Benoît LACROIX et Pietro BOGLIONI, (dir.)
Centre d'Études médiévales de l'Université de Montréal [\[C.E.M.\]](#)
(1972)

LES RELIGIONS POPULAIRES

Colloque international 1970

Textes et commentaires du 1^{er} colloque international
des religions populaires
le 4 octobre 1970 à Saint-Gervais de Bellechasse.

Un document produit en version numérique par Jean-Marie Tremblay, bénévole,
professeur de sociologie au Cégep de Chicoutimi
Courriel: jean-marie_tremblay@uqac.ca
Site web pédagogique : <http://www.uqac.ca/jmt-sociologue/>

Dans le cadre de: "Les classiques des sciences sociales"
Une bibliothèque numérique fondée et dirigée par Jean-Marie Tremblay,
Site web: <http://classiques.uqac.ca/>

Une collection développée en collaboration avec la Bibliothèque
Paul-Émile-Boulet de l'Université du Québec à Chicoutimi
Site web: <http://bibliotheque.uqac.ca/>

Politique d'utilisation de la bibliothèque des Classiques

Toute reproduction et rediffusion de nos fichiers est interdite, même avec la mention de leur provenance, sans l'autorisation formelle, écrite, du fondateur des Classiques des sciences sociales, Jean-Marie Tremblay, sociologue.

Les fichiers des Classiques des sciences sociales ne peuvent sans autorisation formelle:

- être hébergés (en fichier ou page web, en totalité ou en partie) sur un serveur autre que celui des Classiques.
- servir de base de travail à un autre fichier modifié ensuite par tout autre moyen (couleur, police, mise en page, extraits, support, etc...),

Les fichiers (.html, .doc, .pdf, .rtf, .jpg, .gif) disponibles sur le site Les Classiques des sciences sociales sont la propriété des **Classiques des sciences sociales**, un organisme à but non lucratif composé exclusivement de bénévoles.

Ils sont disponibles pour une utilisation intellectuelle et personnelle et, en aucun cas, commerciale. Toute utilisation à des fins commerciales des fichiers sur ce site est strictement interdite et toute rediffusion est également strictement interdite.

L'accès à notre travail est libre et gratuit à tous les utilisateurs. C'est notre mission.

Jean-Marie Tremblay, sociologue
Fondateur et Président-directeur général,
[LES CLASSIQUES DES SCIENCES SOCIALES](#).

Cette édition électronique a été réalisée par Jean-Marie Tremblay, bénévole, professeur de sociologie au Cégep de Chicoutimi à partir de :

Textes édités par Benoît LACROIX et Pietro BOGLIONI

LES RELIGIONS POPULAIRES. Colloque international 1970

Textes et commentaires du 1er colloque international des religions populaires le 4 octobre 1970 à Saint-Gervais de Bellechasse.

Québec : Les Presses de l'Université Laval, 1972, 154 pp. Collection : Histoire et sociologie de la culture, no 3.

[Autorisation formelle accordée le 7 décembre 2009, par le directeur général des Presses de l'Université Laval, M. Denis DION, de diffuser ce livre dans Les Classiques des sciences sociales.]

Courriel : denis.dion@pul.ulaval.ca

PUL : <http://www.pulaval.com/>

Pietro Boglioni, professeur titulaire, département d'histoire, Université de Montréal :

Courriel : boglioni@hst.umontreal.ca

[Site web](#) à l'Université de Montréal.

Police de caractères utilisée : Comic Sans, 12 points.

Édition électronique réalisée avec le traitement de textes Microsoft Word 2008 pour Macintosh.

Mise en page sur papier format : LETTRE (US letter), 8.5" x 11")

Édition numérique réalisée le 30 novembre 2010 à Chicoutimi, Ville de Saguenay, Québec.

REMERCIEMENTS

Nous sommes infiniment reconnaissants à la direction des **Presses de l'Université Laval**, notamment à M. **Denis DION**, directeur général, pour la confiance qu'on nous accorde en nous autorisant la diffusion de ce livre ainsi que de tous les livres de cette magnifique collection dirigée par Fernand DUMONT : HISTOIRE ET SOCIOLOGIE DE LA CULTURE.

Courriel : denis.dion@pul.ulaval.ca

PUL : <http://www.pulaval.com/>

Jean-Marie Tremblay,
Sociologue,
Fondateur, Les Classiques des sciences sociales.
29 novembre 2010.

HISTOIRE ET SOCIOLOGIE DE LA CULTURE

Sous la direction de
Fernand DUMONT et Pierre SAVARD

OUVRAGES EN PRÉPARATION
dans Les Classiques des sciences sociales
avec l'autorisation des Presses de l'Université Laval.

1) Sous la direction de Fernand Dumont, Jean Hamelin et Jean-Paul Montminy, *Idéologies au Canada français 1850-1900*. Québec: PUL, 1971, 327 pp. Collection Histoire et sociologie de la culture, no 1.

2) Pierre Thibeault, *Savoir et pouvoir. Philosophie thomiste et politique cléricale au XIXe siècle*. PUL, 1972. Collection Histoire et sociologie de la culture, no 2.

3) *Les religions populaires. Colloque international 1970*. Textes présentés par Benoît Lacroix et Pietro Boglioni. Québec: PUL, 1972. Collection Histoire et sociologie de la culture, no 3.

4) *Le merveilleux. Deuxième colloque sur les religions populaires 1971*. Textes présentés par Fernand Dumont, Jean-Paul Montminy et Michel Stein. Québec: PUL, 1974. Collection Histoire et sociologie de la culture, no 4.

5) Sous la direction de Fernand Dumont, Jean Hamelin, Fernand Harvey et Jean-Paul Montminy, *Idéologies au Canada français 1900-1929*. Québec: PUL, 1974, 392 pp. Collection Histoire et sociologie de la culture, no 5.

7) André-J. Bélanger, *L'apolitisme des idéologies québécoises. Le grand tournant de 1934-1936*. Québec: PUL, 1974, 392 pp. Collection Histoire et sociologie de la culture, no 7.

8) Richard Jones, *L'idéologie de l'Action catholique de 1917 à 1930*. Québec: PUL, 1974, 359 pp. Collection Histoire et sociologie de la culture, no 8.

10) Jean-Paul Hauteceur, *L'Acadie du discours*. Québec: PUL, 1975. Collection Histoire et sociologie de la culture, no 10. [Livre disponible dans [Les Classiques des sciences sociales](#). JMT.]

11) Sous la direction de Fernand Dumont, Jean Hamelin et Jean-Paul Montminy, *Idéologies au Canada français 1930-1939*. Québec: PUL, 1978, 361 pp. Collection Histoire et sociologie de la culture, no 11.

12.1) Sous la direction de Fernand Dumont, Jean Hamelin et Jean-Paul Montminy, *Idéologies au Canada français 1940-1976. Tome 1er: La Presse et la Littérature*. Québec: PUL, 1981, 360 pp. Coll.: Histoire et sociologie de la culture, no 12.

12.2) Sous la direction de Fernand Dumont, Jean Hamelin et Jean-Paul Montminy, *Idéologies au Canada français 1940-1976. Tome 2: Les Mouvements sociaux — Les Syndicats*. Québec: PUL, 1981, 390 pp. Coll.: Histoire et sociologie de la culture, no 12.

12.3) Sous la direction de Fernand Dumont, Jean Hamelin et Jean-Paul Montminy, *Idéologies au Canada français 1940-1976. Tome 3: Les partis politiques — L'Église*. Québec: PUL, 1981, 360 pp. Coll.: Histoire et sociologie de la culture, no 12.

Benoît LACROIX et Pietro BOGLIONI, éditeurs
Centre d'Études médiévales de l'Université de Montréal [[C.E.M.](#)]

LES RELIGIONS POPULAIRES. Colloque international 1970

Textes et commentaires du 1er colloque international des religions populaires le 4 octobre 1970 à Saint-Gervais de Bellechasse. Québec : Les Presses de l'Université Laval, 1972, 154 pp. Collection : Histoire et sociologie de la culture, no 3.

Table des matières

[Index des noms d'auteurs](#)

[Avant-propos](#)

I. [PERSPECTIVES GÉNÉRALES](#)

["Le phénomène religieux populaire"](#).

par Michel Meslin, professeur d'histoire des religions à la Sorbonne

Commentaires

1. ["La psychologie devant la religion populaire"](#).

par Walter de Bont, professeur de psychologie religieuse à Nimègue et à l'Université de Montréal

2. ["À propos du concept de « religion populaire »"](#).

par Fernand Dumont, directeur de l'Institut des sciences humaines de l'université Laval

3. ["Le phénomène religieux populaire"](#).

par Jean-Paul Audet, professeur à l'Université de Montréal

4. ["Multiplicité et non-univocité du phénomène religieux populaire"](#).

par Jean Séguy, Centre d'études sociologiques, Paris

II. LA RELIGION POPULAIRE AU MOYEN ÂGE

1. "Éléments d'un bilan".

par Pietro Boglioni, Institut d'études médiévales de l'Université de Montréal

2. "Les saints dans la vie religieuse populaire au moyen âge".

par Joseph-Claude Poulin, professeur à l'université Laval, Québec

III. LA RELIGION POPULAIRE AU QUÉBEC

1. "Recherches sociologiques, anthropologiques et psychologiques sur la religion vécue au Québec français".

par Jean-Charles Falardeau, professeur à l'université Laval, Québec

Commentaires de Jean-Paul Montminy, directeur du Département de sociologie et d'anthropologie de l'université Laval, Québec

2. "L'historien et la religion populaire au Canada français".

par Pierre Savard, professeur d'histoire à l'université Laval, Québec

Commentaires de Lucien Lemieux, professeur à l'Université de Montréal

3. "Bilan des études des folkloristes du Canada français dans le domaine de la mentalité religieuse populaire".

par Jean Du Berger, assistant aux Archives de Folklore de l'université Laval, Québec

4. "[*Problèmes de la musique religieuse canadienne-française.*](#)"

par Dujka Smoje, professeur à l'Université de Montréal

[*Commentaires de Luc Lacourcière*](#), directeur des Archives de
Folklore de l'université Laval, Québec

[147]

LES RELIGIONS POPULAIRES.

Colloque international 1970

Index des noms d'auteurs

[Retour à la table des matières](#)

AARNE-THOMPSON

ADAM, abbé Paul

ALLPORT, Gordon W.

ALPHANDÉRY, Paul

AMMIEN, Marcellin

ANDRÉ, frère

ANDREIS, J.

ARÈS, Richard

ARTONNE, A.

AUBERT DE GASPÉ, Philippe

AUBRY, Claude

AUDET, Jean-Paul

AXTERS, père

AYOTTE, Robert

BARBEAU, Marius

BARRY, Robertine

BASTIDE, Roger

BEAUBIEN, abbé Charles-P.

BEAUDIN, François

BEAUDRY, René

BEAUGRAND, Honoré

BEAULIEU, André

BÉCHARD, Auguste

BÉLANGER, Paul

BERNARD, Antoine

BOLDUC, Evelyn

BOLLANDISTES

BOUCHER, curé

BOUCHERVILLE, Georges Boucher

BOULIZON, Guy

BOURQUE, A.-T.,

BOVY, Lambert

BRAILOIU, C.

BRASSARD, François

BRAULT, Marie-Marthe

BRETON, Yvan

CARRIÈRE, Joseph-Médard

CASGRAIN, Henri-Raymond

CASS-BEGGS, Barbara

CERTAUX, Michel de

CHARBONNEAU, Anthime

CHAREST, Paul

CHAUMONT, Victor

CHAUVEAU, P.-J.-O.

CHELINI, Jean

CHINIQUY

CLAPIN, Sylva

CLÉROUX, Pierre

CLOUTIER, J.-E.-A.

COITRAULT, P.

COLAS, Pierre

[148]

CORMIER, Henri

CÔTÉ, abbé F.-X.

CUMONT, frère

CVETKO, D.

DAVENSON, Henri

DE BONHOMME, Alfred

DECHÊNE, Louise

DE LAGGER, Louis

DELARUE, Paul

DELARUELLE, E.

DELCAMBRE, Et.

DELOOZ, Pierre

DELUMEAU, J.

DERMINE, Anne-Marie

DESROCHERS, René

D'HARCOURT, Marguerite et
Raoul

DICK, V.-Eugène

DIONNE, N.-E.

DITTES, J.

DORSON, Richard M.

DOUCET, Alain

DOYON-FERLAND, Madeleine

DUBÉ, Dollard,

DUMONT, Fernand

DUMOUTET, Ed.

DUPONT, Jean-Claude

DUPRONT, Alphonse

DURAND, abbé

DURIC-KLAJN, S.

DURKHEIM, Émile

ÉTHIER-BLAIS, Jean

EVERETT, C. Hughes

FABER, père

FAFARD-LACASSE, E.

FALARDEAU, Jean-Charles

FASTLINGER, Max,

FAUCHER DE SAINT-
MAURICE

FAUTEUX, Aegidius

FEUERBACH

FINK, Hans

FLICHE

FORTIER, Alcée

FORTIN, Gérald

FOURNÉE, Jean

FOWEE, Edith

FRÉCHETTE, Louis

FREUD, S.

GAGNÉ, François

GAGNON, Ernest

GARCIA-RODRIGUEZ, Carmen

GARIGUE, Philippe

GARVIN, Amelia Beers

GASTOUÉ, A.

GAULDRÉE-BOILLEAU

GAULMIER, Jean

GAUME, Mgr

GAUTHIER, Claude

GAUVREAU, Charles

GÉRIN-LAJOIE, Marie

GÉRIN, Léon

GÉLINEAU, J.

GLOCK, C.

GRANDMAISON, Jacques

GRANDPRÉ, Pierre de

GRÉBAN, Arnoul

GROULX, Lionel

GUIZARD, L.

GURVITCH, G.

HAMELIN, Jean

HAMON, Édouard

HARDY, René

HARTMANN, Richard

HÉBERT, Gérard,

HEERS, J.

HENNECKE, Edgar

HENRIPIN, Marthe

HOFFMANN-KRAYER

HUARD, Victor-A.

HUGUET (mariste)

HUSTON, James

JAMNAT, T.S.

JOLICOEUR, Catherine

KEDAR, Benjamin Z.

KNOWELS

KOK, Henricus Josephus

KRISS-HEINRICH, Hubert

KRISS, Rudolf

KUNST, Jaap

LABANDE, Edmond René

LABERGE, Lionel

LABOUST, J.

LACOSTE, Norbert

LACOURCIÈRE, Luc

LAFORTE, Conrad

LALIBERTÉ, Alfred

LAMARRE, Nicole

LAMONTAGNE-BEAUREGARD,
Blanche

LANCTOT, Gustave

LANDRY, Claire

LANTERNARI, Vittorio

LAPLANTE, Pierre

LAPOINTE, Gérard

LAPORTE, Pierre

LARIVIÈRE, Jean-Jacques

LAROUSSE, M.

LASNIER, Rina

LATREILLE, A.

LAURIN, Camille

LE BRAS, Gabriel

LECLERCQ, H.

LEFEBVRE, Yvon

LE GOFF, Jacques

LE MAY, Pamphile

LEMIEUX, Denise

LEMIEUX, Germain

LEMIEUX, Lucien

LEMIEUX, Raymond

LE PLAY, Frédéric

LESSARD, Marc-André

LESTOCQUOY, J.

