaire de l'Académie celtique », *Annales. Economies, Sociétés, Civilisations* 36/2, 1981, pp. 210-230 ; André BURGUIÈRE, « La centralisation monarchique et la naissance des sciences sociales. Voyageurs et statisticiens à la recherche de la France à la fin du XVIII^e siècle », *Annales. Histoire, Sciences Sociales* 55/1, 2000, pp. 199-218.

18. Arnold VAN GENNEP définit ainsi cette science, dans son ouvrage *Le Folklore* publié en 1924, comme « l'ethnographie des populations rurales de l'Europe, pas autre chose » (cité par Nicole BELMONT, *Arnold van Gennep. Le créateur de l'ethnographie française*, Paris, Payot, 1974, p. 86).

superstition demeure la catégorie dominante dans laquelle cette culture est inscrite, le sens qui lui est donné se modifie. L'écart peut se mesurer très précisément entre les traités consacrés à la question de la superstition de deux théologiens appartenant à deux générations : le *Traité des superstitions qui regardent les sacremens selon l'Écriture sainte, les décrets des conciles, et les sentimens des Saints pères, et des théologiens*¹⁹ du curé Jean-Baptiste Thiers (1636-1703) et l'*Histoire critique des pratiques superstitieuses qui ont séduit les peuples et embarrassé les savants, avec la méthode et les principes pour discerner les effets naturels d'avec ceux qui ne le sont pas*²⁰ du disciple de Malebranche, Pierre Le Brun (1661-1729). Dans le premier cas, ce sont exclusivement la doctrine de l'Église et ses sacrements, comme norme de l'orthopraxie, qui constituent l'aune à laquelle se mesure le caractère superstitieux des croyances ou des pratiques ; dans le second, cette mesure s'effectue non seulement à l'aune de la foi, mais aussi à celle de la science et de la raison. Cette modification de la définition de la notion de superstition correspond également à une disqualification sociale plus marquée qui s'observe déjà chez les libertins érudits au début du XVII^e siècle et qui va s'accroissant à partir de la deuxième moitié du XVII^e siècle²¹. Le même phénomène s'observe d'ailleurs en Angleterre entre le début et la deuxième moitié du XVIII^e siècle²².

L'idée qu'une religion autre, de caractère « populaire », existe au sein même du christianisme se forme donc en amont de la fin du XVIII^e siècle. On peut en réalité remonter au Moyen Âge. Jean-Claude Schmitt a en

19. L'ouvrage est publié pour la première fois en 1679 ; la deuxième édition, complétée, est publiée en quatre volumes de 1697 à 1704 (Paris, Antoine Dezalier) ; il existe une édition moderne d'une partie des textes : *Traité des superstitions. Croyances populaires et rationalité à l'Age classique*, texte établi, présenté et annoté par Jean-Marie GOULEMOT, Paris, Le Sycomore, 1984.

20. A Rouen, chez Guillaume Behours, 1702. L'ouvrage est réédité par Jean Frédéric Bernard à Amsterdam en 1733-1736, en 2 vols. ; par Cavalier fils à Paris, en 1742 : chez Vie Delaulne à Paris, en 1732-1737 et par Poirion à Paris en 1750-1751. Jean Frédéric Bernard réédite par ailleurs sous le titre de *Superstitions anciennes et modernes, préjugés vulgaires qui ont induit les peuples à des usages... contraires à la religion...* (4 t. en 2 vols., Amsterdam, 1733-1736) l'*Histoire critique* de Pierre Le Brun complétée par le *Traité des superstitions* de Jean-Baptiste Thiers.

21. Jacques REVEL, « Formes de l'expertise : les intellectuels et la culture "populaire" en France (1650-1800) », in : *Un parcours critique. Douze exercices d'histoire sociale*, Paris, Galaade Ed., 2006, pp. 314-335. Sur la contribution des libertins érudits à cette évolution, voir aussi Robert MANDROU, « Clergé tridentin et piété populaire : thèses et hypothèses », in : *La piété populaire : de 1619 à nos jours*, p. 108 ; Jean-Marie GOULEMOT, « Démon, merveilles et philosophie à l'âge classique », *Annales ESC* 35/6, 1980, pp. 1223-1250, sp. 1226.

22. Alexandra WALSHAM, « Recording Superstition in Early Modern Britain : The Origins of Folklore », *Past and Present* 199, Supplement 3, 2008, p. 196.

effet souligné que dès le XIII^e siècle, « les superstitions paysannes » apparaissent étrangères à une partie du clergé, mieux formé, vivant en ville et « ne pensant plus que dans les catégories bien tranchées du droit canon ou de la théologie scolastique ». Avec l'institution de la confession obligatoire au concile de Latran IV (1215), ces « superstitions » sont mieux connues et leur identification ainsi que leur condamnation participent davantage à une dynamique de distinction sociale²³. L'attitude de l'Église vis-à-vis de ces « superstitions » n'est cependant pas dominée par une réprobation uniforme. Jusqu'à la première moitié du XVI^e siècle, il semble que prévaut plutôt une relative tolérance, qui peut aller jusqu'à l'instrumentalisation de la « religiosité populaire » dans la lutte contre les Églises réformées. Des signes d'une critique plus radicale de certaines formes de piété collective se font en revanche jour chez les humanistes, en particulier chez Erasme²⁴.