LÉVESQUE, Delmas
LÉVI-STRAUSS, Claude
LORTIE, Stanislas
LUSSIER, André

MAILHOT, José
MAITRE, Jacques
MALLARDO, Domenico
MALO, Louise
MANDROU, R.
MANSELLI
MARCOTTE, Gilles
MARIE-URSULE, sœur
MARIGNAN, Albert
MARILLIER, Jean
MARTIN
MARTIN, Georges
MARTIN, Yves
MARX
MASSICOTTE, E.-Z.
MASSIGNON, Louis
MATTON, Roger
[150]
MAUREL, Antonin
MAYER, Anton L.
MEIER, John
MEISEN, Karl
MELANÇON, Claude
MERCURE, Georges
MESLIN, Michel
MICHEL, père
MINER, Horace
MOLLAT, Michel
MONTIGNY, LOUVIGNY TES-
TARD de
MONTMINY, Jean-Paul
MOREUX, Colette

MORIN, Roland
MORIN, Victor
MYRAND

NAUMANN, Hans
NOURRY, Émile

OBOLENSKY
ODON DE CLUNY
OESTERREICH, F.K.
OUIMET, Gustave
OUSPENSKY, L.

PALANQUE, J.-R.
PAPINEAU, Amédée
PARADIS, Jean-Marc
PELLEGRIN
PETITCLAIR, Pierre
PIAGET, J.
PLINGUET, Vincent
POLGE, Henri
PONTAL, O.
PROVOST, Honorius

RABBIE, E.

RAINVILLE, Jean-M.
RAUCHAS
RICHARD, Jean
RIEL-FREDETTE, M.
RINGER, B.
RIOUX, Marcel
ROBIDOUX, Réjean
ROCHER, Guy
RODRIGUE, Denise
Ross, Line
ROUCH, J.

ROUGET, G.	SMOJE, Dujka
ROULEAU, Charles-Edmond	SOROKIN, Pitirim A.
ROULEAU, Paul	SOULARD, Auguste
ROUSSEAU, Jacques	STABER, Joseph
ROUSSEAU, Louis	STEVENS, Paul
ROUSSEAU, Madeleine	STRACK
ROUSSEAU, Xavier	SULTE, Benjamin
ROUSSET, Paul	SYLVAIN, Philippe
ROUTHIER, François	
Roy, Antoine	TACHÉ, Joseph-Charles
Roy, Carmen	TÉNÈZE, Marie-Louise
Roy, Joseph-Edmond	THOMPSON, Stith
Roy, Pierre-Georges	TOUSSAERT, Jacques
	TREMBLAY, Antoine
SAINT-PIERRE, Céline	
SAINTYVES, P.	TREMBLAY, Jules
SALIN, Édouard	TREMBLAY, Louis-Marie
SAMSON, Heinrich	TREMBLAY, Marc-Adélar
SAUZET, Robert	TRUDEL, Marcel
SAVARD, Pierre	TRUELLE, abbé Charles
SAVART, Claude	TURCOT, Marie-Rose
SAVOIE, Franas	
SCHAUERTE, Heinrich	VACHON, Georges-André
SCHEIRER, J.	VAN GENNEP, A.
SCHNEIDER, M.	VAULTIER, Roger
	VIOLANTE
SEGUIN, Robert-Lionel	VIGER, Jacques
SÉGUR, Mgr de	
SÉGUY, Jean	WEBER, Max
SERVEL, J.	WOODLEY, Edward C.
SÉVIGNY, Robert	
SIMARD, Jean	XGANEC, Vinko
SKINNER, Charles M.	ZIMMERMANN, Gerd

[vii]

LES RELIGIONS POPULAIRES.

Colloque international 1970

AVANT-PROPOS

[Retour à la table des matières](#)

Les textes et commentaires du premier colloque international des religions populaires, tenu au presbytère de Saint-Gervais de Bellechasse (Québec) le 4 octobre 1970, avec l'aide du Conseil des arts du Canada, ont été retranscrits à partir d'enregistrements sonores conservés au secrétariat du Centre d'études des religions populaires à l'Institut d'études médiévales de l'Université de Montréal. Nous comptons donc sur l'indulgence de nos lecteurs qui se rappelleront le contexte oral de ces pages ainsi que la perspective originelle d'une première rencontre dont le but est l'inventaire et l'information plutôt que l'interprétation.

Trois préoccupations président à ces textes, trois étapes les enveloppent tous : la sauvegarde d'une perspective globale, interdisciplinaire et internationale, quand il s'agit d'étudier les phénomènes religieux de masse ; une volonté arrêtée de miser sur l'avenir au moment où l'on cherche à découvrir à même l'héritage vécu les valeurs à ne pas manquer ; et, enfin, le retour aux sources, c'est-à-dire au document, visuel ou oral, accompagné, comme il se doit, des meilleures études en cours.

La première étape renvoie notre lecteur aux grandes questions d'histoire des religions : ces phénomènes de masse sont-ils aussi spécifiques que les mots le laissent entendre ? Cette distinction préliminaire entre religion *savante* ou religion d'élite, et religion *populaire* ou religion de masse, est-elle provisoire ? Ou si impérative qu'elle mérite

les attentions d'un premier colloque avant tout consacré à l'interrogation et à la mise en place du matériau ?

La référence à la religion populaire chrétienne va de soi en Occident. L'histoire l'impose. Alors, que veulent dire ces distinctions entre clerc et laïc, entre Église et État, entre raison et foi, entre preuve de croyance et expérience spirituelle ? Grâce à quelques exemples empruntés à la vie des saints du moyen âge, le lecteur est appelé à dégager certaines attitudes propres à toute religion populaire.

[viii]

Entièrement consacrée au fait religieux canadien-français, la dernière partie du présent ouvrage devient, pour les Québécois en particulier, révélatrice de tout ce qui attend le chercheur diligent. Les questions sont immédiates : l'essor de la ville annonce-t-il la disparition de la religion populaire traditionnelle ? S'agit-il d'une transformation ou d'une détérioration du phénomène religieux de masse ? Assistera-t-on comme ailleurs à la prolifération des sectes ? Y aura-t-il, au nouveau Québec, des phénomènes religieux si divers que, mise à part la religion plutôt uniforme des milieux ruraux, il sera difficile de s'y retrouver en l'an 2000 ? L'abandon de la pratique religieuse en milieu urbain prédit-il une coupure définitive entre *notre maître le passé* et l'avenir encore problématique d'un culte davantage intérieur et personneliste ? Folkloristes, sociologues et historiens échangent leurs fiches de travail et leurs opinions.

En somme, le lecteur cultivé à qui s'adresse cet ouvrage collectif a l'avantage d'assister à un savoir en formation dont l'objet, variable et approximatif, ne cesse de lui demander le maximum d'ouverture d'esprit tout autant qu'une confiance totale dans les sciences humaines de la religion.

Pietro BOGLIONI,
Benoit LACROIX.
Institut d'études médiévales de Montréal,
Automne 1971.

[1]

LES RELIGIONS POPULAIRES.
Colloque international 1970

I

PERSPECTIVES GÉNÉRALES

[Retour à la table des matières](#)

[3]

LES RELIGIONS POPULAIRES.

Colloque international 1970

Première partie :
Perspectives générales

Le phénomène religieux populaire

Michel Meslin
*Professeur d'histoire des religions
à la Sorbonne*

[Retour à la table des matières](#)

[5]

À notre époque où les sciences humaines entendent donner une image globale de l'homme, de ses motivations comme de ses démarches, l'étude du phénomène religieux populaire présente un intérêt capital pour l'historien des religions autant que pour les clercs engagés dans une recherche pastorale et liturgique. Je voudrais ne présenter ici que des propos volontairement limités sur la nature même de ce phénomène, saisi non dans l'unique perspective du christianisme, mais à travers la multiplicité des cultures religieuses. Il me paraît en effet de bonne méthode de réfléchir d'abord à la nature et à la genèse du phénomène avant de dresser l'inventaire de ses manifestations et d'en fixer les divers types.

Partout où nous le découvrons, le phénomène religieux populaire présente des aspects communs. Il apparaît toujours comme une réaction de compensation. Issu spontanément d'une sorte de créativité collective, il répond en effet à des besoins affectifs souvent insatisfaits par une religion ressentie comme trop officielle, trop froide. Les religiosités populaires correspondent en effet au désir de l'homme de nouer avec le divin des relations plus simples, plus directes, plus immédiatement rentables. Plus simples en premier lieu, car les fondements mythiques, métaphysiques, théologiques des systèmes de croyance demeurent souvent interdits à la multitude, soit à cause du langage conceptuel dans lequel ils se trouvent formulés, soit en raison d'une structure gnostique de la religion, dont les arcanes sont réservées au petit nombre. La réaction anti-intellectualiste populaire va donc de pair avec le besoin de satisfaire une curiosité proprement humaine en-

vers le monde du sacré. On assiste ainsi à la prolifération de légendes surajoutées à des noyaux mythiques dont la signification première est perdue, dont la compréhension demeure cachée, et que l'imagination populaire emplit de merveilleux : ainsi les versions très justifiantes du mythe d'Oedipe qui éclosent à une époque où l'on ne comprenait plus les diverses phases du récit mythique comme autant de rituels sacrés de succession.

[6]

Ainsi, dans un autre contexte, la vogue des Évangiles apocryphes de l'Enfance, que Renan, du haut de sa culture scientifique, qualifiait dédaigneusement de « littérature de nourrice et de bonne d'enfant », mais où nous savons percevoir l'effort malhabile pour se rapprocher d'un dieu fait homme. Des relations plus directes aussi : les formes religieuses populaires revêtent souvent l'aspect de réaction contre l'écran que forme le groupe sacerdotal, obligatoire truchement entre le divin et les croyants, en raison de sa connaissance des doctrines et des rites. De telles réactions anti-sacerdotales sont à la base de formations jugées au départ comme plus ou moins sectaires, et qui témoignent d'abord de revendications profondes de l'individu. Ce fut le cas pour les diverses religions de la Cité antique, où la sphère politique coïncidait étroitement avec l'univers religieux, et dans lesquelles l'homme n'avait d'accès au sacré qu'à travers un corps de pontifes qui détenaient en même temps la puissance politique. La vogue populaire du courant des cultes orientaux, au sein duquel le christianisme a émergé, s'explique d'abord par cet appel à l'émotivité collective, ainsi que par l'édification de nouvelles communautés religieuses, fondées sur le choix personnel et qui proposaient des relations personnalisantes entre le fidèle et son dieu. Une même opposition pourrait être décelée dans l'ancien Israël, entre une religion sacerdotale, monothéiste et certaines tendances populaires à un polythéisme alors communément répandu.

Enfin, les formes religieuses populaires tendent à établir des relations immédiatement rentables entre le monde des dieux et celui des hommes, car elles procurent la satisfaction rapide de besoins de tous

ordres, guérisons, richesses matérielles, réussites amoureuses, et caetera, en ayant recours à des procédés techniques extra-culturels, inférieurs aux rites traditionnels (charmes, pèlerinages, amulettes, médailles, reliques, *tabellae defixionum*, etc.), qui ont pour but de contraindre la puissance divine à la volonté du croyant et qui se situent donc aux limites de la magie.

La distorsion entre l'idéal religieux et ces sortes de déviations populaires apparaît naturellement plus accentuée dans le cadre de religions de salut que dans celui de religions plus archaïques. Mais même dans le cadre du polythéisme romain où chaque action humaine se trouvait plus ou moins sacralisée par un *numen*, il est frappant de voir le constant recours à de telles pratiques quasi magiques. Ainsi, dans cette triple dimension anti-intellectualiste affective et pragmatique, le phénomène religieux populaire constitue l'une des attitudes les plus permanentes de l'homme en face du sacré. Il apparaît comme le fait de ceux qui sentent [7] et qui voient, bien plus que de ceux qui savent et qui connaissent. C'est pourquoi, nous le verrons, il mobilise jusqu'à l'excès tous les éléments du merveilleux qui frappent l'imagination et les sens. Et, parce qu'il comprend difficilement le langage conceptuel par quoi l'homme essaie de se situer par rapport au cosmos et au divin, il invente de nouveaux modes de perception du sacré, plus sensibles au cœur qu'à l'esprit : représentations zoo- ou anthropomorphiques des dieux, masques, danses, prodiges, miracles, attouchements de reliques : nous savons bien qu'en ce domaine l'homme fait toujours preuve d'une incomparable faculté de création.

Ce serait cependant une erreur de limiter l'étude de ce phénomène religieux à des couches sociologiquement définies par l'épithète *populaires* et d'établir ainsi une relation abusive, car exclusive, entre milieux sociaux et religiosité. Non pas du tout qu'une telle relation n'existe point, mais parce qu'elle est seconde. En effet, le clivage m'apparaît être essentiellement d'ordre intellectuel, culturel, et opposer le discours de l'homme sur le sacré et le monde des dieux - *théologie* ou *mythologie* - à des perceptions peu, ou pas du tout,

conceptualisées des diverses manifestations de la puissance sacrée dans le monde de l'homme.

En d'autres termes, je dirais volontiers que le phénomène religieux devient populaire lorsqu'il manifeste une hostilité à l'objectivation systématique de la croyance religieuse, lorsqu'il est explosion d'affectivités subjectives et qu'il entend rattacher le divin à l'horizon mental quotidien de l'homme ; bref, lorsqu'il humanise le dieu pour le sentir plus proche, et qu'il veut en capter la puissance à travers des techniques dont il est l'inventeur.

C'est ainsi que les formes matérielles que revêtent ces rites populaires, les symboles qui les meuvent, les espoirs qui les animent, tous appartiennent au règne de la nature coutumière de l'homme et font partie de son univers quotidien. Bien plus, à travers ces rites, les significations deviennent immédiatement parlantes à la foule (feu purificateur, huile guérisseuse, eau fertile), et le symbolisme prend une immédiate efficacité. Les ramures de cerf dont les paysans de la fin de l'Antiquité et du Haut Moyen Âge revêtaient la peau pour célébrer, par des danses sacrées, le passage du temps usé au temps neuf, étaient *senties* comme chargées de toute la puissance du renouvellement des forces viriles, de même que les rameaux toujours verts dont on décorait les maisons constituaient l'assurance que le printemps, jadis début d'année, reviendrait ¹.

[8]

On multiplierait à l'infini de tels exemples, témoignant de l'extraordinaire puissance psychologique développée par ces rites populaires. On voit ainsi que le phénomène religieux populaire ne se situe pas dans l'opposition Nature-Culture, telle que l'entend un certain structuralisme ², mais qu'il provient d'abord d'une pensée non dogmatique, non conceptualisée, et qui se développe selon une logique interne sou-

¹ M. MESLIN, "les Kalendes de Janvier, étude d'un rituel de Nouvel an", *Latomus*, no 115, Bruxelles, 1970.

² Celui de Claude Lévi-Strauss, pour qui la *pensée sauvage* est médiatrice entre Nature et Culture.

vent admirable, sous l'action de puissantes motivations affectives et utilitaires. *La religion populaire est d'abord une anthropologie* qui, à travers les efforts que l'homme accomplit pour pénétrer le mystère du sacré, lui renvoie sans cesse sa propre image.

L'assimilation, si fréquente dans les sociétés méditerranéennes depuis la plus haute antiquité, de la femme et du sillon labouré, de la glèbe et de la matrice, du phallus et du soc de l'araire, constitue un bon exemple de ces représentations populaires, dans les cultures où cependant existaient des correspondances théologiques de l'acte de génération sexuelle et des travaux agricoles, mais qui se trouvaient dissociées et affectées à la puissance de plusieurs divinités. La religion populaire est ainsi simplificatrice et unitive ; en elle se vérifie tout particulièrement l'axiome de Protagoras : « l'Homme est la mesure de toutes choses... », axiome qu'il faut garder constamment à l'esprit pour toute analyse de ces phénomènes.

Il est, en effet, essentiel de se demander, en face de telles représentations du monde sacré, de tels rites, de telles déviations parfois, à quel point l'homme, sujet croyant, ne cesse de se projeter, lui, ses appétits, ses besoins, ses désirs dans l'objet même de sa croyance. On retrouverait, dans une telle analyse, des thèmes longuement développés par Feuerbach. Dans ce désir de rendre plus proche le monde divin, la religiosité populaire a accentué, jusqu'aux plus extrêmes limites, la représentation anthropomorphique du sacré. Mais elle a conféré à ces représentations des qualités psychologiques, voire des puissances d'émotivité, qui sont essentiellement humaines.

Pourtant, la finalité première de l'image sacrée est de servir au culte et à l'enseignement des croyants. Mais sous la pression affective des foules, elle devient inéluctablement objet de contemplation en soi, de culte pour elle-même. Cette image, qui n'est par essence que représentation du dieu, favorise la naissance de liens personnels entre le croyant et [9] son dieu qu'il croit présent en son image. Alors que la statue ou l'idole n'ont d'autre but que de faire percevoir une réalité transcendante et ne constituent jamais le portrait de la divinité, la dévotion populaire en fait volontiers le lieu d'une incarnation du sacré.

On peut penser que ces formes de religiosité attestent la puissance psychologique de l'image libérant dans l'homme de multiples charges psychiques. Or, bien avant que la psychologie des profondeurs nous ait appris l'incessante remontée, consciente ou non, individuelle et collective, d'images et de symboles qui sont comme les rêves éveillés de l'homme

historique, Jean Damascène déclarait, au huitième siècle, en pleine querelle iconoclaste : « Les icônes ne sont pas seulement conçues comme des livres pour la contemplation du peuple, mais elles sont une matière chargée de l'énergie et de la grâce puissante de Dieu. » À côté de ces fondements d'une théologie de l'Icône ³, nous saisissons facilement combien cette sorte de sacramentalisation affective de l'image sacrée, - qui aboutit par exemple dans des formes chrétiennes de religiosité doloriste à faire du Crucifix ou du Sacré Cœur l'équivalent de l'Hostie consacrée -, constitue l'une des attitudes constantes de la religion populaire.

C'est un processus analogue qui explique les déviations quasi fétichistes constatées dans le culte des reliques, aussi bien que dans la mode antique et médiévale des inhumations *ad sanctos*. Mais qu'il soit bien entendu que le rôle de l'historien des religions n'est pas de déployer des trésors d'ingéniosité critique pour démontrer ce qui, le plus souvent, n'est qu'évidence première : à savoir que l'objet-relique n'est en fait sacré que pour celui qui le tient pour tel. Seule compte l'intention qui anime ces cultes populaires et qui leur confère une véracité globale. Certes, sur ce point précis, c'est toujours le même subjectivisme que révèle le phénomène religieux populaire. Mais c'est par là qu'il nous introduit au plus profond des mentalités collectives de l'*homo religiosus*. L'ostension de l'insigne relique de la cathédrale de Pérouse le 8 septembre, « une goutte du lait de la Vierge », fait clairement ressortir ce caractère subjectif : une sorte de jeu rituel se déroule, ce jour-là, entre les clercs et la foule qui doit demander l'ostension de la relique. En d'autres termes, c'est la supplication populai-

³ Cf L. OUSPENSKY, Essai sur une théologie de l'Icône, Paris, 1960.

re qui, attestant une foi en la relique, authentifie cette dernière et autorise son ostension annuelle. L'exemple célèbre du culte voué dans le monde entier à une sainte Philomène, née de l'imagination d'un pieux chanoine, montre à quel point la véracité d'un phénomène religieux [10] populaire est, en fait, indépendante d'une vérité historique positive ⁴, mais qu'elle est surtout fondée sur des facteurs de psychologie collective d'une extrême importance.

Ainsi, qu'il s'agisse d'un anthropomorphisme de représentation ou d'un symbolisme issu du quotidien de l'homme, ou de curiosités naïves, c'est toujours un sentiment profond de l'immanence du divin que nous percevons à travers la religiosité populaire, et qui explique sa tendance générale à revêtir d'une parure de merveilleux tout ce qui est, ou apparaît, à la multitude, comme sacralisé : souverains temporels, héros mythiques, saints, dieux.

La croyance dans les vertus charismatiques et thaumaturgiques des souverains fut constante dans le monde antique et s'est peu à peu infiltrée en Occident, persistant dans l'étonnante croyance du pouvoir, occasionnel et légitimisant, que possédait le Roi de France, le jour de son sacre, de guérir les écrouelles, pouvoir revendiqué aussi par le roi d'Angleterre qui guérissait les *cramps* grâce à son anneau royal.

L'hagiographie chrétienne, de son côté, est remplie de faits merveilleux concernant les « athlètes du Christ », faits suffisamment connus pour qu'il soit nécessaire d'y insister. Ce merveilleux entoure d'une sorte d'*aura* particulière les héros, les saints, les divinités préférées des foules, semblant leur apporter un surcroît de pouvoir dû à l'éminence de leurs vertus, et témoignant ainsi d'une croyance générale en une justice immanente qui reconnaît spontanément les mérites du héros.

L'analyse du merveilleux, comme l'un des éléments fondamentaux de la religiosité populaire, ne doit cependant pas s'arrêter à cette constatation, ni même à l'opposition entre deux directions divergentes

⁴ Cf. Pierre SAVARD, sur le Culte de sainte Philomène au Québec, *Revue du Centre d'Études du Québec*, 2, Avril 1968.

du fait merveilleux : celle que, par commodité, on peut appeler païenne, et la chrétienne. Dans la première, le fait merveilleux, le prodige, est senti comme signe de la volonté supérieure d'êtres sacrés, comme un message adressé aux hommes pour guider leur action, s'ils le désirent. Dans l'autre, le miracle, c'est-à-dire l'intrusion brutale du merveilleux dans le cours normal des choses du monde et de la vie, manifeste la puissance de Dieu et constitue une preuve apodictique de la Révélation.

À s'en tenir, en effet, à ce niveau d'opposition apologétique, on ne percevrait qu'une situation conflictuelle entre deux systèmes rivaux, la [11] réitération du *challenge* lancé par Moïse aux magiciens de Pharaon. On se fermerait une voie de compréhension intérieure très importante. Les diverses analyses du merveilleux, menées depuis trois ans et qui, j'espère, verront bientôt le jour ⁵, permettent d'affirmer que, dans toute mentalité collective, le merveilleux est d'abord un *langage signifiant*, d'autant plus privilégié par rapport à d'autres formes d'expression et de sensibilité religieuse qu'il est plus immédiatement perceptible par la collectivité. Bien mieux que la parole et que le rite même, il exprime un autre niveau de réalités ; il justifie des situations extraordinaires, qu'il s'agisse du déroulement implacable d'un *ordo fatalis* (Ammien Marcellin) ou d'une méthode pédagogiquement percutante d'enseigner des réalités spirituelles (*Apophtegma Patrum*). Il constitue, tant au plan religieux qu'à un niveau du pouvoir et du droit, la preuve tangible de la légitimité de l'action humaine (ordalie, jugement de Dieu). C'est donc une véritable herméneutique qu'il faut conduire à son niveau, sans se laisser trop vite arrêter par l'apparente naïveté de ces faits merveilleux.

⁵ Cf. Michel MESLIN, *le Christianisme dans l'Empire romain*, Paris, 1970, pp. 168-173.

L'éclosion et le développement de ces formes de dévotion populaire posent un problème fondamental. Elles jaillissent et prolifèrent toujours au sein d'un système religieux antérieur, dont elles accentuent certaines tendances, abandonnent certains aspects. Marquent-elles ainsi une lente dégradation et constituent-elles des formes abâtardies, sorte de cellules pernicieuses révélant un appauvrissement spirituel ? Le cas de la Chine ancienne est très significatif : en l'absence d'un unique système religieux officiel, et devant les divergences, parfois fondamentales, des Trois Doctrines, taoïsme, confucianisme, bouddhisme, le peuple chinois s'est forgé, à son propre usage, une religion syncrétiste, rassemblant pêle-mêle des emprunts divers aux trois systèmes antérieurs, et des éléments encore plus archaïques, culte du héros, croyances magiques, merveilleux, selon l'habituel processus de toute religion populaire. Ceci montre qu'en règle générale, nous devons plutôt penser qu'au travers des déviations religieuses manifestées par le phénomène religieux populaire, c'est plus [12] souvent la récurrence de religiosités antérieures, la persistance de pratiques jadis concurrentes, que nous percevons. Le christianisme populaire est rempli de pratiques dites « païennes » qui sont maintenues durant des siècles.

Il serait, en effet, inexact de penser que l'apparition de formes populaires de dévotion religieuse soit une preuve de décadence et d'affadissement spirituel. Les encouragements donnés, au départ, par les Églises, à ces formes spontanées de dévotion démontrent l'inverse, qu'il s'agisse de nouveaux objets cultuels, de rites particuliers, voire même de modes artistiques ou vestimentaires. Ces encouragements, mus par une évidente volonté pastorale, se présentent bien souvent comme une tentative de récupération, d'intégration, à la société religieuse traditionnelle, de nouvelles formes de sensibilité, de nouveaux besoins à satisfaire. La christianisation des fontaines sacrées de Basse Cornouaille, dont l'étude vient d'être entreprise à Paris, paraît en être un bon exemple. L'analyse chimique affirme que l'eau de ces sources ne possède aucune qualité minérale, exclut donc toute possibilité de guérisons grâce à ces fontaines, de l'époque pré-romaine jusqu'à nos jours. La christianisation officielle de ces sacralités naturel-

les fut relativement tardive, soit aux XIV^e et XV^e siècles, et elle ne se produisit que lorsque le clergé prit conscience de l'origine de la croyance générale en la vertu sacrée de ces sources. La mentalité populaire avait en effet, peu à peu, masqué la très ancienne dévotion païenne aux sources, sous le manteau légendaire de l'arrivée de saints bretons fondateurs de chrétientés et inventeurs miraculeux de ces sources, tels Moïse frappant le rocher. Une deuxième vague de récupération de ces cultes se place aux XVII^e et XVIII^e siècles, et consista à placer ces fontaines sous le vocable de la Vierge ou de sa mère, Anne. Or, la diminution progressive de la foi populaire dans les vertus magiques de ces eaux jaillissantes, due aux modifications du genre de vie des populations bretonnes et au développement de la médecine, a conduit le clergé, bien plus que la critique historique sur l'existence réelle des saints bretons fondateurs, à abandonner progressivement ces fontaines et à les oublier dans les parcours rituels des pardons.

Cet exemple permet de comprendre combien il est important de tenir compte, dans toute analyse de religion populaire, des réactions officielles des Églises et des cultes au sein desquelles ces phénomènes se déclarent. Mais il est encore plus important, je crois, de ne pas mésestimer le rôle, souvent contraignant, des infrastructures géographiques, économiques, socio-culturelles, qui ont pesé sur le développement et la persistance de ces formes de religiosité collective. Il est certain que seul le maintien, [13] durant de très longs siècles, des mêmes structures rurales dans notre occident européen, - et l'implantation des mêmes structures en Nouvelle-France -, explique pourquoi ont persisté, à travers des traditions populaires vivaces, et christianisées seulement en apparence, des coutumes et des rites issus directement d'un paganisme pré-romain. On pensera, entre autres exemples, au rituel de passage du Nouvel An, à la célébration des fêtes solaires, surtout celle du solstice d'été, au culte des sources comme à celui des

arbres ⁶. Mais l'étude de ces persistances religieuses païennes doit toujours être menée en reliant le plus possible leur étude à celle des formes d'organisation sociale et économique de ces sociétés rurales qui les ont conservées.

Cette nécessité de replacer l'analyse de tout phénomène religieux populaire dans un contexte historique plus large, afin d'en préciser les imbrications de tous ordres, implique, évidemment, que l'on accorde une grande attention aux milieux particuliers où se développent, puis se conservent, des formes de religiosité populaire. L'histoire du monde méditerranéen, puis occidental au sens large, est pleine d'exemples de cultes et de pratiques populaires, sociologiquement très déterminées. Au point que l'on peut se demander si la persistance de certaines formes de dévotion ou de pratiques de piété n'est pas d'abord liée au maintien de structures sociales particulières. Ainsi, il paraît évident que nombre de rites du christianisme rural et populaire ont été découragés puis maintenus durant des siècles, en raison même de l'attitude d'un clergé, issu des mêmes couches sociales, appartenant au même milieu rural que ses ouailles. Il suffit d'évoquer, en exemple, toutes les bénédictions diverses, des champs, des bêtes, des étables, des oeufs, et caetera, dont la pratique concurrençait, plus ou moins victorieusement, celles des jeteurs de sorts et des sorciers.

Mais l'analyse doit encore aller plus avant, et envisager l'étude des agents de transmission de ces phénomènes populaires. Que l'expansion de tels cultes, de telles pratiques soit liée à l'implantation de tel ordre monastique, ou qu'il s'agisse d'une sorte de mode, voire de contagion sociale. Le jugement porté par Fr. Cumont, à propos de la diffusion des cultes orientaux, sur l'influence prédominante exercée par les esclaves sur leurs maîtresses et par celles-ci sur leurs maris, a pu apparaître d'une souriante banalité. Il témoigne, au contraire, d'une compréhension très [14] juste et profonde de l'importance des tru-

⁶ Mentionnons, à quelques kilomètres du Havre, l'existence d'un chêne, honoré pour ses vertus curatives des pieds difformes, et christianisé depuis un siècle seulement par une statue de Notre Dame de Lourdes.

chements humains, voire intimistes, dans la diffusion des cultes populaires, en réaction contre une religion officielle trop désincarnée ⁷.

Il reste qu'en multipliant les analyses de ce type, on verra se confirmer le principe fondamental de toute religiosité populaire, qui est qu'au-delà des formes occasionnelles qu'il peut revêtir sous l'action de divers facteurs chronologiques et culturels, il demeure enraciné au plus profond de la nature de l'homme, de ses visions, de ses désirs. En dehors de toute connotation politique, on pourrait, je pense, parler d'un véritable intégrisme religieux, dénotant un profond besoin d'humaniser le sacré, afin de le rendre plus proche.

Je voudrais conclure en signalant, brièvement, une autre dimension fort importante du phénomène religieux populaire : la dimension sociale. Le caractère de protestation contre toutes sortes de blocages socio-religieux qu'il revêt souvent aboutit jusqu'à l'affirmation de manière parfois tragique, d'un refus de certains groupes, à s'intégrer à une société qu'ils dénoncent et refusent globalement. L'étude des religions des peuples opprimés ⁸ recoupe ainsi très souvent l'analyse de la religiosité populaire. Pour prendre d'abord quelques exemples choisis hors de notre culture occidentale, j'évoquerai la secte des Taï-Ping qui a développé au XIX^e siècle un syncrétisme populaire, dirigé contre le confucianisme des classes supérieures accusées de livrer la Chine aux Européens. Mêlant curieusement des éléments millénaristes à une conception gnostique de la religion, et à la croyance que la puissance des Blancs provenait d'un secret religieux jalousement gardé, ce « Royaume Céleste de la Grande Paix » s'est organisé en une théocra-

⁷ Cf. Fr. CUMONT, *les Religions Orientales...* Paris, 1905.