On la retrouve chez des réformateurs comme Luther, qui découvre au cours de ses visites pastorales que « l'homme du commun, surtout dans les villages, ignore tout de la doctrine chrétienne » ou chez Calvin, qui parle fréquemment de la religion « des rustres, des rudes et des idiots »²⁵. L'idée qu'il existe des traits propres à une religion « vulgaire » ou « populaire », au sens où elle est partagée par le plus grand nombre, se renforce donc durant la première moitié du XVI^e siècle. Sa principale caractéristique, c'est alors l'ignorance. Face à une conception de la religion recentrée sur la foi, qui exige des fidèles qu'ils soient capables de rendre compte de leur croyance, c'est-à-dire, dans les faits, de réciter le symbole des apôtres et le Notre Père (parfois aussi les Dix commandements), le « populaire » se distingue par son incapacité à énoncer ces rudiments de la foi. Dans les écrits des réformateurs, la question d'une religion « populaire » apparaît donc dans le contexte d'une réflexion sur la nécessité et sur les modalités de l'enseignement religieux. Cette préoccupation est relayée par les institutions ecclésiastiques protestantes, qui, par le biais de visites pastorales et de tribunaux disciplinaires, entreprennent d'examiner les connaissances des fidèles et de les contraindre à acquérir les énoncés élémentaires qui leur permettent de « confesser » leur foi. Les superstitions, qui sont souvent dénoncées par ces mêmes institutions, ne sont pas nécessairement identifiées à des milieux sociaux précis ; elles sont d'abord interprétées comme des conséquences de

23. Jean-Claude SCHMITT, « Les "superstitions" », in : *Histoire de la France religieuse* (Jacques LE GOFF et René RÉMOND dir.), Paris, Seuil, 1988, pp. 417-551.

24. Marc VENARD, « Piété populaire et confessionnalisation », in : *Le catholicisme à l'épreuve dans la France du XVI^e siècle*, Paris, Cerf, 2000, pp. 208-211.

25. Jean DELUMEAU, « De l'aujourd'hui à l'hier de l'Occident chrétien, XVI^e-XVIII^e siècles », in : *La religion populaire dans l'Occident chrétien : approches historiques* (Bernard PLONGERON dir.), Paris, Beauchesne, 1976, p. 98.

l'ignorance. L'instruction, davantage que la répression, constitue dès lors la réponse adéquate.

Un changement important de ton s'opère cependant dans la seconde moitié du XVI^e siècle. Avec la systématisation du corpus démonologique à laquelle on assiste à la fin du siècle précédent et la formation du « concept cumulatif » de la sorcellerie, qui agglomère à l'intérieur d'un seul et même délit de sorcellerie, maléfice, magie, hérésie et crime de lèse-majesté, les conditions sont réunies pour une requalification satanique de la notion de « superstition » qui était jusque-là appliquée à un certain nombre de pratiques et de croyances. Cette requalification caractérise l'essor de la grande chasse aux sorcières dans le dernier quart du XVI^e siècle. Elle coïncide avec la multiplication des procès de sorcellerie dans la plus grande partie de l'Europe. Ces procès et la littérature démonologique, qui trouve un second élan durant cette période, se conjuguent pour consolider la représentation d'une religion alternative. Certes, celle-ci est essentiellement définie en termes théologiques et non, d'abord, en termes sociologiques. Il s'agit d'une hérésie, plutôt que de la religion de telle ou telle partie de la population. Juges et démonologues se soucient moins en effet de cerner sociologiquement les sorciers et les sorcières, que de définir le pacte avec le diable, comme constituant la substance du crime d'hérésie, et la marque imprimée par Satan sur celui qui pactise avec lui, comme preuve matérielle de ce crime.

Cependant, alors que la sorcellerie était conçue avant le XIV^e siècle comme un phénomène isolé, voire une illusion dans laquelle tombent certains individus, elle est désormais envisagée comme un phénomène collectif. Il y a là sans doute l'un des traits majeurs de la démonologie moderne, telle qu'elle se met en place à la fin du XIV^e siècle et se diffuse massivement après 1550 : la sorcellerie apparaît alors comme étant le fait d'une « secte » ou d'une « armée » d'hommes et de femmes qui se sont liés à Satan par le pacte ; sorciers et sorcières forment une contre-société, organisée autour du culte qu'elle rend à Satan. De plus, si la qualification sociale n'est pas prédominante dans les traités de démonologie, elle ressort en revanche nettement de la pratique judiciaire : massivement si ce n'est exclusivement, c'est une société rurale, essentiellement féminine, constituée généralement par les couches les plus marginales et située géographiquement dans les confins des territoires politiques et des administrations ecclésiastiques, qui est visée par les procès en sorcellerie²⁶. La grande chasse aux sorcières fut aussi, toute l'historiographie s'accorde à le constater, une reprise en main

26. Brian P. LEVACK, *La grande chasse aux sorcières en Europe aux débuts des temps modernes*, trad. de l'anglais par Jacques CHIFFOLEAU, Paris, Champ Vallon, 1991, pp. 129-156.

politique des espaces mal contrôlés par les institutions de l'Etat et de l'Eglise, en particulier des régions de montagne ou de frontière.