⁸ Vittorio LANTERNARI, *les Mouvements religieux des peuples opprimés*, Paris, 1962.

tie populaire, dans laquelle nous pouvons penser que les mentalités religieuses étaient en grande partie des mentalités pré-politiques. La fonction de cette secte était en effet de légitimer un État Taï-Ping, surgi contre la trahison nationale des élites confucéennes.

[15]

Tous les prophétismes endogènes, de celui des Tupi-Guarani à l'aube de la conquête coloniale portugaise, jusqu'aux récents cargocults de Polynésie où l'eschatologie chrétienne devient en fait une sorte de Parousie socio-culturelle, tous ont été des manifestations collectives, des réactions devant une désintégration brutale de sociétés traditionnelles ; tous ont provoqué une prise de conscience d'un décalage culturel, au sens le plus fort du terme. De même dans le *Nordeste* brésilien, le mythe actuel du *Cangaceiro*, admirablement senti dans les films de Rauchas, atteste-t-il, à travers les déviations religieuses millénaristes d'un *Dieu noir* et d'un *Diable blond*, la vigueur d'une protestation populaire qui se place au niveau religieux en s'attachant à des cultes quasi magiques, vaudou, candomblé, autant qu'à un niveau mythique, faute d'atteindre les réalités politiques. De même l'apparition, dans la banlieue de Brazzaville, d'une secte religieuse nouvelle, qui ressuscite à son profit, par le truchement de déguisements, de danses de possession, la société blanche coloniale, pour mieux s'emparer des puissances de cette société, atteste pareillement la vigueur d'une aliénation collective. On se souvient, à ce sujet, de l'admirable film de J. Rouch, *les Maîtres Fous*.

Nous sommes ainsi conduits à nous demander si l'analyse rétrospective de certaines formes de religion populaire ne devrait pas être menée dans cette direction. Leur implantation, leur persistance ne sont-elles pas plus étroitement liées qu'on ne l'a cru à une sorte de repli, voire de refus global, des mutations socio-culturelles ? Ne manifestent-elles pas surtout une psychologie collective de déculturation ? Le cas des traditions religieuses populaires d'un Québec, fidèle malgré tout à ses origines catholiques et françaises au sein d'un monde anglo-saxon et protestant, révélerait, j'en suis sûr, de bien intéressantes constatations.

Ainsi, parce que le phénomène religieux populaire atteste avant tout le sens, parfois outré mais bien réel, de l'immanence du divin dans les diverses actions humaines, il constitue un passionnant terrain d'enquête pour saisir les racines profondes d'une société donnée, et pour comprendre, à travers les relations qu'il noue sans cesse avec le monde transcendant du divin, mais qu'il tend à faire à son image, l'Homme, dans l'une de ses démarches essentielles, celle de l'appréhension du Sacré.

[17]

COMMENTAIRES

[Retour à la table des matières](#)

[17]

Le phénomène religieux populaire

Commentaires

-1-

Walter DE BONT

*professeur de psychologie religieuse à Nimègue
et à l'Université de Montréal*

[Retour à la table des matières](#)

[19]

LA PSYCHOLOGIE DEVANT LA RELIGION POPULAIRE

I. RÉSUMÉ DE LA POSITION DE M. MESLIN

Monsieur Meslin nous parle de la nature et de la genèse de la religion populaire. Selon lui, la religion populaire serait une réaction de compensation, une réponse à des besoins affectifs souvent insatisfaits de la religion officielle. Des exemples de ces besoins sont : le désir d'être guéri d'une maladie grave, de sortir de la pauvreté, de relier des fiançailles rompues., Tout cela parce que la religion officielle comporte trois caractères qui la rendent moins apte à une satisfaction de ces besoins humains.

- a) Elle est trop devenue un froid système de concepts, une théologie cérébrale très éloignée des besoins brûlants de la personne humaine. D'où la tendance de se débarrasser de ces bagages théologiques et d'avoir, à travers des symboles anthropomorphiques, des contacts moins compliqués avec un Dieu plus secourable.
- b) La religion officielle est devenue trop institutionnalisée. Pour atteindre Dieu et le salut de nos corps et de nos esprits, il faut passer par la bonne volonté d'une pyramide de médiateurs, de prêtres, qui posent leurs conditions. Ils appartiennent à l'ordre

établi, de sorte que, selon eux, les pauvres et les opprimés devraient plutôt se soumettre à leur sort que de vouloir en sortir. D'où le besoin de se passer des prêtres, et de créer des liens directs avec un Dieu plus secourable.

- c) La religion officielle est devenue trop peu efficace immédiatement, trop peu rentable. Elle ne sait que trop bien qu'elle ne peut pas guérir toutes les maladies et subvenir à toutes les misères des sous-privilegiés, des malades, des infortunés. Au fond, ce n'est pas tellement la prière qui amènera la pluie que les agriculteurs demandent depuis [20] des semaines. D'où le besoin de créer une religion qui *force* les puissances surnaturelles à les aider par des techniques magiques.

Il résulte de ces trois caractères de la religion officielle que la religion populaire trouve un terrain particulièrement favorable parmi les gens et les groupes qui n'ont pas suffisamment de bagages intellectuels pour maîtriser eux-mêmes les problèmes urgents de leur vie, et à qui les institutions établies n'apportent que très peu d'appui. Pour les mêmes raisons, ces gens se créent un autre niveau de réalités, un royaume du merveilleux, où l'impossible devient possible : comme cette Canadienne malheureuse en ménage, qui ne peut pas divorcer à cause de la pression sociale, mais qui commence à croire à la réincarnation où elle pourrait refaire sa vie... avec un autre homme !

II. LA PSYCHOLOGIE DE LA RELIGION CLASSIQUE

En lisant l'exposé de M. Meslin, je n'ai pu m'empêcher de constater que de nombreux psychologues plus ou moins modernes brossent un tableau assez semblable de la religion tout court. Pensons à Freud (1932), pour qui la religion est l'apanage des gens qui n'ont pas un ego (un moi, une personnalité) assez fort pour surmonter de façon réaliste les difficultés qui surgissent dans leur vie. L'*ego* freudien, c'est préci-

sément une pensée et une affectivité collée à la réalité, de sorte qu'on peut éventuellement maîtriser et transformer cette réalité à notre avantage par la science et la technique, par exemple en prenant des médicaments ou en faisant du planning social. Un bon nombre de recherches déjà résumées par Dittes (1969) semblent donner raison à Freud. Les personnes religieuses ont une moindre estime de soi (*self-esteem*) ; elles sont moins intelligentes, plus dépendantes, plus influençables et plus rigides que les personnes moins religieuses. Donc : moins l'*ego* est fort, plus on serait religieux.

Pensons aussi à Piaget (1950). Pour lui, la pensée religieuse est une pensée sociocentrique, mi-symbolique et mi-conceptuelle, qui se doit d'être plausible non dans la démonstration par des preuves empiriques, sorte d'*adequatio intellectus et rei* formelle, mais plutôt à cause de l'adhésion massive du groupe social auquel l'individu appartient.

Notons encore que certains sociologues, tels que Glock (1967), soutiennent la même thèse. D'après un sondage effectué auprès des épiscopaliens [21] des États-Unis, l'Église exerce sa force d'attraction principalement sur ceux qui, à divers titres, peuvent être considérés comme les défavorisés de la société séculière : les femmes, les vieux, les inférieurs socio-économiques, les sans-famille...

Cependant, ni Freud ni surtout Piaget ne mettraient la religion officielle exactement au même pied que la religion populaire et ses représentations purement anthropomorphiques. Dès lors, on dira que selon les trois aspects allégués par M. Meslin (la conceptualisation théologique, l'institutionnalisation et une rentabilité moins automatique et magique), la religion officielle s'approche beaucoup plus des conduites réalistes de l'*ego*, conduites bâties sur la science et la technique. Si ceci est vrai, on pourrait considérer la religion populaire, la religion officielle et l'attitude scientifico-technique, non comme une opposition, mais comme constituant un *continuum* par rapport à l'*ego* :

III. RECHERCHES RÉCENTES

La réalité est peut-être plus complexe que Freud et Piaget ne le pensaient. Gordon W. Allport et d'autres psychologues prétendent qu'il y a deux genres de religiosités : l'extrinsèque et l'intrinsèque. Dans la religiosité extrinsèque, le divin n'est qu'un *moyen* pour atteindre les buts du sujet (comme la santé, la respectabilité sociale, etc.). Dans la religiosité intrinsèque, le but est Dieu lui-même. D'après les recherches d'Allport, les gens qui utilisent la religion à leurs fins privées seraient les personnes rigides, à l'*ego* faible. Mais ceux pour qui Dieu et la religion sont un but en soi auraient une souplesse et une force de l'*ego* qui égaleraient celles des personnes sans religion. Ces résultats changeraient considérablement [22] notre graphique de tout à l'heure. La corrélation rectilinéaire devient maintenant curvilinéaire :

IV. CONCLUSION

Le débat des psychologues de la religion est loin d'être terminé. Les recherches sont trop peu nombreuses encore et les méthodes trop souvent défectueuses pour qu'on puisse dire qu'une des deux hypothèses citées l'a vraiment emporté. C'est aux futures recherches d'apporter une décision empirique à notre problème.

Références

J. DITTES, *Psychology of religion*. In : G. Lindzey and E. Aronson, eds., *Handbook of social psychology*, vol. 5, 602-659. Reading, Massachusetts : Addison-Wesley, 1969.

S. FREUD, *Ueber eine Weltanschauung (1932)*. In : *Neue Folge der Vorlesungen zur Einfuehrung in die Psychoanalyse. Gesammelte Werke*, 15, 170-197. London : Imago, 1940.

C. GLOCK, B. RINGER, E. RABBIE, *To comfort and to challenge*. Berkeley : University of California Press, 1967.

J. PIAGET, *la Pensée sociocentrique*. In : Introduction à l'épistémologie génétique, tome III, 240-254. Paris, Presses Universitaires de France, 1950.

[23]

Le phénomène religieux populaire

Commentaires

-3-

Fernand DUMONT

*directeur de l'Institut supérieur des sciences humaines
de l'université Laval, Québec*

[Retour à la table des matières](#)

[25]

À PROPOS DU CONCEPT DE
« RELIGION POPULAIRE »

Je dois avouer que la lecture de l'excellent texte de M. Meslin n'a guère suscité chez moi des réserves critiques à propos de telle ou telle proposition. Elle m'a d'abord renvoyé à ce que j'appellerais la question préalable.

Il faut bien le reconnaître : la notion de « religion populaire » est, à première vue, ambiguë. L'adjectif « populaire » suggère spontanément qu'il faut l'opposer à un autre. Devons-nous alors parler de religion « savante », « aristocratique », « sacerdotale » - ou même « authentique » ? On ne sait trop. Ce qui paraît certain, en tout cas, c'est que la dénomination « religion populaire » n'est vraiment intelligible que dans un contexte où elle est la contrepartie d'autre chose. Et dès que l'on tâche de repérer l'« autre chose », on se trouve devant des éléments de définition qui ne sont guère homogènes. Par exemple, la « religion populaire » pourrait être :

- l'étude du sacré par opposition à celle de la foi (celle-ci étant plus proprement « religieuse » que celui-là) ;
- l'étude de la croyance des « simples » par opposition à celle des gens qui connaissent bien la théologie ;
- l'étude des croyances des sociétés traditionnelles par opposition à celles des milieux urbanisés ou industrialisés ;
- l'étude du vécu par opposition au doctrinal...

Il serait sans doute possible d'allonger la liste de couples d'oppositions de ce genre. Mais notre petite énumération suffit à montrer que les critères suggérés sont multiples et que, si on voulait simplement les systématiser pour parvenir à une définition, on tomberait aisément dans l'arbitraire. Que l'on fasse, par exemple, la somme des premiers termes de nos oppositions : la « religion populaire » se trouverait surtout en milieu traditionnel et chez les gens peu instruits ; elle privilégierait le sacré et le [26] vécu. Rien ne serait plus trompeur comme découpage d'un phénomène scientifique. Le sacré est présent chez les gens instruits comme chez les autres : le problème est de déceler, dans chaque cas, ses modes d'organisation. Une remarque semblable doit être faite à propos de la prédominance du sacré en milieu rural. Par ailleurs, y a-t-il un lien fatal entre le vécu et le sacré ? De même, en quoi y a-t-il opposition entre le sacré et le doctrinal ? Toutes les expériences religieuses se donnent des schèmes d'explication ou de justification. Quant à ce qu'on appelle la *foi* (et qui serait une intentionnalité spécifique que l'on ne pourrait identifier avec le sacré), il ne nous est pas permis de la mettre en corrélation fatale avec l'accès à la doctrine.

J'en suis conduit à me demander si tous ces critères pourtant disparates ne se retrouvent pas implicitement dans notre idée de « religion populaire » parce que, dans le fond, ils tiennent leur convergence, comme il est fréquent en ces matières, de notre statut d'observateur. Reprenons notre liste, mais en retenant cette fois le second terme : la religion « non populaire », et appelons-la ainsi faute d'un meilleur terme. Celle-ci se retrouverait en milieu urbain et chez des gens instruits ; elle privilégierait la foi par opposition au sacré ; la doctrine y prendrait distance par rapport au vécu immédiat. N'est-ce pas là, en gros, la religion « officielle » ou, pour mieux dire peut-être, la religion du théologien ? Ne serait-ce pas, en définitive, à la théologie que nous opposons, pour la définir, la « religion populaire » ?

Je ne dis pas que tous les auteurs qui utilisent cette expression tombent dans les implications que je viens d'y voir. Je crois seulement

constater que ces implications sont souvent fatales. Pour ne point s'y laisser entraîner, il me semble nécessaire de remonter plus en deçà dans les intentions que connote l'usage de la notion de « religion populaire ».

En ce sens, il faudrait partir d'une distinction essentielle entre *expérience* et *expression*. En opposant le *vécu* et le *doctrinal*, la notion de « religion populaire » suggère une telle distinction mais en préjugant souvent trop vite de la nature de l'expérience et de l'univocité de l'expression.

En marge de cette distinction, inscrivons quelques remarques forcément sommaires.

La première ressortit au sens commun : *l'expression* n'est pas la traduction de *l'expérience* dans une sorte de transparence. Elle n'est pas un reflet. L'expression obéit à une exigence première : elle est un ensemble [27] de repères sur l'objet visé par l'expérience. En effet, comme toutes les autres, l'expérience religieuse se donne des signes : c'est, pour elle, la même chose que d'avoir une forme. Pas d'expérience sans réseau de signes. Mais cette référence à des signes ne s'identifie pas avec la réflexivité : ou alors ce serait supposer, par exemple, que pour parler on doive avoir fatalement approfondi les structures du langage. Pour que la réflexivité soit possible, il faut évidemment que les signes-repères de l'expérience existent puisque la réflexivité n'est pas autre chose que la récupération explicite, et toujours incomplète, de ces signes ; mais l'inverse n'est pas vrai. Nous ne pouvons donc pas identifier *expression* avec *doctrine*. Ni même avec *connaissance* - à moins de donner à ce terme une très grande extension qui lui ferait désigner l'ensemble des signes servant de repères à l'expérience religieuse.

Dans cette perspective, ce n'est donc plus l'opposition *vécu-doctrine* qui serait privilégiée pour circonscrire le phénomène à étudier, mais bien plutôt le rapport *expression-doctrine*. Si nous croyons discerner un domaine d'investigation concernant les « religions populaires », c'est justement parce que la doctrine ne recouvre pas l'en-

semble de l'expression ; dans certains cas, elle peut même contredire d'autres expressions. D'ailleurs, même quand il tient la doctrine comme forme adéquate, le théologien lui-même est obligé de reconnaître que la doctrine n'est pas en stricte continuité avec les autres formes d'expression qu'il prend en considération par ailleurs. Ainsi il admet sans peine que la doctrine n'épuise pas l'action liturgique. Il admet aussi que la tradition comporte son propre langage : par exemple, que la lecture de la Bible ne peut être mise au net dans une systématique sans résidu.

Donc la théologie avoue déjà la discordance des langages. Mais il faut pousser cette constatation beaucoup plus loin. L'expression religieuse est répartie en couches multiples et chacune comporte son mode d'organisation. Ce qui n'empêche pas d'accorder une attention toute particulière aux couches symboliques élémentaires où se forment les attitudes religieuses. Remonter jusque là, ce ne serait pas trouver une « religion populaire » opposable à une autre mais le terreau à partir duquel se [28] constituent des systématiques multiples du religieux. On verrait alors que les doctrines religieuses, par rapport aux autres formes d'expression, excluent tout autant qu'elles assument et explicitent.

Sans doute, cette fonction d'exclusion n'a jamais été méconnue. Mais elle a été vue surtout sous ce que j'appellerais sa figure horizontale. Selon une conception théologique traditionnelle dans le catholicisme, l'Église définit très souvent tel ou tel aspect de la croyance lorsqu'elle y est contrainte par l'hérésie. Le conflit se pose alors de doctrine à doctrine, quitte à ce que la doctrine rejetée soit, en elle-même, moins systématique que ne se la représente l'Église pour les fins de la dénégation. Mais l'exclusion sous le mode vertical, la mise à l'écart de représentations plus fluides et par des mécanismes de

censure moins conscients, est un phénomène plus répandu encore et pourtant peu considéré. L'étude des religions dites « populaires » nous force à le mettre en évidence. Ce à quoi nous aurions alors accès, ce n'est pas seulement à des expressions religieuses plus spontanées qui se profileraient derrière les doctrines, mais aussi à des expressions concurrentes de la doctrine.

Cette concurrence peut revêtir deux formes dont l'étude devrait donner, il me semble, toute leur portée à l'étude des religions dites « populaires ».

Selon une première forme, les doctrines officielles, en écartant, plus ou moins inconsciemment, des représentations qu'elles n'assument pas, les laissent subsister en marge et celles-ci trouvent leur propre systématisation à l'ombre des doctrines officielles.

Je citerai deux exemples empruntés à des souvenirs personnels. Lorsque la messe a été complètement mise en français, un ouvrier que je connais bien s'en félicitait devant moi, mais en ajoutant : « Il reste sûrement une formule quelconque, inconnue de nous, que le prêtre doit dire à voix basse. » La consécration du pain et du vin lui apparaissait impossible sans cela. Je me donnai beaucoup de peine à le persuader du contraire ; il n'est d'ailleurs pas sûr que j'y sois parvenu. Mentalité tout à fait *magique*, dira-t-on. Sans doute, encore que la distinction du magique et du religieux ne soit jamais si nette qu'on veut bien le prétendre parfois. En tout cas, ce qui apparaît, dans le cas que j'évoque, comme une attitude de détail pourrait bien se rattacher à une représentation d'ensemble du sacrement et de la religion non moins cohérente que celle du curé de la paroisse mais qui, à la différence de celle-ci, s'est édifiée dans la clandestinité.

[29]

Voici un deuxième exemple, plus net encore parce que nous ne saurions être tentés de le résorber dans la magie. Dans mon enfance, nous récitons à la maison une longue prière en famille où s'enchaînaient les formules officielles. Après la séance, alors que nous nous levions pour retourner à nos jeux ou à nos travaux scolaires, mon père restait quel-

que temps à genoux, la tête enfouie dans ses mains. Cela m'intriguait chez un homme qui n'a jamais été « pieux » au sens où on l'entend d'habitude. À une question que je lui posai à ce propos, il me répondit : « Mon garçon, je fais enfin ma prière. » Quelle était la forme de cette prière en marge de l'autre que, peut-être, il supportait pour ne pas contrarier ma mère ? Du « vécu », du « spontané » ? Je ne crois pas. Plutôt d'autres demandes, d'autres intentions, d'autres liens. Je me souviens, en particulier, que, malgré sa discrétion farouche, mon père m'a confessé qu'il s'adressait alors fréquemment à son père depuis longtemps décédé. Faut-il conclure à la persistance d'un trait religieux caractéristique d'un ancien genre de vie rurale ? Peut-être. Mais en s'arrêtant là, on passerait à côté de l'essentiel : j'y vois d'abord un indice d'une religion qui se systématise à côté de l'autre.

Ces exemples illustrent donc une première forme d'exclusion : des représentations religieuses se constituent en doctrines parallèles aux systématiques officielles ; leur existence dans une sorte d'*under-ground* ne donne aucune prise solide aux condamnations pour hérésies. D'ailleurs, elles n'empêchent pas le plus souvent l'adhésion aux énoncés officiels, le parallélisme s'installant dans la conscience elle-même selon des modes de syncrétisme qu'il faudrait étudier.

Mais l'exclusion se fait aussi selon un second mode où le sociologue décèlerait sans doute des processus analogues à ceux que le psychanalyste réunit autour de la notion de *refoulement*. Tout se passe alors comme si des formes d'expressions religieuses, toutes proches du symbolisme, ne parvenaient pas à déboucher sur des systématiques officielles parce que celles-ci les maintiennent, pour se constituer, dans l'implicite ou le latent. Ces représentations ne seraient pas seulement privées d'un discours proféré ouvertement, elles continueraient d'avoir leur vie souterraine, dans un autre langage. Les messianismes dont on parle tellement dans la littérature scientifique actuelle constitueraient ici un exemple particulièrement suggestif. Commentant un ensemble de travaux récents, Michel de Certeau écrivait : « À la manière dont les volcans jettent à la surface les éléments d'un sous-sol, les messianismes, « moments d'a-fleurement violent des croyances

populaires », ouvriraient une [30] issue à des « fermentations religieuses spontanées » sorties d'un « soubassement » hétérogène et d'« attitudes latentes collectives » - religieuses ou non - différentes des institutions ou des règles officielles. Dans un cas comme dans l'autre, une *équivoque* caractériserait l'emploi du langage religieux ; il fonctionnerait autrement qu'il ne le dit ; il cacherait une autre réalité que celle qu'il énonce ; il aurait un double sens, soit politique, soit constitué par une autre expérience religieuse, et cette signification implicite ne correspondrait pas à ce qu'il affirme explicitement ⁹. »

Cette réflexion dépasse, en portée, la considération des messianismes. Toute crise religieuse paraît provoquer l'apparition, sur la place publique, d'opinions ou d'idéologies nouvelles et hétéroclites : sont-elles vraiment neuves ou sont-elles plutôt l'émergence en pleine lumière de représentations religieuses restées jusqu'alors refoulées ? Je me suis constamment posé cette question, ces derniers mois, au cours des séances publiques fort animées de la Commission sur les laïcs et l'Église. Je souhaite que des chercheurs analysent, dans cette perspective, les enregistrements que nous avons faits de tous ces propos.

Dès lors les interrogations que nous rappliquons sur la « religion populaire » à partir de la théologie - comme nous le disions au départ - devraient aussi, par rétroaction, être reportées sur la théologie elle-même. En quel sens celle-ci représente-t-elle un tri dans la multiplicité des formes d'expression religieuse ? En rendant *officielle* une partie de ces représentations et en maintenant les autres dans l'implicite, la théologie répond-elle à des exigences politiques ? En quoi ces tris se rattachent-ils à des phénomènes de castes ou de classes, liés eux-

⁹ Michel de CERTAUX, « Religion et société : les messianismes », *Études*, avril 1969, 608-609.

mêmes à des visions du monde ? En quoi certaines représentations religieuses « populaires » sont-elles des protestations contre ce qui pourrait apparaître comme un monopole du clergé sur la doctrine ? En quoi, à l'inverse, certaines traductions dites « pastorales » des systématiques doctrinales veulent-elles être des « concessions » ou des « adaptations » aux représentations religieuses [31] populaires ? Des questions multiples surgissent, on le voit, qui montrent que l'étude des « religions populaires » ne saurait être dissociée d'une sociologie des théologies, son complément nécessaire au sein d'un plus large examen des représentations religieuses.

[33]

Le phénomène religieux populaire

Commentaires

-3-

Jean-Paul AUDET

professeur à l'Université de Montréal

[Retour à la table des matières](#)

[35]

LE PHÉNOMÈNE RELIGIEUX POPULAIRE

Je suis bien d'accord avec M. Meslin sur l'intérêt que présente l'observation méthodique du phénomène religieux populaire pour une interprétation d'ensemble du phénomène religieux lui-même. Tous les participants de ce colloque seront, me semble-t-il, également d'accord sur la nécessité de dépasser, dans une telle observation, le point de vue souvent « anecdotique » du folkloriste ou de l'ethnographe, pour ne rien dire du psychologue, du sociologue et de l'historien. À ce propos, M. Meslin estime qu'il serait « de bonne méthode de réfléchir *d'abord* (je souligne) à la nature et à la genèse du phénomène (religieux populaire) avant de dresser l'inventaire de ses manifestations et d'en fixer les divers types ».

J'aimerais, sur ce dernier point, marquer une nuance. Plutôt que d'une *priorité* méthodologique qu'il conviendrait d'accorder à une « réflexion » sur la « nature » et la « genèse » du phénomène, je parierais plus volontiers d'une *réciprocité* méthodologique entre inventaire et classification (travail sur le terrain, monographie), d'une part, et interprétation globale du phénomène religieux populaire, d'autre part (genèse et structure, de préférence à « nature et genèse », formule employée par M. Meslin). Mais je ne veux pas insister outre mesure sur cette question de méthode, car j'ai malgré tout l'impression

qu'au-delà des formules utilisées, M. Meslin accueillerait favorablement la nuance que j'ai voulu marquer ici.

D'autre part, M. Meslin écrit : « Partout où nous le découvrons, le phénomène religieux populaire présente des aspects communs. Il apparaît *toujours comme une réaction de compensation* (je souligne). Issu spontanément d'une sorte de créativité collective, il répond en effet à des besoins affectifs souvent insatisfaits par une religion ressentie comme *trop officielle, trop froide* (je souligne ces deux « trop »). Les religions [36] populaires correspondent en effet au désir de l'homme de nouer avec le divin des relations *plus simples, plus directes, plus immédiatement rentables* » (je souligne ces trois « plus »). Plus loin M. Meslin écrit encore, en conclusion de son premier développement : « Je dirais volontiers que le phénomène religieux *devient populaire* (je souligne) lorsqu'il manifeste une hostilité (comparer ci-dessus l'idée de « réaction de compensation ») à l'objectivation systématique de la croyance religieuse, lorsqu'il est explosion d'affectivités subjectives et qu'il entend rattacher le divin à l'horizon mental quotidien de l'homme ; bref, lorsqu'il humanise le dieu pour le sentir plus proche, et qu'il veut en capter la puissance à travers des techniques dont il est l'inventeur. »

Je regrette de ne pouvoir suivre M. Meslin dans cette voie. Du moins faut-il ici tenir compte de très importantes distinctions.

Sauf erreur de ma part, le postulat fondamental qui préside à toute l'analyse de M. Meslin, tant au point de vue méthodologique que du point de vue de ce que le distingué rapporteur appelle la « nature » et la « genèse » du phénomène religieux populaire, présuppose que la religion organisée « (officielle ») représente le phénomène premier et originel, tandis que le phénomène populaire ne serait, de son côté, qu'un phénomène dérivé, et donc second, qu'il faudrait alors comprendre essentiellement comme une « réaction de compensation » plus ou moins ouvertement « hostile » aux traits jugés les plus distinctifs de la religion « officielle ». C'est ainsi que M. Meslin en arrive à dire, d'une part, que le phénomène religieux « devient » populaire, et que, d'autre part, les circonstances dans lesquelles le phénomène religieux

devient populaire sont précisément créées par les traits les plus voyants, ou les moins « satisfaisants » de la religion « officielle ».

Personnellement, je crois qu'il faut renverser la perspective, et, en conséquence, retourner bout pour bout l'explication des rapports entre religion « officielle » et religion « populaire ». En d'autres termes, pour moi, premièrement, le phénomène religieux global ne s'identifie ni aux religions « officielles » ni aux religions « populaires », et, deuxièmement, si l'on pense aux rapports religions officielles-religions populaires (genèse et structure des unes et des autres), ce sont les religions populaires qui représentent le phénomène premier, et non pas les religions officielles. Autrement dit, le processus fondamental qui préside à ces rapports est un processus d'« officialisation » du « populaire » et non pas, comme paraît le supposer M. Meslin, un processus de « popularisation » de l'« officiel ».

[37]

À ce propos, je crois d'ailleurs qu'il y aurait profit à élargir le débat. Il conviendrait, en effet, me semble-t-il, de commencer par tirer le phénomène religieux populaire de la sorte d'isolement culturel dans lequel nous pourrions être portés à le considérer à première vue. Car, en fait, le phénomène religieux populaire n'est que l'un des cent visages d'un phénomène culturel beaucoup plus étendu, qui oppose, par exemple, langues populaires et langues littéraires (au sens que les linguistes donnent à ce dernier terme), médecine populaire et médecine professionnelle, sagesse populaire et philosophie, ou même science, musique populaire et musique classique (musique « sérieuse », comme aimait à dire Beethoven), danses populaires et danses « chorégraphiques », cuisine populaire et haute cuisine, etc. Les exemples de ces doubles versants culturels fourmillent. L'opposition religion populaire - religion officielle n'est que l'un d'entre eux.

Des exemples que je viens d'évoquer, je ne retiendrai ici que les deux premiers, parce qu'ils me semblent particulièrement instructifs : langues populaires et langues littéraires, d'une part, médecine populaire et médecine professionnelle, d'autre part. Or, il suffit d'y réflé-

chir, et de songer à l'histoire de quelques langues suffisamment rapprochées de nous, pour être conduit à observer que les langues littéraires, langues de lettrés, langues « apprises », sont très certainement des phénomènes culturels seconds, malgré tout le prestige très « officiel » dont elles peuvent jouir, et que c'est bien, en fait, dans une culture donnée, la langue populaire, langue de la première enfance (langue *maternelle*), langue « transmise » plutôt qu'« apprise », langue du tout venant, qui est le phénomène culturel premier, le phénomène culturel de base, dont il convient de partir en toute analyse du phénomène linguistique global. Il est clair, d'autre part, qu'il y a, dans le phénomène de la médecine populaire, beaucoup plus qu'une « réaction de compensation » dirigée contre la médecine professionnelle, qui est aussi bien, faut-il le dire, une médecine très « officielle », parée de tous les prestiges de la reconnaissance publique.

Le temps accordé à cette intervention est trop bref pour me permettre d'entrer ici dans plus de détails. Je laisse à chacun des membres de ce colloque le soin de poursuivre les analogies.