Instruments centraux de cette reprise en main, les juges chargés de mener la chasse aux sorcières deviennent par la même occasion des acteurs d'un exercice de comparaison. « Soutenir que les inquisiteurs faisaient de la mythologie comparée serait évidemment absurde », reconnaît Carlo Ginzburg, mais il souligne dans le même temps que les inquisiteurs « traduisaient, ou mieux, [...] transposaient dans un code différent et moins ambigu, des croyances substantiellement étrangères à leur culture »²⁷. Emblématique de cette figure de « l'inquisiteur comme anthropologue », pour reprendre la formule de Ginzburg, est le juge Pierre de Lancre (1553-1631). On se représente mieux le milieu dont il fait partie et la distance culturelle qui le sépare des populations du Labour, auprès desquelles il mène, sur mandat du roi, une intense chasse de quatre mois en 1609, qui conduira à l'exécution de plus de soixante accusés de sorcellerie, lorsqu'on se souvient qu'il a marié une petite nièce de Montaigne, celui-là même qui disait : « Entre ma façon d'estre vestu, et celle d'un paisan de mon pais, je trouve bien plus de distance qu'il n'y a de sa façon à un homme qui n'est vestu que de sa peau. »²⁸ Rendant compte de son action judiciaire dans son *Tableau de l'inconstance des mauvais anges et demons*, Pierre de Lancre témoigne lui-même de cette distance. L'introduction de son ouvrage dresse un véritable portrait ethnographique du Labour et de ses habitants. A la manière des récits de voyage de son époque et des traités des antiquaires qui présentent un savoir « topographique », prétendant à validité seulement pour un contexte précis²⁹, il inscrit ce portrait dans un paysage minutieusement décrit afin de prouver que l'état de marginalité à tous égards dans lequel se trouve ce territoire explique le terrain favorable que le diable y a trouvé : « Et pour monstrier particulièrement que la situation du lieu est en partie cause qu'il y a tant de Sorciers, il faut sçavoir que c'est un pays de montaigne, la liziere de trois Royaumes, France, Navarre, Espagne. Le meslange de trois langues François, Basque, et Espagnol, l'enclaveure de deux Eveschez. » A la description de cette marginalité géographique, politique et ecclésiastique correspond un portrait des habitants du Labour

27. Carlo GINZBURG, « L'inquisiteur comme anthropologue », in : *Le fil et les traces. Vrai faux fictif*, trad. de l'italien par Martin RUEFF, Lagrasse, Editions Verdier (Histoire), 2010, pp. 407-424.

28. Cité par Nicole PELLEGRIN, « Vêtements de Peau(x) et de plumes : la nudité des Indiens et la diversité du Monde au XVI^e siècle », in : *Voyager à la Renaissance. Actes du colloque de Tours, 30 juin-13 juillet 1983* (Jean-Claude MARGOLIN et Jean CÉARD dir.), Paris, Maisonneuve et Larose, 1987, pp. 509-530, ici : p. 509.

29. Frank LESTRINGANT, *Le huguenot et le sauvage*, p. 207 ; Alain SCHNAPP, *La conquête du passé*, pp. 140, 164-165, 196-197.

dominé par le thème de la sauvagerie : ce ne sont que « gens rustiques, rudes et mal policez », qui au moindre prétexte « vous courent sus, et vous portent le poignard à la gorge ». Avant d'entrer dans l'exposé détaillé des pratiques sataniques qu'il a rencontrées dans ce pays, Pierre de Lancre se livre à un compte rendu des mœurs et des coutumes des gens de cette contrée qui les placent entièrement sous le signe de l'étrangeté³⁰.

La chasse aux sorcières appréhende donc bien une altérité collective et religieuse, identifiée à un monde social qui est globalement celui des marges. Face à cette altérité, la démonologie offre une grille de lecture : elle décrit l'hérésie satanique, moins comme un corps de doctrine, que comme ensemble de pratiques. S'y mêlent des informations récoltées durant les procès, le plus souvent sous la contrainte de la torture, concernant des usages en vigueur dans les campagnes à un imaginaire propres aux élites lettrées alimentées à la fois par la bible, le savoir magique et des stéréotypes sur le monde rural. Sur le plan religieux, ces pratiques sont décrites comme constituant point pour point un renversement des rites centraux du christianisme : le baptême y prend la forme d'un serment de renonciation à Dieu³¹ ; le banquet et la danse y tiennent lieu de messe³² ; le commerce sexuel, de communion... La démonologie, doctrine produite par un milieu de théologiens et de juristes et projetée sur des marges sociales et spatiales, dessine ainsi un christianisme à l'envers, dont l'auteur, Satan, « se fait singe en tout du Dieu vivant »³³. Il est à cet égard symptomatique que la notion de « liturgie » n'entre dans la langue française, après avoir été forgée en latin dans les milieux humanistes au début du XVI^e siècle, qu'à la fin du siècle, chez Jean Bodin (1529-1596), dans un contexte où il est précisément question de cérémonies sataniques³⁴.

La démonologie s'efforce ainsi de tracer une ligne qui permette de distinguer des usages licites et des usages illicites à l'intérieur des multiples formes que prend l'expression religieuse dans les christianismes confessionnalisés de l'époque moderne. Après avoir décrit toute une série de

30. Pierre de LANCRE, *Tableau de l'inconstance des mauvais anges et demons : ou il est amplement traicté des sorciers et de la sorcellerie*, A Paris, chez Jean Berjon, 1612, pp. 26-47.

31. Henri BOGUET, *Discours exécrables des sorciers. Ensemble leur procez faits depuis 2 ans en çà, en divers endroits de la France*, A Rouen, chez Romain de Beauvais, 1603 (1^{re} édition : 1602), p. 36 ; Jean BODIN, *De la Demonomanie des Sorciers*, A Paris, chez Jacques du Puys, 1632 (1^{re} édition : 1580), ff. 80r^o-v^o.

32. BOGUET, *op. cit.*, pp. 79-81 ; BODIN, *op. cit.*, f. 88r^o.

33. BOGUET, *op. cit.*, p. 87.

34. Martine OSTORERO et Etienne ANHEIM, « Le diable en procès », *Médiévales* 44, printemps 2003, [mis en ligne le 02 décembre 2005, consulté le 16 septembre 2010. URL : <http://medievales.revues.org/988>].

pratiques de guérison relevant « du ministère de Satan », le juge de Saint-Claude dans le Jura, Henri Boguet (1550-1619), rappelle que la prière adressée à Dieu constitue le juste recours du chrétien devant la maladie³⁵. Mais ce travail de distinction du licite et de l'illicite entraîne avec lui un processus de redéfinition des formes de la piété chrétienne, comme on peut le vérifier chez Bodin : juriste et penseur de la chose publique, Bodin se mue aussi, dans son traité *De la Demonomanie des Sorciers*, en pasteur soucieux de catéchiser ses ouailles lorsqu'il énonce les règles d'une conduite chrétienne qui permet de fuir la sorcellerie : « Chacun doit instruire sa famille à prier Dieu matin et soir, bénir, rendre grâce à Dieu devant et après le repas : et donner pour le moins une ou deux heures en un jour de la semaine, à faire lire la Bible par le chef de famille, en la présence de toute la famille. »³⁶ On le voit, les prescriptions de Bodin ne se contentent pas de répéter d'anciennes règles, mais innovent en recommandant la lecture hebdomadaire de la Bible. La confrontation avec la secte satanique implique donc aussi une dynamique de redéfinition des pratiques légitimes au sein du christianisme.

Plus généralement, comme l'a montré Robert Muchembled à la suite d'Alain Boureau, la réflexion démonologique peut être aussi envisagée, en particulier dans la forme qu'elle prend chez Bodin, comme le lieu d'une réflexion sur le monothéisme : elle aurait vu s'affirmer l'idée d'un « monodémonisme chrétien » : l'omniprésence de Satan, qui supprime toutes les figures intermédiaires et que ne cessent d'attester les traités démonologiques constituerait le pendant d'une insistance sur la toute-puissance divine³⁷. La confrontation judiciaire avec la secte satanique et la réflexion théorique qu'elle déclenche chez les démonologues constitue donc bien l'une des voies par le biais de laquelle les christianismes de l'époque moderne se redéfinissent, aussi bien sur le plan des pratiques que sur celui des contenus théologiques.

On sait par ailleurs combien dramatique fut cette confrontation. Pour le Saint Empire romain germanique, la France et la Suisse, qui concentrent 75 % des procès pour sorcellerie, on peut estimer le nombre de ceux-ci à plus de 50 000³⁸. L'apogée de la chasse a eu lieu entre 1580 et 1650, avec des échos lointains qui se font sentir jusqu'au milieu du XVIII^e siècle. L'extinction progressive de la flambée des procès est passée d'abord par une remise en cause des méthodes médicales et juridiques

35. BOGUET, *op. cit.*, pp. 138-158.

36. BODIN, *op. cit.*, f. 123v^o.

37. ROBERT MUCHEMBLED, *Le roi et la sorcière. L'Europe des bûchers, XVI^e-XVIII^e siècle*, Paris, Desclée (Mémoires chrétiennes), 1993, pp. 46-50.

38. BRIAN P. LEVACK, *op. cit.*, pp. 187-193.

– authentification de la marque et torture – qui étaient au cœur de la mécanique judiciaire de la chasse, alors même que le système théologique et les représentations des rapports entre monde naturel et monde surnaturel sur lesquels s'est appuyée la démonologie se sont maintenus plus longtemps³⁹. Il est cependant frappant de constater que la dédramatisation du rapport à la sorcellerie a pris la forme d'un retour aux catégories qui avaient servi à qualifier certaines croyances et certaines pratiques rejetées par les Eglises avant le déclenchement de la grande chasse aux sorcières : l'édit de juillet 1682 qui décriminalise en France la sorcellerie revient en effet à la notion de « superstition » et dénonce l'ignorance et la crédulité de ceux qui ont recours aux « devins, magiciens et enchanteurs ». Le lien avec la notion d'hérésie a été évacué⁴⁰.

Cette nouvelle orientation domine dans un certain nombre de traités qui, du XVII^e au XVIII^e siècle, accentuent l'association entre les termes de « populaires » et d'« erreur » et dans les ouvrages qui font partie de ce que William Monter a appelé l'« assaut contre les superstitions » des années 1680 à 1725⁴¹. Dès 1639, le pasteur de l'Eglise réformée française de Londres, Jean d'Espagne (1591-1659) fait paraître un ouvrage sur *Les erreurs populaires es poincts generaux, qui concernent l'intelligence de la Religion*. Si « populaire » prend ici un sens général selon lequel est « populaire » l'erreur partagée par le plus grand nombre et si les « vaines subtilités » auxquelles les « doctes » s'adonnent trop facilement sont aussi dénoncées dans ce traité, Jean d'Espagne pose cependant nettement le principe qui veut que « la science est la première partie de piété ». Dès lors, conclut-il, « un ignorant ne sera jamais bon Chrestien »⁴². La connaissance intervient ici comme un critère de distinction et, par voie de conséquence, le « vulgaire » est caractérisé par son incapacité à rendre compte de sa religion à la fois, comme l'exige cette connaissance, dans chacune de ses parties et dans le « total » que ces parties constituent ensemble : il ne distingue ni les doctrines spécifiques, ni le système théologique qu'elles composent⁴³. Le christianisme est redéfini par Jean d'Espagne comme une religion qui

39. Robert MANDROU, *Magistrats et sorciers en France au XVII^e siècle : une analyse de psychologie historique*, Paris, Seuil (L'univers historique), 1989 (1968).

40. François-André ISAMBERT et al., *Recueil général des anciennes lois françaises : depuis l'an 420 jusqu'à la Révolution de 1789*, t. XIX, Paris, Belin-Leprieur, 1829, pp. 396-401.

41. William MONTER, « The Assault on Superstition 1680-1725 », in : *Ritual, Myth and Magic in Early Modern Europe*, Brighton, The Harvester Press, 1983, pp. 114-129.

42. J'utilise l'édition de 1643 : *Les erreurs populaires es poincts generaux, qui concernent l'intelligence de la Religion. Raportez à leurs causes, et compris en diverses observations*, par Jean d'Espagne, ministre du S. Evangile, par Melchior Mondiere, Paris, 1643.