Pour terminer, ma position, par rapport à celle de M. Meslin, serait en gros la suivante :

1. Dans la genèse et la structure du phénomène religieux global, je donne la priorité aux religions populaires plutôt qu'aux religions officielles ;

[38]

2. Les religions officielles représentent une sorte de « domestication » de religions originellement « sauvages » ;
3. La « domestication » opérée par les religions officielles est toujours partielle et instable ; elle demande, pour être maintenue, une vigilance perpétuelle ; c'est ce qui explique, entre autres, que les plates-bandes plus ou moins tirées et plus ou moins bien entretenues des religions officielles sont toujours susceptibles d'être envahies à n'importe quel moment et en n'importe quel

point par la végétation foisonnante des religions populaires : celles-ci, comme le symbolique pissenlit de M. Larousse, « sèment à tout vent »,

4. J'insiste, les religions officielles sont toujours très largement, comme les langues littéraires, langues de lettrés, et parfois même langues de mandarins, des religions « apprises », tandis que les religions populaires, comme toute langue « maternelle », sont essentiellement des religions « transmises », globalement, sans programmes réels, par voie d'imitation buissonnante, d'identification et d'intégration au groupe,
5. De là, à mon avis, pour une bonne part, l'importance particulière de la femme, - du moins jusqu'ici, - dans le phénomène des religions populaires : importance, en fait, d'autant plus grande que les religions officielles ont eu, et ont encore une forte tendance à définir et à classer les rôles religieux essentiels comme des privilèges de la masculinité (comparer à cet égard, le phénomène de la médecine populaire ; noter notre expression courante : « remèdes de bonnes femmes », en domaine chrétien, la pratique si longtemps populaire de réciter son « chapelet » *durant* la « messe » fournirait probablement ici un champ d'observation assez instructif) ;
6. Les religions officielles tendent de tout leur poids à s'éloigner de l'univers domestique, qui est pourtant, pour tout ce qui est essentiel, le lieu de naissance du phénomène religieux lui-même, les religions populaires tendent au contraire à retenir la relation au divin, et les médiations qui l'accompagnent, dans l'espace tout proche du familier, du quotidien, de l'immédiatement disponible et de l'immédiatement accessible (ce sur quoi M. Meslin a eu raison d'insister, bien que ce trait ne soit pas, comme il semble le penser, un trait récessif, mais, bien au contraire, un trait dominant, originaire et essentiel du phénomène religieux global) ;

7. Enfin, dans la mesure où elles tendent à définir et à classer plus ou moins rigidement les rôles dans leur domaine propre, les religions officielles (organisées, gouvernées, administrées, gérées, conceptualisées, sacerdotalisées, ritualisées, sanctionnées, et même souvent politisées) [39] se présentent, par rapport aux religions populaires, comme des religions de moindre participation ; pour employer, en la déformant, une célèbre image biblique, elles tendent ainsi à devenir, à plus ou moins longue échéance, un spectacle de « danse devant l'arche », offert par un petit nombre de représentants attitrés du groupe ; les religions populaires savent d'instinct, pour leur part, que c'est une chose de « voir » la « danse devant l'arche », et une tout autre chose d'entrer effectivement dans la danse, même sans arche.

Bref, je me rallie volontiers aux propositions de M. Meslin partout où il envisage, dans l'état actuel des choses, un jeu complexe d'échanges réciproques entre religions officielles et religions populaires. Mais, je me sépare de lui quand il s'agit de déterminer les priorités, du point de vue de la genèse comme de la structure, d'une part, du phénomène religieux global, et, d'autre part, du phénomène religieux populaire en particulier. Dans ma perspective, c'est le phénomène religieux populaire qui est premier : là est le point d'émergence, là est la source. L'interprétation se renverse, évidemment, selon qu'on situe le premier pôle d'observation du côté des religions officielles ou du côté des religions populaires. Pour reprendre une image précédemment esquissée, ce n'est pas le jardin qui est premier, si admirable qu'on le suppose : c'est la steppe, la broussaille, la futaie, la clairière et la forêt. L'équilibre de la vie diffère considérablement de part et d'autre. Le jardin est culture, « domestication », avec les avantages, sans doute, mais aussi avec les inévitables risques inhérents à l'entreprise. En définitive, il y aura toujours plus de choses dans la steppe, la broussaille, la futaie, la clairière et la forêt que dans nos plus beaux jardins. Vision troublante, certes, pour les jardiniers, dont c'est pour ainsi dire le rôle propre de honnir les « mauvaises herbes ». Vision d'espoir, en re-

vanche, pour ceux qui croient que l'immense et merveilleux domaine de la vie primera toujours nos plus fières et nos plus ambitieuses domestications.

[41]

Le phénomène religieux populaire

Commentaires

-4-

Jean SÉGUY

Centre d'études sociologiques, Paris

[Retour à la table des matières](#)

[43]

MULTIPLICITÉ ET NON-UNIVOCITÉ DU PHÉNOMÈNE RELIGIEUX POPULAIRE

Le rapport de Michel MESLIN m'inspire, d'entrée de jeu, une réflexion dominante qui dirigera ma propre contribution à ce colloque. En deux mots : il me paraît contestable de vouloir s'en tenir à un singulier (*le phénomène religieux populaire*), là où la moindre expérience d'enquête sur le terrain suggérerait plutôt la diversité ou le pluriel. Réaction de sociologue, bien sûr. Elle n'évacue aucune des autres approches possibles. Par contre elle permet à l'histoire et à la sociologie de s'exercer, sur un terrain où, sans elles, on éprouverait quelque mal à avancer.

MULTIPLICITÉ

Si nous tentons, de manière simplement provisoire, de délimiter l'aire de « la religion populaire », le pluriel s'impose à nous. Au-delà de dichotomies faciles, évoquées et critiquées par ailleurs sous la plume du professeur F. Dumont, on découvre en effet que « populaire » et « non populaire » se compénètrent, se distancient, se combinent de manières très nombreuses. Ces degrés de « popularité » ou de « non-popularité » constituent autant de cas spécifiques à classifier, puis à typologiser et à expliquer. En d'autres termes, spécificité et pluralité ne s'excluent pas. Dans la réalité concrète elles forment des équilibres.

bres qu'il s'agit de saisir dans leur pluralité. Quelques exemples permettront de saisir notre point de vue.

Le doyen LE BRAS racontait parfois l'histoire suivante. Jeune professeur à l'Université de Strasbourg, il avait une gouvernante très pieuse [44] et pratiquante. À la suite d'un léger changement dans la décoration de l'appartement, celle-ci lui battit froid pendant plusieurs jours. Que s'était-il passé ? M. Le Bras avait transporté de son bureau dans sa chambre un tableau représentant la Vierge et l'y avait placé au-dessous d'un crucifix. Sa gouvernante en était offensée. En effet, finit-elle par déclarer, tout le monde sait que toute mère est supérieure à son fils, et donc Marie à Jésus. Il convenait, par conséquent, de placer le tableau de la Vierge au-dessus et non au-dessous du crucifix. On conçoit mal qu'elle pourrait être, dès lors, la théologie trinitaire de cette femme. En tout cas, on voit qu'une croyance orthodoxe et une pratique régulière et dévote peuvent aller de pair avec des convictions incohérentes du point de vue officiel. Le « populaire » avec le « non-populaire ».

Ce genre de mélanges peut aller beaucoup plus loin encore et aboutir à de véritables syncrétismes pratiqués. On illustrera cette affirmation à partir d'un exemple rencontré en Algérie, avant 1962. La basilique Saint-Augustin, à Hippone (près de Bône), servait au culte de ce Père de l'Église. Mais à côté des célébrations surtout périodiques et collectives organisées par le clergé catholique en ce lieu, existait un culte « populaire ». Les fidèles catholiques - pratiquants réguliers ou non - venaient parfois brûler des cierges devant le reliquaire contenant l'humérus du bras droit du saint. Ce culte était admis et réglementé par le clergé de la basilique. Mais parfois aussi des femmes musulmanes ou juives venaient là brûler des cierges ou toucher la châsse. Le clergé tolérait ces pratiques, conçues, par les musulmanes, comme complémentaires par rapport à d'autres qui se déroulaient plus loin, hors de l'enceinte catholique. Près du chemin montant à la basilique, existaient un olivier et une petite grotte considérée comme sacrés par les musulmans. Les femmes y venaient en groupes, à certains moments, attacher des étoffes aux branches de l'arbre ou brûler des cierges.

C'est après ces dévotions qu'elles allaient compléter leur pèlerinage dans la basilique Saint-Augustin. Il apparaît nettement, dans le présent exemple, qu'une « religion populaire » unissant, dans leurs pratiques et leurs croyances, des membres de plusieurs groupes religieux, peut exister. Elle se différencie de la simple « mal-croyance » évoquée dans le cas précédent. En particulier, elle semble supposer que, derrière les croyances et pratiques officielles ou tolérées de religions concurrentes, les « fidèles » peuvent vivre, dans la réalité, une tout autre religion. Son étude supposerait celle de la société globale où elle s'insère, et de ses tensions, à la fois sociales et multi-raciales ici. Que verrait-on apparaître ? Des pratiques marginales catholiques, musulmanes, juives ? Ou bien un ensemble structuré de croyances et de pratiques communes à [45] certains groupes sociaux indépendamment de leur appartenance ethno-religieuse officielle ? Dans ce dernier cas on se trouverait devant une quasi-« religion nouvelle » née de l'équilibre propre à une société particulière.

À mi-chemin entre ces deux cas extrêmes se place celui des pratiques « traditionnelles » ou « folkloriques » accompagnant les grands « actes de passage » dans les pays occidentaux - et dans d'autres sans doute. On sait, par exemple, que la « *compotatio* » antique, sous des formes diverses, a survécu à l'établissement du christianisme en Europe occidentale et accompagne toujours la célébration des mariages en certains endroits. Cette pratique ne se présente pas isolément et devrait être rattachée à l'ensemble des pratiques entourant le mariage, tant à l'église - ou à la mairie - qu'hors des bâtiments civils ou religieux officiels. Comme les faits rapportés dans l'exemple précédent, ceux-ci ne prendraient leur signification entière que dans une étude des équilibres vécus d'une société globale. Il ne suffit pas, en d'autres termes, de parler de « superstition » ou de reliques d'un monde plus ancien n'entrant pas dans le système en vigueur officiellement, comme DURKHEIM le fait, à propos de ce genre de pratiques, dans ses *Formes élémentaires de la vie religieuse* ^{*}. Dans la réalité vécue, rien

^{*} [Livre disponible dans [Les Classiques des sciences sociales](#). JMT.]

n'existe en suspension super vacuum. Tout chaos comporte son ordre signifiant.

Nous avons parlé ici de trois « religions » dont nous sentons qu'elles entrent dans ce que l'on dénomme « populaire » : mal-croyance, syncrétisme ou quasi-néo-religion, et enfin « pratiques traditionnelles ». Cette trichotomie suffit à montrer à quel point le pluriel s'impose ici. Mais on notera que le même groupe ou le même homme peuvent se rattacher à la fois à des religions « populaires » et « non populaires ». Cela ressort de tout ce que nous avons déjà exposé, et trouve exemplification parfaite dans le cas des « prêtres-guérisseurs ». Qui dira si le « pasteur psychanalyste » n'entre pas dans cette catégorie ? Mais alors, la glossolalie, même pratiquée par des intellectuels et des clercs dans l'orthodoxie d'une Église, que l'on peut supposer non pentecôtiste - c'est le cas de certains groupes catholiques aux États-Unis d'Amérique -, ressortirait aussi au « populaire ».

Que signifie donc l'adjectif « populaire », fût-ce dans le pluriel « religions populaires » ? Il suffirait, semble-t-il, de le définir par rapport aux régulations orthodoxes. Serait dit « nouvelle religion » tout phénomène échappant au maximum à toute régulation extérieure à lui-même, et « religions populaires » les équilibres de croyances et de pratiques [46] plus ou moins autonomes par rapport aux régulations d'un groupe religieux constitué. Il conviendrait donc, avant toute chose, de mesurer le degré d'autonomie des ensembles étudiés. On éviterait, par là, de s'enfermer dans des dichotomies toujours exclusives et d'autant moins pertinentes. Le premier pas vers une théorisation des phénomènes en question consisterait donc à établir un continuum allant des ensembles entièrement orthodoxes pour les régulateurs officiels d'un groupe à un moment et en un lieu donné, aux ensembles autonomes. Il s'agirait, en somme, de baliser le fossé qui sépare toujours la théorie de la pratique jusqu'à des situations où de nouvelles orthodoxies se créent. On neutraliserait ainsi l'inévitable jugement de valeur implicite dans la désignation de « religion(-s) populaire(-s) » et on la rendrait opératoire en la pluralisant par rapport à un critère objectif, à savoir la régulation sociale.

LA NON-UNIVOCITÉ

Si pluriel il y a dans le domaine qui retient ici notre attention, au simple niveau de la description, sans doute peut-on supposer que la pluralité s'imposera dans l'explication. Michel MESLIN, dans son rapport, semble suggérer que, pour lui, les religions populaires suivent toujours, dans le temps, des religions non populaires. Le Père AUDET, dans ses propres remarques à propos du « papier » en question, irait plutôt en un sens inverse. L'un et l'autre, il est vrai, insistent en même temps sur la richesse et la complexité du phénomène. Ce dernier parti nous semble, en effet, le meilleur, ne serait-ce que par provision et précaution méthodologiques. Certaines « religions populaires » expriment certainement une protestation à l'encontre des religions précédentes. D'autres, c'est probable, précèdent - pour nous et dans l'état de nos connaissances - des ensembles religieux « non populaires ». On semble pouvoir affirmer cela *a priori*, l'expérience du chercheur rejoignant ici l'intuition souvent confirmée en pratique de G. GURVITCH, quant à l'infinie richesse de la réalité sociale. On n'a jamais intérêt à fermer la figure des explications génétiques possibles.

De même il paraîtrait imprudent d'écarter *a priori* certaines religions de l'enquête sur les phénomènes « populaires ». On croit pourtant facilement, y compris dans le milieu des chercheurs scientifiques, que certaines [47] religions échappent à ce genre d'efflorescence. Dans le christianisme, on exclut ainsi souvent d'entrée de jeu le protestantisme du nombre des terrains prospectables en matière de pratiques populaires. C'est là erreur regrettable. Je sais que M. Roger BASTIDE se penche actuellement sur un aspect de ce problème, en rapport avec les protestants du sud-est de la France. Les recherches en ce sens seraient à multiplier. J'ai moi-même attiré l'attention sur les rapports existants entre certaines pratiques et croyances astrologiques ou thaumaturgiques dites populaires et certaines pratiques et croyances des sectes protestantes (cf. mes *Sectes protestantes dans*

la France contemporaine, Paris, Beauchesne, 1956). Dans une recherche plus substantielle (*les Assemblées anabaptistes-mennonites de France*, thèse de doctorat-ès-lettres, Paris, Sorbonne, 1970, non encore publiée), j'ai également montré l'existence, chez les mennonites suisses et français, aux XVIII^e et XIX^e siècles, d'un culte de genre populaire autour de la mémoire d'un martyr mennonite bernois. Rien de plus étonnant, dans une secte des plus biblistes, se refusant en principe à tout culte des saints. Et pourtant... les mêmes mennonites se sont également distingués dans la guérison par pratiques « magiques ». Ici, l'appartenance rurale des intéressés semble avoir pris le dessus de leurs croyances théoriques, d'origine d'ailleurs urbaine (cf. Jean SÉ-GUY, « Religion et réussite agricole... », *Archives de Sociologie des religions*, no 28, 1969, p. 93-130). Ces quelques exemples suffisent à attirer l'attention vers un champ peut-être trop souvent négligé, celui du protestantisme comme support de pratiques ou croyances « populaires ». Et ici les « grandes Églises » devraient retenir le chercheur autant que les sectes. Le catholicisme occidental et l'orthodoxie orientale ne sont pas seuls porteurs d'excroissance « sauvages ».