43. *Ibid.*, pp. 188-121.

relève en premier lieu du savoir et en second lieu seulement d'une expérience et d'une culture rituelle concrète. Il rejoint en cela les positions que les libertins érudits prennent à peu près à la même époque et qui ont été évoquées plus haut. Le lien entre « populaire », « crédulité » et « erreur » devient courant dans leurs écrits⁴⁴. Jean d'Espagne comme les libertins érudits témoignent chacun à leur manière – le premier est loin de pouvoir être taxé de scepticisme – d'un mouvement de « rupture d'avec le fond de croyances communes » et de « constitution d'une culture propre à une élite sociale » qui est peut-être, dès ce moment-là, plus large que ne le juge Jean-Marie Goulemot qui ne le voit se former que dans les cercles de ces libertins⁴⁵.

Quoi qu'il en soit, ce mouvement se renforce dans la seconde moitié du XVII^e siècle et plus particulièrement à l'occasion des débats provoqués par le passage des comètes en 1654 et en 1680 : tandis que l'opinion voit dans ces manifestations cosmiques de nombreux présages, le pouvoir royal s'efforce de calmer les esprits en patronnant la publication d'ouvrages contestant la valeur de ces comètes en tant que présages⁴⁶. Dans les écrits des hommes de lettres de cette époque, ceux de Bossuet et de Bayle par exemple, la distinction entre une religion du peuple – généralement qualifiée de superstition – et celle des « doctes » devient un paradigme qui permet de penser les phénomènes religieux dans leur ensemble, même si elle coexiste avec l'ancienne lecture augustinienne qui fait de la chute dans la superstition une conséquence de la condition pécheresse de l'homme et non pas le propre d'une classe d'homme en particulier⁴⁷.

Mais c'est peut-être chez Jean-Baptiste Thiers que le mouvement est le plus aisément perceptible. On a voulu faire de son *Traité des superstitions* une étape essentielle dans l'invention d'une ethnographie de la culture populaire en France⁴⁸. Cette thèse a cependant été contestée, notamment au motif que Thiers tire l'essentiel de ses données de textes, non d'une

44. Voir également à ce sujet : René PINTARD, *Le libertinage érudit dans la première moitié du XVII^e siècle*, Genève, Paris, Slatkine, 2000 (1943), p. 175 ; Jacques REVEL, « La culture populaire : sur les usages et les abus d'un outil historiographique » (1986), in : *Un parcours critique*, p. 323.

45. Jean-Marie GOULEMOT, art. cit., p. 1226.

46. *Ibid.*

47. Ruth WHELAN, « La religion à l'envers : Bayle et l'histoire du paganisme antique », in : *Les religions du paganisme antique dans l'Europe chrétienne XVI^e-XVIII^e siècle, Colloque tenu en Sorbonne les 26-27 mai 1987*, Paris, Presses de l'Université de Paris-Sorbonne, 1987, pp. 115-128 ; Id., *The Anatomy of Superstition : a Study of the Historical Theory and Practice of Pierre Bayle*, Oxford, The Voltaire Foundation, 1989, pp. 28, 85-86.

48. François LEBRUN, « Le "Traité des superstitions" de Jean-Baptiste Thiers, contribution à l'ethnographie de la France du XVII^e siècle », in : *Croyances et cultures dans la France d'Ancien Régime*, Paris, Seuil, 2001, pp. 107-136.

observation directe et que « son érudition est au service d'un combat religieux, non d'un savoir d'ordre historique ou anthropologique »⁴⁹. Héritier de la littérature démonologique, il se préoccupe davantage d'une classification des pratiques selon les critères du licite et de l'illicite que d'une description des usages populaires. Soucieux de sa mission pastorale, il évite d'ailleurs de livrer trop de détails sur certains de ces usages pour que son ouvrage ne produise l'effet contraire de celui qui est recherché, c'est-à-dire qu'il contribue à la diffusion de ces usages plutôt qu'à leur éradication. On a également noté que l'identification des milieux sociaux dans lesquels ces mêmes usages sont pratiqués demeure vague : la notion de « peuple », telle qu'elle est employée par Thiers « identifie une collectivité qui ne se définit que négativement, comme située en dehors de l'autorité »⁵⁰.

Il n'empêche, Thiers est de ceux qui contribuent de la manière la plus nette et la plus influente à constituer la « religion populaire » en une réalité distincte et à lui attribuer des caractéristiques stéréotypées. Il est ainsi « l'un des premiers à utiliser le terme de "tradition populaire" pour désigner les formes de transmission de la croyance qui ne sont fondées sur aucune autorité acceptable » à ses yeux⁵¹. De plus, son ouvrage documente de manière très précise la chronologie de la dissociation qui s'est produite au XVII^e siècle entre superstition et sorcellerie. Compilant un nombre impressionnant de décisions adoptées par les synodes ou les évêques, il montre que l'assimilation entre superstition et sorcellerie demeure en vigueur jusqu'en 1638 ; elle disparaît ensuite au profit d'une requalification qui fait de la superstition une forme caractéristique de croyance et de pratique « populaire » : les ordonnances promulguées (après 1638, mais il ne mentionne pas la date exacte) par l'évêque de Grace et de Vence exigent ainsi des curés de ce diocèse qu'ils emploient « tous leurs soins pour bannir de leurs paroisses les superstitions populaires »⁵² ; dans le même sens, avec des formulations qui lient plus étroitement des pratiques réprouvées et des désignations sociales péjoratives, les *Constitutions et Instructions Synodales* des évêques du diocèse de Genève, parues en 1663, recommandent

49. Bernard DOMPNIER, « Les hommes d'Eglise et la superstition entre XVII^e et XVIII^e siècles », in : *La superstition à l'âge des Lumières* (Bernard DOMPNIER éd.), Paris, Champion, 1998, pp. 25-26.

50. Roger CHARTIER et Jacques REVEL, « Le paysan, l'ours et Saint Augustin », in : *La découverte de la France au XVII^e siècle. Neuvième colloque de Marseille organisé par le Centre Méridional de Rencontres sur le XVII^e siècle. 25-28 janvier 1979*, Paris, Editions du Centre National de la Recherche Scientifique, 1980, p. 263.

51. Jacques REVEL, « La culture populaire », pp. 427-428.

52. J'utilise l'édition de 1777 : *Traité des superstitions : qui regardent les sacrements selon l'Ecriture sainte, les décrets des conciles, et les sentimens des Saints pères, et des théologiens*, 4 t., A Avignon, chez Louis Chambeau, 1777, t. I, p. 61.

aux curés « d'être vigilants sur les peuples, et notamment sur les femmes et les idiots, afin qu'ils ne rendent à Dieu, ni aux saints aucun culte superstitieux, leur enseignant de quelle manière ils doivent honorer les Saints, leurs Reliques et les Images »⁵³. Le *Traité des superstitions* montre ainsi qu'au-delà des opinions de son auteur, c'est toute l'institution ecclésiastique à laquelle il appartient qui perçoit un écart entre la religion officielle et celle que pratique une partie au moins du peuple. Ce jugement correspond à une époque où la formation du clergé s'améliore en France et où la distance culturelle qui sépare les curés de leurs paroissiens devient effectivement, dans certains cas, très significative.

A l'occasion, Thiers se livre en outre à des généralisations dans lesquelles on lit la consolidation de clichés appelés à devenir classiques. Décrivant un usage, toléré dans certains diocèses mais qu'il juge abusif, consistant à laisser les parrains et marraines sonner les cloches à l'issue d'un baptême et constatant que là où il est autorisé, « le petit peuple et la canaille accourt en foule de toutes parts à l'Eglise, non pour prier, mais pour sonner », il recourt à une forme d'anthropologie sociale (qui ne renonce pas à certains paradoxes) pour expliquer la popularité de cette pratique : « Les paysans, les gens de basse condition, les enfans, les fous, les sourds et muets, aiment beaucoup à sonner, ou à les entendre sonner. Les personnes spirituelles n'ont pas de penchant pour cela. Le son des cloches les importune, les incommode, leur fait mal à la tête, les étourdit. »⁵⁴ Selon une conception que Thiers partage avec d'autres à la même époque⁵⁵, le rôle joué par la sensibilité dans l'expérience religieuse devient un critère de distinction entre une religiosité populaire et une piété d'élite plus tournée vers l'intériorité et les aspects intellectuels de la religion.

Avec le XVIII^e siècle, les traits un peu éparpillés que l'on discerne dans la littérature du siècle précèdent au sujet des caractéristiques propres du rapport du peuple à la religion sont à la fois systématisés, radicalisés et laïcisés. Dans l'*Histoire critique des pratiques superstitieuses qui ont séduit les peuples et embarrassé les savants* de l'oratorien Pierre Le Brun, la superstition est ainsi « plus qu'auparavant connotée par l'absence d'esprit critique, l'usage insuffisant de la raison »⁵⁶. Plus tard, dans la *Dissertation sur les apparitions des anges, des démons et des esprits* (1746) du

53. *Ibid.*, t. II, pp. 64-65.

54. *Ibid.*, t. II, p. 142.

55. « Le bas peuple, grossier et ignorant, [...] ne se gouverne que par coutume, et n'est frappé que des objets sensibles », écrit ainsi Claude Fleury (*Mœurs des Israélites et des chrétiens*, Par M. l'Abbé Fleury, Prêtre, Prieur d'Argenteuil, Confesseur du Roi, Nouvelle édition, A Avignon, Chez François Chambeau, 1705, p. 334).

56. Bernard DOMPNIER, « Les hommes d'Eglise et la superstition entre XVII^e et XVIII^e siècles », p. 38.

bénédictin Dom Calmet (1672-1757), elle est liée au « sous-développement culturel »⁵⁷. Particulièrement représentative de cette évolution me paraît être l'*Essai sur les erreurs et les superstitions* du philosophe français Jean-Louis Castilhon (1720 -1799). Conçu comme un prolongement de la *Pseudodoxia Epidemica* (1646), du médecin anglais Thomas Browne (1605-1682), qui a été traduit en français en 1733 sous le titre d'*Essai sur les erreurs populaires*⁵⁸, l'ouvrage durcit les préjugés sur le peuple et ajoute à la division entre élites lettrées et peuples une distinction entre ville et campagne : le traité concerne en effet, selon sa préface, « un petit nombre d'erreurs, la plupart méprisées dans ce que l'on est convenu d'appeler *bonne compagnie*, cercles brillants, sociétés choisies, mais malheureusement accréditées encore parmi le peuple et dans les campagnes »⁵⁹. Chez Castilhon, ce n'est plus l'autorité de l'Eglise qui permet, comme chez Thiers, de distinguer les pratiques licites des pratiques illicites, ce n'est pas non plus, comme c'était encore le cas chez Le Brun et Dom Calmet, la conciliation de la théologie et de la raison qui permet d'établir cette distinction, mais c'est bien la raison seule, celle qui est propre à chaque individu, qui permet d'exercer cette faculté et qui peut l'exercer aussi bien à l'encontre des pratiques institutionnelles que des pratiques non officielles : « Tout homme raisonnable, ne peut-il pas décider qu'un tel culte, quoique publiquement reçu, généralement adopté, est faux, vain ou mal dirigé ? », s'interroge ainsi le philosophe⁶⁰. Or à ses yeux, ce qui caractérise « le peuple », c'est précisément son incapacité à exercer ce travail de distinction. Il est au contraire livré à des impressions immédiates et à son imagination, en particulier quand il se trouve en présence de phénomènes extraordinaires⁶¹. Castilhon aboutit dès lors à des conclusions semblables à celles auxquelles Voltaire était parvenu quelque temps auparavant. Pour le premier, la « populace », qu'il désigne comme une « classe » et au sujet de laquelle il reconnaît pourtant qu'elle « n'est peut-être ni la plus folle, ni la

57. Jean-Marie GOULEMOT, « Démons, merveilles et philosophie à l'âge classique », p. 1233. Il existe une édition moderne d'une partie de cette dissertation : *Dissertation sur les vampires : les revenants en corps, les excommuniés, les oupires ou vampires, brucolaques, etc. : 1751*, texte présenté par Roland VILLENEUVE, Grenoble, J. Millon, 1998.