Il y aurait, d'ailleurs, à étudier de très près l'attitude - théologique et pratique - des autorités catholiques vis-à-vis des croyances et pratiques dites populaires. Là encore, l'univocité serait, nous le croyons facilement, battue en brèche. On ne trouverait pas une attitude mais une multiplicité d'attitudes des autorités hiérarchiques, suivant les lieux, les temps, les circonstances. Il faudrait en rechercher les raisons en termes d'explication sociologique. Les considérations économiques, politiques et culturelles entreraient alors souvent en ligne de compte. Cela nous semble évident en ce qui concerne, par exemple, l'attitude en ce domaine des évêques du XVII^e siècle applicateurs, en France, des décisions du concile de Trente. Sur ce problème et concernant les pays de langue d'oc, j'effectue actuellement une recherche avec la collaboration de plusieurs universitaires de l'Institut d'Études Occitanes de Toulouse. Les résultats devraient en paraître en 1973 ou 1974. Religion populaire, transformations [48] socio-culturelles et politiques se rejoignent, dans ce cas, avec des significa-

tions variées. En attaquant des pratiques religieusement non orthodoxes, on s'en prend en fait à une culture dont la logique de l'unité française exige la suppression. Du « marginal » ou du « tératologique », on se trouve ainsi renvoyé à un problème de « grande » politique nationale.

CONCLUSION

Si tout ce qui précède revêt un sens et comporte une pertinence, on se trouve justifié à envisager l'étude des « phénomènes religieux populaires » comme centrale à celle de religions en général. Marx a sans doute raison de souligner le lien entre classes dominantes et religions dominantes. On dénonce cette collusion en accordant son attention à des phénomènes dont la marginalité supposée est surtout affaire de jugement de valeur, à partir d'une position de force.

[49]

LES RELIGIONS POPULAIRES.

Colloque international 1970

II

LA RELIGION POPULAIRE AU MOYEN AGE

[Retour à la table des matières](#)

[51]

LES RELIGIONS POPULAIRES.

Colloque international 1970

Deuxième partie :
La religion populaire au Moyen Age

- 1 -

ÉLÉMENTS D'UN BILAN

Pietro BOGLIONI

*Institut d'études médiévales
de l'Université de Montréal*

Courriel : boglionp@hst.umontreal.ca

[Retour à la table des matières](#)

[53]

I. INTRODUCTION :
« RELIGION POPULAIRE »
OU « RELIGION DU PEUPLE » ?

En essayant de classer le matériel infini de la « religion populaire » au moyen âge, un problème méthodologique se pose aussitôt : qu'est-ce au juste la *religion populaire* ? Et son histoire ? Est-ce la *vie religieuse du peuple chrétien* (titre de DELARUELLE pour la Ve partie de *l'Église au temps du Grand Schisme et de la crise conciliaire*, vol. XIV de *l'Histoire de l'Église* (FLICHE et MARTIN), pp. 601-879 ? Est-ce le *folklore religieux* ?

On peut remarquer, d'après l'introduction de Van Gennep à son monumental *Manuel du folklore français contemporain*, que la même ambiguïté autour des mots *peuple*, *populaire*, se retrouve chez les folkloristes qui pourtant font du *populaire* leur objet propre. D'où interprétations et différentes écoles. Il est peut-être utile de rappeler les termes de Van Gennep :

On nomme *populaire* :

1. Ce qui a été créé (selon une théorie dite romantique) par le peuple ; ou ce qui a pris naissance dans le peuple ;
2. Ce qui a cours dans le peuple, plaît au peuple, mais peut avoir une origine curiale, noble, bourgeoise ; ou ce qui peut provenir de la littérature, de la musique, des arts plastiques supérieurs, ou considérés comme tels ;

3. Ce qui, étant grossier, brutal, ou paraissant illogique, contraire à la religion, au droit, à l'organisation politique et sociale du moment considéré, ne se rencontre que dans ce qu'on nomme les basses classes, ou les couches inférieures de la population (1, p. 43).

En laissant de côté le troisième critère, non scientifique, méprisant et, de surcroît, variable, on est amené à l'opposition entre *milieu d'origine* et *milieu d'usage*, entre ce qui est proprement *populaire* (faits originaux recueillis dans le peuple) et ce qui est seulement *popularisé*, mais suppose [54] une origine individuelle supérieure (*La donna è mobile* de Verdi, ou des recettes médico-magiques de Pline). Des folkloristes comme John Meier et Hoffmann-Krayer ont délibérément uni les deux sens et éliminé leur opposition : « Par *Volkskunde*, il faut entendre l'étude du *Volksgut* qui consiste en tout ce qui est devenu de circulation populaire (*volksläufig*), c'est-à-dire a pénétré dans les couches étendues et a été approprié par elles, soit consciemment, soit inconsciemment. »

D'autres ont tenu à la distinction, selon la formule de P. COITRAULT pour la musique, qui peut servir dans d'autres domaines du folklore : « Tout ce qui est folklorique est populaire, mais tout ce qui est populaire n'est pas nécessairement folklorique. » Et ceci, malgré les grandes difficultés qu'entraîne l'emploi méthodique de cette opposition, qui suppose « qu'une distinction entre l'origine individuelle et l'origine collective est discernable avec certitude ; un don particulier de création propre au peuple, ou à la collectivité, comme tels ; une connaissance parfaite des voies et agents de transmission de l'individu à la collectivité et réciproquement » (VAN GENNEP, *Manuel*, 1, p. 44).

Remarquons aussi qu'on peut tenir à cette distinction, sans en arriver à l'absurde de penser en termes rigoureux et stricts la doctrine romantique d'une création par le peuple, par des « individus sans individualité », d'après la formule de folkloristes allemands tels que

Strack et Hans Naumann (pour tout cela, Cf. VAN GENNEP, *Manuel*, 1, p. 43ss).

Un populaire « chrétien » ?

Or, cette distinction entre *populaire* et *popularisé* paraît méthodologiquement encore plus importante dans l'étude de la religion populaire du moyen âge, et cela par la nature même de l'objet, et aussi plus facile à détecter que dans le cas du folklore.

Puisqu'il s'agit de religion populaire dans un cadre chrétien, on peut remarquer que :

- a) en absolu et de par sa nature, le christianisme, religion révélée, tend idéalement à faire passer tels *quels dans* le peuple des éléments qui ne viennent d'aucune façon du peuple, notamment une structure dogmatique et une structure sacramentaire (pour la structure normale, on peut toujours faire appel à la « loi naturelle », déjà « implicitement » inscrite dans l'âme du peuple !).

On voit déjà combien le cas est différent par rapport à d'autres religions, comme la religion grecque ou la religion romaine, qui [55] viennent plus ou moins du peuple, et où la religion officielle ne fait en somme que fixer et structurer des éléments de religion populaire (divinités de la nature ; *procuratio prodigiorum* dans la religion romaine, etc.). Dans le christianisme, c'est l'inverse qui se produit : l'idéal de l'évêque et du théologien est que sa foi arrive autant que possible *telle quelle* chez le peuple. Il ne faut pas oublier non plus que la religion chrétienne est, dans tout le mouvement de conversion des barbares, une religion d'étranger, imposée par des étrangers.

On aura donc, beaucoup plus et plus clairement que dans le folklore, des éléments qui sont *du peuple*, mais nullement *populaires*. Songeons au *credo* savant de Nicée et Constantinople, ou

au *credo* des apôtres, connus par cœur par tous même au temps de barbarie la plus sombre. Songeons à la liturgie officielle, que le peuple est bien obligé de vivre, mais qui n'a ni ses catégories, ni son langage, ni son âme. Le cas exemplaire me paraît être celui du catéchisme de Pie X : pour le peuple et dans le peuple, mais oeuvre de théologien, où le théologien se reconnaît parfaitement.

- b) Ajoutons que, plus qu'en d'autres religions (comme l'islamisme), l'importance d'un *dogme fixe* et l'importance psychologique et sociologique du *prêtre* sont des traits caractéristiques du christianisme occidental. Cela limite encore davantage l'espace de ce que le peuple peut *créer* dans tout ce qu'il vit religieusement.
- c) Remarquons enfin que dans aucune autre religion la notion d'*orthodoxie* (à la fois dogmatique et morale) n'est aussi forte et agissante que dans le christianisme : les Conciles et les visites pastorales sont, même au moyen âge, un instrument pour réitérer les exigences de la religion officielle et éliminer tout écart de la religion populaire.

Ces considérations, élémentaires en soi, renforcent l'idée que, dans l'étude du moyen âge, les notions de *religion populaire* et de *religion du peuple* doivent être gardées distinctes : elles demandent une optique différente, et aboutissent à des résultats de recherche différente.

Il me semble, du moins, pouvoir le constater dans les types de travaux qui se font sur la vie religieuse du moyen âge. Il ne s'agit pas d'établir une préférence, mais tout simplement de constater et de thématiser (mais cela est plus difficile) une diversité.

L'histoire de la *vie religieuse du peuple chrétien* a pour objet propre la *totalité* de la vie religieuse de la masse des anonymes, « à l'exclusion des clercs et des religieux » (comme dit Delaruelle), - il s'agira donc des laïcs -, ou à l'exclusion des lettrés, ou à l'exclusion des saints : accents [56] différents, comme différent peut être le goût propre du chercheur, plus porté à accentuer les dimensions psycholo-

giques, ou sociologiques, ou folkloriques dans son étude. Mais l'objet reste le même : la *totalité* de la vie religieuse, soit ce que le peuple crée de par lui-même, soit ce qu'il reçoit plus ou moins bien de la structure officielle de l'Église.

Tout différent me paraît l'objet de l'historien de la vie religieuse *populaire*. Son optique propre est d'étudier le *décalage* entre la religion officielle (en absolu, ou pour une époque) et les manifestations de masse qui s'en écartent, en décrivant les formes et en essayant autant que possible d'expliquer les raisons de ce décalage. Il ne s'agit pas d'une histoire des hérésies, car l'hérésie est déterminée par un facteur intellectuel (vérité défendue d'une façon consciente et inconditionnelle) et social (détachement de la « grande communauté ») qui lui sont intrinsèques et essentiels, et qui ne peuvent se trouver (au plus) qu'à l'état de fait dans la religion populaire. Il ne s'agit pas non plus d'une histoire de la dévotion, ou des croyances, ou de la spiritualité, sinon dans la mesure où elles s'écartent de la religion officielle. Par exemple : la *Passion* d'Arnoul Gréban, avec son plan théologique précis et sa haute valeur doctrinale, est moins religion populaire, quoique jouissant d'un succès immense, que les *laudi* italiennes de la même époque, avec leur horizon théologique écourté, leur sentimentalisme débordant. L'attritionisme du XVe siècle n'est pas religion populaire, mais il le devient avec la croyance répandue dans le peuple de pouvoir « acheter » l'absolution. L'élévation de l'hostie à la Messe n'est pas religion populaire, mais la croyance qu'on ne meurt pas le jour où l'on a vu une hostie élevée est *populaire*.

Remarquons que la notion de décalage n'est pas nécessairement négative : on s'en irait alors vite vers une histoire de la « tératologie » religieuse. Il peut y avoir un décalage par *création*, comme les pèlerinages ou l'érémisme ; un décalage qui est *accentuation* excessive d'un élément de la foi sur un autre (mariologie, histoire de la dévotion eucharistique) ; et même dans le décalage *par erreur* (donc, opposition au moins inconsciente à la religion officielle), on peut souligner les éléments positifs (dans la croyance qu'on peut libérer des limbes les

âmes des tout-petits en les adoptant comme parrain ou marraine, la foi profonde dans la miséricorde de Dieu).

Dans cette optique précise, qui comporte toujours une référence à la religion officielle, et qui s'efforce de dégager la valeur proprement *chrétienne* d'un fait populaire, l'étude de la religion populaire me paraît aussi être autre chose que l'étude du folklore religieux. Je remarque par [57] exemple, à propos de la prière, que Van Gennep n'en traite que dans son chapitre sur « magie et sorcellerie » (donc, dans sa « fonction » utilitaire) ou sporadiquement à propos de la « littérature » populaire (donc, à propos de sa forme).

En somme, pour la notion de religion *populaire*, je considérerais comme essentielle l'idée d'une certaine diversification, proposée par Saintyves comme typique du folklore : « Le folklore étudie la vie populaire, mais dans la vie civilisée ; la littérature populaire suppose une littérature savante, comme le droit coutumier suppose un droit écrit (p. 32)... Le folklore est la science de la culture traditionnelle dans les milieux populaires des pays civilisés ; ou encore : le folklore est la science de la tradition chez les peuples civilisés et principalement dans les milieux populaires. Ainsi convergent à un même terme la détermination de l'objet du folklore et la définition de son *point de vue propre* » (P. SAINT-YVES, *Manuel de Folklore*, Paris, Nourry-Thiébaud, 1936, in-8°, vii-218 pp., voir p. 48).

Ce qui intéresse l'historien de la religion populaire du moyen âge serait donc vérifier, au niveau proprement religieux et chrétien, les formes et le sens des oppositions classiques : écrit-oral, imposé-crée, cultivé-ignorant, clerc-laïc, artificiel-naturel, rationnel-intuitif, individuel-collectif, etc.

Très empiriquement, je dirais que l'optique « religion du peuple », avec des instruments principalement sociologiques, a donné ses meilleurs fruits pour l'étude de tranches chronologiques ou géographiques ; tandis que l'optique « religion populaire », avec des intérêts plus marqués pour la psychologie, donne ses meilleurs résultats dans les études par thèmes.

II. LA RELIGION DU PEUPLE

L'orientation contemporaine en matière d'histoire et de sociologie des religions et, aussi, l'évolution de la définition que l'Église donne d'elle-même (car on dirait que les historiens, même laïcs ou incroyants, ont toujours inconsciemment subordonné leur enquête à l'ecclésiologie de leur temps) commencent à donner des fruits dans une historiographie assez neuve, où l'accent s'est déplacé de la structure hiérarchique au [58] peuple chrétien tout entier, de l'aspect rituel à celui de la mentalité et aux formes de sensibilité.

Même, les historiens doivent énormément à Gabriel Le Bras, et aux membres des *Archives de sociologie des Religions*, pour cette nouvelle orientation, qu'ils ont prônée et thématisée. Rappelons, de LE BRAS, son *Introduction à l'histoire de la pratique religieuse en France* (Paris, PUF, 1942, 2 vol., t. 1 : les *Traditions de la pratique française*, 128 pp. ; t. 2 : *Sociologie de la pratique française*, 152 pp.), et son *Étude de sociologie religieuse* (Paris, PUF, 1955-1956, 2 vol., t. 1 : *Sociologie de la pratique religieuse dans les campagnes françaises*, xx-395 pp. ; t. 2 : *De la morphologie à la typologie*, pp. 396-820), les deux ouvrages contiennent des perspectives, et parfois des études, d'ordre historique.