58. *Essai sur les erreurs populaires ou Examen de plusieurs opinions reçues comme vraies, qui sont fausses ou douteuses*, traduit de l'Anglois de Thomas Brown, à Paris, Pierre Wiette, Didot, 1733.

59. *Essai sur les erreurs et les superstitions*, 2 t., A Francfort, chez Knoc & Eslinger, 1766, t. I, p. VI ; il existe de cet ouvrage une édition à peu près contemporaine publiée également en deux tomes, A Amsterdam, chez Arckee et Merkus, 1765-1766 ; j'ai utilisé les deux éditions ; je me réfère donc alternativement à l'une ou à l'autre en indiquant soit Francfort, soit Amsterdam.

60. *Ibid.*, Amsterdam, t. I, p. 60.

61. *Ibid.*, Amsterdam, t. I, pp. 62-68.

moins éclairée» de toute la population, n'en représente pas moins une forme radicale d'altérité : il compare en effet l'impression que les « superstitions bizarres [sic] » et les « préjugés populaires » déclenchent désormais chez ceux qui appartiennent à la partie éclairée de la société à celle que suscitent les « mœurs », « usages » et « caractère » des Français aux yeux de leurs voisins : des uns aux autres, c'est le même sentiment d'étrangeté qui domine. De la même manière, l'altérité des ruraux conduit le second à conclure qu'ils représentent des « sauvages » de l'intérieur. L'exercice de comparaison s'impose dès lors de lui-même, et il ne tourne pas nécessairement à l'avantage des villageois européens ; la verve autant que la violence du propos de Voltaire justifie qu'on le cite largement :

Entendez-vous par *sauvages* des rustres vivant dans des cabanes avec leurs femelles et quelques animaux, exposés sans cesse à toute l'intempérie des saisons ; ne connaissant que la terre qui les nourrit, et le marché où ils vont quelquefois vendre leurs denrées pour y acheter quelques habillements grossiers ; parlant un jargon qu'on n'entend pas dans les villes ; ayant peu d'idées, et par conséquent peu d'expressions ; soumis sans qu'ils sachent pourquoi, à un homme de plume, auquel ils portent tous les ans la moitié de ce qu'ils ont gagné à la sueur de leur front ; se rassemblant, certains jours, dans une espèce de grange pour célébrer des cérémonies où ils ne comprennent rien, écoutant un homme vêtu autrement qu'eux et qu'ils n'entendent point ; quittant quelquefois leur chaumière lorsqu'on bat le tambour, et s'engageant à s'aller faire tuer dans une terre étrangère, et à tuer leurs semblables, pour le quart de ce qu'ils peuvent gagner chez eux en travaillant ? Il y a de ces sauvages-là dans toute l'Europe. Il faut convenir surtout que les peuples du Canada et les Afres, qu'il nous a plu d'appeler sauvages, sont infiniment supérieurs aux nôtres. Le Huron, l'Algonquin, l'Illinois, le Cafre, le Hottentot, ont l'art de fabriquer eux-mêmes tout ce dont ils ont besoin, et cet art manque à nos rustres. Les peuplades d'Amérique et d'Afrique sont libres, et nos sauvages n'ont pas même d'idée de la liberté. Les prétendus sauvages d'Amériques [...] connaissent l'honneur, dont jamais nos sauvages d'Europe n'ont entendu parler⁶².

La formation de cet autre de l'intérieur que constitue le peuple – particulièrement celui des campagnes – a été lente. Cette représentation est pourtant clairement cristallisée vers le milieu du XVIII^e siècle. Elle prépare le terrain des enquêtes folkloriques qui fleurissent au siècle suivant. Mais cet autre intérieur n'a jamais été identifié culturellement et sociologiquement avec précision avant le XIX^e siècle ; dans sa diversité, dans ses usages et

62. VOLTAIRE, *Essai sur les mœurs et l'esprit des nations*, introduction, bibliographie, relevé de variantes, notes et index par René POMEAU, Paris, Garnier (Classiques Garnier), 1963, pp. 22-23.

dans ses mœurs, dans ses spécificités, il demeure largement invisible : « Ce qui est visible du peuple ne peut l'être que sous la forme de l'excès et de l'agression, du conflit entre un monde et un autre. »⁶³ A bien des égards, cette altérité populaire est davantage fantasmée qu'observée. Si elle n'intéresse guère en réalité, c'est qu'elle sert avant tout de repoussoir. Cet autre imaginé et méprisé après avoir été si intensément craint à l'époque de la chasse aux sorcières permet surtout à des élites lettrées, théologiens, juristes puis philosophes, de définir un christianisme de distinction pour lequel le savoir et les dispositions morales, comptent davantage que les pratiques rituelles.

63. Déborah COHEN, *La nature du peuple. Les formes de l'imaginaire social, XVIII^e-XXI^e siècles*, Seyssel, Champ Vallon (La chose publique), 2010, pp. 29-30.

Table des matières


Avant-propos	9
Bibliographie de Philippe Borgeaud	13
Etablie par Mélanie LOZAT, Delphine PANISSOD et Aurore SCHWAB	
Avertissement	27

Le Miroir de l'Autre

De Jésus à Voltaire. Variations sur les origines du christianisme	31
Daniel BARBU (Université de Genève)	
Une page d'histoire religieuse arménienne. L'affrontement entre le roi mazdéen Tiridate et Grégoire l'Illuminateur près du temple de la déesse Anahit en Akilisène	45
Valentina CALZOLARI (Centre de recherches arménologiques – Université de Genève)	
L'autre que nous pourrions être ou l'autre que nous sommes aussi : l'histoire des religions à l'école	62
Nicole DURISCH GAUTHIER (HEP Vaud)	
Religion in the Mirror of the Other : A Preliminary Investigation	74
David FRANKFURTER (Boston University)	
Mysteries, Baptism, and the History of Religious Studies. Some Tentative Remarks	91
Fritz GRAF (The Ohio State University)	
La « religion populaire ». L'invention d'un nouvel horizon de l'altérité religieuse à l'époque moderne (xvi^e – xviii^e siècle)	104
Christian GROSSE (Université de Lausanne)	

Whose Gods are These ? A Classicist Looks at Neopaganism	123
Sarah Iles JOHNSTON (The Ohio State University)	
L'ordalie de la philologie classique ou La tentation de l'Autre	134
Agnes A. NAGY (Université de Genève)	
De l'histoire des religions à l'invention de la sociologie : autour du néo-fétichisme d'Auguste Comte	158
Olivier POT (Université de Genève)	
Tsiganes musulmans de la Dobroudja. Entre ethnicité et religion : le mythe des origines écorné	175
François RUEGG (Université de Fribourg)	
On the Roots of Christian Intolerance	193
Guy G. STROUMSA (Oxford University)	
En Méditerranée, de Grèce à Rome	
Scripture, authority and exegesis, Augustine and Chalcedon	213
Clifford ANDO (University of Chicago)	
Le possible « corps » des dieux : retour sur Sarapis	227
Nicole BELAYCHE (EPHE / UMR 8210 « AnHiMA »)	
Socrate, Pan et quelques nymphes : à propos de la prière finale du <i>Phèdre</i> (279b4-c8)	251
David BOUVIER (Université de Lausanne)	
Hérodote, précurseur du comparatisme en histoire des religions ? Retour sur la dénomination et l'identification des dieux en régime polythéiste	263
Claude CALAME (Ecole des Hautes Etudes en sciences sociales, Paris)	
I « demoni dei bagni » tra acqua e fuoco	275
Doralice FABIANO (Université de Genève)	
Paysages de l'altérité. Les espaces grecs de l'inspiration	289
Dominique JAILLARD (Université de Lausanne)	
L'autre Aïétés	301
Antje KOLDE (Université de Genève)	
Athéna en compagnon d'Ulysse	313
Alessandra LUKINOVICH (Université de Genève)	

TABLE DES MATIÈRES	663
Tactique de l'absence	324
Maurice OLENDER (EHESS, Paris)	
La voix d'Aphrodite, le rôle d'Hermaphrodite et la <i>timè</i> d'Halicarnasse. Quelques remarques sur l'inscription de Salmakis	328
Vinciane PIRENNE-DELFORGE (F.R.S.-FNRS – Université de Liège)	
Le sacrifice humain : une affaire des autres ! A propos du martyr de saint Dasius	345
Francesca PRESCENDI (Université de Genève)	
Socrates' Thracian Incantation	358
James M. REDFIELD (University of Chicago)	
D'Ankara à Mystra, le <i>Dialogue avec un Perse</i> de l'empereur byzantin Manuel II Paléologue	375
André-Louis REY (Université de Genève)	
Rationalité grecque et société romaine : contextes politiques et intellectuels de la religion de la République tardive	385
Jörg RÜPKE (Centre Max Weber, Université d'Erfurt)	
Les émotions dans la religion romaine	406
John SCHEID (Collège de France)	
Aphrodite reflétée. A propos du fragment 1 (LP/V) de Sappho	416
Renate SCHLESIER (Freie Universität Berlin)	
A la recherche des poètes disparus	430
Paul SCHUBERT (Université de Genève)	
Sacrifices holy and unholy in Euripides' <i>Iphigenia in Tauris</i>	449
Froma I. ZEITLIN (Princeton)	
En terres d'Orient, d'Egypte à l'Inde	
De Carthage à Salvador de Bahia. Approche comparative des rites du tophet et du candomblé, lieux de mémoire rituels	469
Corinne BONNET (Université de Toulouse [UTM], Equipe PLH-ERASME, EA 4153-IUF)	
Gérer la religion des autres en traduisant : Sūr Dās et la <i>bhakti</i>	486
Maya BURGER (Université de Lausanne)	

Prier et séduire	496
Antoine CAVIGNEAUX (Université de Genève)	
Le hiéroglyphe  et la gestuelle cérémonielle d'Amenhotep IV	504
Philippe COLLOMBERT (Université de Genève)	
Dieux en colère, dieux anonymes, dieux en couple. Sur la nature des dieux personnels dans le Moyen-Orient ancien	516
Margaret JAQUES (Université de Zurich)	
On the Sisterhood of Europe and Asia	526
Bruce LINCOLN (University of Chicago)	
« Chut ! » Le signe d'Harpocrate et l'invitation au silence	541
Philippe MATTHEY (Université de Genève)	
Images autorisées, images interdites. L'Islam et le « choc des civilisations »	573
Silvia NAEF (Université de Genève)	
Les « Trésors cachés » : entre l'intemporalité et l'histoire	585
Svetlana PETKOVA	
Mémoire et ruines de Mésopotamie	599
Anne-Caroline RENDU LOISEL (Université de Genève)	
Quand les dieux rendent visite aux hommes (Gn 18–19). Abraham, Lot et la mythologie grecque et proche-orientale	615
Thomas RÖMER (Collège de France – Université de Lausanne)	
Pan en Egypte et le « bouc » de Mendès	627
Youri VOLOKHINE (Université de Genève)	
Liste des auteurs	651