Au niveau des manuels, rappelons celui de Jean CHIELINI, *Histoire religieuse de l'Occident médiéval* (Paris, Colin, 1968, 511 pp., Collection U, Série « Histoire Médiévale »), qui se place délibérément dans cette perspective : « nous nous sommes efforcé d'adopter cette conception ample et populaire de l'histoire de l'Église » (p. 7), même s'il s'agit d'un exposé assez élémentaire (et pratiquement sans indications bibliographiques), tandis que le volume contemporain de KNOWELS-BOLENSKY (*Nouvelle histoire de l'Église : t. II, le Moyen Âge*), quoique excellent comme synthèse, reste très traditionnel : « Les mouvements de paupérisme et de pénitence, l'érémisme, les tiers-ordres et les béguins font l'objet de simples allusions. Les tensions religieu-

ses, de l'anticléricalisme à l'eschatologie et au millénarisme, sont sacrifiées au profit des structures ecclésiastiques, et l'intéressant mais court chapitre consacré à la religion des laïcs ne suffit pas à rétablir l'équilibre. »

Mais, toujours au niveau des manuels, l'événement majeur est sans doute la parution du X^{IV}e vol. de *l'Histoire de l'Église* (FLICHE-MARTIN), *l'Église au temps du Grand Schisme et de la crise conciliaire, 1378-1449* (publié en 1962-1964), où la Ve partie : la *Vie religieuse du peuple chrétien*, par E. DELARUELLE, est une merveille d'érudition et de finesse. Pour tous les sujets traités, les renseignements de sources et de littérature sont si nombreux qu'ils en font presque une bibliographie raisonnée. Les thèmes : théâtre religieux (mystères, passions), prédication et confession (les grandes missions populaires), les confréries, les livres, la pratique religieuse (les églises, le dimanche, les pâques), l'homme devant le Christ et Marie, culte des saints, reliques, pèlerinages, indulgences, les aberrations du sentiment religieux. Le portrait du « vrai catholique » qui s'en dégage n'est pas très flatteur : conception « objectiviste » de la vie chrétienne [59] (importance des indulgences, piété et arithmétique), religion pas intimement liée à la morale, une foi dans les oeuvres d'une part, et une très forte tendance à l'individualisme de l'autre, qui préannoncent la Réforme protestante.

Pour la Flandre, la thèse de Jacques TOUSSAERT, *le Sentiment religieux en Flandre à la fin du Moyen Âge* (Civilisations d'hier et d'aujourd'hui, 20, Paris, Plon, 1963, 886 pp.), suit la même ligne, mais avec un caractère encore plus « populiste », si l'on peut s'exprimer ainsi. Les documents exploités (liste de 156 lieux de pèlerinages imposés comme peine judiciaire par l'échevinage de Gand, avec tarifs de rachat, comptes de dépenses pour les hosties dans une paroisse, résultats de la quête dominicale, etc.) et les méthodes employées font songer un peu aux méthodes et documents de la science naissante de l'histoire démographique. L'optique : « même intérêt passionné (que chez Delaruelle) pour mentalités et sensibilités, même perception d'une vie religieuse dont l'intensité est plus proche du primitivisme et

de l'aberrance que de l'équilibre intérieur » (AESC). Mais la peinture est plus sombre, moins nuancée : « un christianisme à 80% de morale, 15% de dogme et 5% de sacrements » - et encore, faudrait-il ajouter avec l'auteur, quelle morale ! - On a beaucoup discuté de ce livre. J. DELUMEAU (*Naissance et affirmation de la Réforme*, 1965, p. 57, no 1) le considère comme « fondamental ». Le Père Axters, dans la *Vie Spirituelle* en fait une critique assez acerbe, lui reprochant d'avoir à dessein oublié les traits positifs dans son tableau. Ce qui est peut-être vrai par rapport au titre que l'auteur a choisi, mais non par rapport à la réalité qu'il veut analyser : le menu peuple. Tout le monde a dû convenir que les méthodes étaient nouvelles et valables.

Pour la France, l'abbé Paul ADAM (*la Vie paroissiale en France, au XIVe siècle*, Paris, Sirey, 1964) poursuit le même but de description de la « vie courante ». Les documents de type démographique étant plus rares à cette époque, il se base surtout sur un dépouillement exhaustif des statuts synodaux.

Ce dernier ouvrage semble confirmer le jugement pessimiste donné par LE GOFF sur la religiosité médiévale dans sa synthèse sur *la Civilisation de l'Occident médiéval* (1964). On pourrait donner au livre un autre titre : « la tragédie du clergé ». Tragédie de la disproportion entre ses tâches et sa formation intellectuelle et morale. « La paroisse tenait lieu de commune », d'où l'amplitude démesurée des tâches du curé : visiter les malades, instruire les fidèles, rédiger les testaments, surveiller les fous et les lépreux, s'occuper des orphelins et des pauvres, veiller aux manifestations [60] de sorcellerie, et même lever les impôts. La vie des fidèles communs tourne autour des fêtes : on en trouve trente-quatre à peu près constantes. Par contraste, notons l'importance des ordres mendiants et des confréries, qui se généralisent au XIVe siècle : d'où l'ample étude qui leur est consacrée (pp. 15-80). Les confréries semblent monopoliser ce qu'il peut y avoir de vie chrétienne vraiment valable (on voit souvent les curés y adhérer pour pouvoir en bénéficier).

Puisqu'on a parlé des statuts synodaux, rappelons, de A. ARTONNE, L. GUIZARD et O. PONTAL, le *Répertoire des statuts synodaux*

des diocèses de l'Ancienne France du XIII^e à la fin du XVIII^e siècle (Préface par G. Le Bras, Éditions CNRS, 1963, 516 pp.) qui fait pour la France ce qui avait déjà été fait pour la Grande-Bretagne et la Pologne notamment. « Les statuts synodaux rapprochent l'analyste des réalités locales et, pour ainsi dire, plus quotidiennes. » Le Bras présente cet *Index* qui constitue une véritable somme bibliographique. Sa préface est comme un *accessus ad materiam*, une synthèse des questions et un avertissement aux interprètes. Rappelons aussi à ce propos A. VAN GENNEP (*Note sur la valeur documentaire folklorique des canons des Conciles et des constitutions synodales*, dans *Jubilé Alfred Loisy*, Paris, 1927, pp. 94-108).

Dans la même veine doivent être aussi les « Cours de la Sorbonne » de Michel MOLLAT, *la Vie et la Pratique religieuse au XIV^e siècle et dans la première partie du XV^e, principalement en France* (1962, 1966).

Plus vaste est le terrain exploré par J. LESTOCQUOY (*la Vie religieuse en France du VI^e au XX^e siècle*, 1964). Le but est de « saisir au niveau de l'individu moyen, voire de la masse, le christianisme tel qu'il fut vécu en France ». Dans un cadre aussi vaste, les détails significatifs sont donnés seulement à partir des XVI^e et XVII^e siècles. L'analyse du VII^e siècle est bonne : moment où le christianisme, par quelque 200 monastères, gagne la totalité de la Gaule, surtout dans le Nord, et prépare la renaissance religieuse carolingienne, malgré l'état pitoyable de l'épiscopat. Ces données rejoignent les résultats archéologiques de Édouard SALIN (*la Civilisation mérovingienne.... IV*, 1959), qui voit justement dans le VII^e siècle le temps où les survivances païennes ou antérieures sont métamorphosées en christianisme (travail très précieux pour l'étude des symboles, des images, des objets).

Travail remarquable et très moderne par sa préoccupation et son style est aussi *l'Histoire du catholicisme en France* (3 vol., Paris, 1959-1962) de J.R. PALANQUE, E. DELARUELLE et A. LATREILLE.

Pour l'Italie, on remarque aussi des préoccupations nouvelles dans l'historiographie ecclésiastique récente : l'analyse des sentiments religieux, des mentalités et des formes de spiritualité intéresse davantage que les problèmes d'institution (cf. J. HEERS, « Les recherches italiennes d'histoire du moyen âge », dans *Revue Hist.*, 226 (1961), pp. 433-440). On peut en avoir de très bons exemples dans les thèmes choisis par le Centre d'Études Médiévales de l'Université du Sacré-Cœur de Milan, pour les Semaines Internationales d'Études de la Mendola : *La vita comune del clero nei secoli XI e XII* (Atti della I Settimana internazionale di studio, Mendola, sett. 1959), vol. 1 : *Relazioni e Questionario*, 556 pp., vol. II : *Comunicazioni e indici*, 396 pp. ; *L'eremitismo in Occidente nei secoli XI et XII* (Atti.... Mendola, 1962), 704 pp., *I laici nella « societas christiana » dei secoli XI e XII* (Atti.... Mendola, 1965), 804 pp. ; etc. - Le Centre d'Études de la spiritualité médiévale (Todi) suit la même ligne : cf. *L'atlesà dell'està nuova nella spiritualità della fine del Medio Evo*, Todi, 1962, 458 pp. - Dans ces travaux, on ne recherche pas explicitement la religion « populaire » : mais le type de phénomènes analysés en est assez proche.

On pourrait évidemment multiplier à loisir les titres, surtout pour l'Allemagne, où les études sur la religion du peuple ont toujours été en honneur, depuis les nombreux travaux de J. SCHEIRER au début du siècle. Ce que j'ai voulu souligner, surtout par des exemples comme ceux de Toussaert, Delaruelle, Adam, c'est la nouvelle orientation que l'historiographie religieuse est en train de prendre (en symbiose avec la sociologie) dans l'étude de la « religion du peuple chrétien ».

III. LA RELIGION POPULAIRE MÉDIÉVALE

Comme je l'ai dit, c'est surtout avec l'aide de la psychologie, et par thèmes, qu'il faudrait aborder les aspects proprement « populaires » de la religion médiévale. Ces recherches sont très peu avancées. On peut glaner partout des détails, mais aucune école, aucune méthode précise ne semblent dessiner un renouveau. Ce que Van Gennep dit à

propos du folklore : « Les psychologues proprement dits ne s'intéressent encore en France au folklore qu'accessoirement » (*Manuel*, III, p. 112) vaut aussi pour l'histoire religieuse. Il y a, surtout dans la littérature ecclésiastique, une forte tendance à ne regarder les manifestations religieuses populaires [62] que comme dégénérescences, « superstitions », aberrations. Peu d'effort pour les comprendre dans leur genèse historique et psychologique. Je constate la même pauvreté à propos de l'histoire du miracle, du charisme (la notion de charisme, le charismatique, a occupé la sociologie, avec Weber, mais non la psychologie). Sur la sorcellerie, le démoniaque : l'étude de T.K. OESTER-REICH, *les Possédés* (Paris, Payot, 1927, 478 pp.). Brève section sur le moyen âge, une heureuse exception.

Rares sont les études du type de celle de Ed. DUMOUTET, *le Désir de voir l'hostie* (Paris, 1926), ou Louis DE LAGGER, « Les facteurs psychologiques du culte populaire des saints. À propos de saint Vincent de Saragosse » (dans *Revue Apolog.*, oct. 1928, pp. 654-682) ou Anton L. MAYER, « Das Grabtuch von Turin als typisches Beispiel spätmittelalterlicher Schaudevotion » (dans *Archiv für Liturgiewiss.*, IV/2, (1956), pp. 348-364), ou encore Et. DELCAMBRE, « Psychologie des inculpés lorrains de sorcellerie » (dans *Revue hist. de Droit fr. et étranger*, 1954, pp. 383-404, 508-526) ; mais on est déjà en dehors du moyen âge, comme dans le beau travail de R. MANDROU, *Magistrats et sorciers en France au XVIIe siècle. Une analyse de psychologie historique* (Paris, Plon, 1968, 583 pp.).

Un seul secteur, qui toutefois n'est pas exclusivement religieux ni populaire, bénéficie depuis quelque temps d'un éclairage assez nouveau : celui des croisades. Après l'étude des aspects politiques, économiques et militaires, on s'intéresse maintenant beaucoup à « l'idée de croisade », à la spiritualité qu'elle représente, aux valeurs religieuses qu'elle incarne, surtout pour le peuple. On peut citer les études classiques de Paul ALPHANDÉRY, *la Chrétienté et l'idée de croisade* (1. *les Premières Croisades*. 2. *Recommencements nécessaires*. Texte établi par Alphonse DUPRONT, 2 vol., Paris, A. Michel, 1954-1959) ; véritable somme sur la psychologie collective des croisés. Pour Al-

phandéry, la seule et vraie croisade est *populaire*, anarchique et de tendance eschatologique. Paul ROUSSET, *les Origines et le caractère de la première croisade*, Neuchâtel, 1945 ; E. DELARUELLE, « Essai sur la formation de l'idée de croisade » (dans *Bull. de Litt. Ecclésiast. de Toulouse*, 1951, 1954, 1955). On trouve un bon aperçu de cette nouvelle tendance dans *L'Esprit de la croisade* (Textes recueillis et présentés par Jean RICHARD, Paris, Éd. du Cerf, 1969, 204 pp., avec introduction et petite bibliographie raisonnée).

Pour l'hérésie, les communications publiées dans *Hérésies et sociétés dans l'Europe pré-industrielle, 11e-18e siècles* (Communications et débats du Colloque de Royaumont, présentés par Jacques LE GOFF, Paris - La Haye, Mouton et Co., 1968, 484 pp.) sont d'un intérêt exceptionnel [63] pour la sociologie de la religion. Mais on y trouve très peu de chose sur la religion « populaire » proprement dite. S'il semble que les oppositions sociologiques les plus variées soient une clef importante de la compréhension de l'histoire de l'hérésie, il paraît aussi qu'elle n'est généralement pas un phénomène « populaire », dans le sens que j'ai essayé de définir. D'ailleurs, l'école italienne (Manselli, Violante, etc.) tend à réduire l'importance des facteurs même purement sociologiques, dans l'explication de la naissance des hérésies, pour valoriser les facteurs proprement religieux (les mouvements hérétiques seraient en somme surtout d'ordre moral, éthique, fruit imprévu de l'impulsion religieuse donnée par la réforme grégorienne).

On peut faire une remarque semblable à propos de l'érémisme, sur lequel nous avons une « somme » tout à fait remarquable dans les Actes déjà cités du Congrès de la Mendola (1962). Malgré la très forte impression laissée par l'ermite dans l'imagination populaire (on en a une preuve dans la littérature courtoise et chevaleresque), et l'influence qu'il a pu exercer sur des mouvements populaires comme les croisades, malgré aussi les liens étroits entre spiritualité érémitique et spiritualité du pèlerinage, l'érémisme reste dans son essence un phénomène charismatique et personnel qui a peu de traits en commun avec la religion « populaire ».

CONCLUSION

Je compte pouvoir consigner dans les prochains Cahiers de notre *Centre d'études des Religions populaires*, comme je l'ai fait pour le miracle, les renseignements bibliographiques les plus intéressants sur d'autres aspects de cette religion, tels que les survivances païennes, la littérature et la prédication populaire, la sorcellerie, le démon, la médecine populaire dans ses rapports avec la religion, etc. - Reste que la plus grande « explosion » de la religion populaire au moyen âge se fit autour du culte des saints, des reliques et des pèlerinages.

[65]

LES RELIGIONS POPULAIRES.

Colloque international 1970

Deuxième partie :
La religion populaire au Moyen Age

- 2 -

Les saints dans la vie religieuse
populaire au Moyen Age

Joseph-Claude POULIN

professeur à l'Université Laval, Québec

Courriel : Joseph-Claude.Poulin@hst.ulaval.ca

[Retour à la table des matières](#)

[67]

Il y aurait sans doute aussi à faire la part des saints de la religion populaire et ceux de la religion savante. Il y aurait peut-être là l'indication de champs de communication distincts.

P. DELOOZ,

Pour une étude sociologique, p. 26. *

Dans ce rapport, l'accent sera mis sur quelques perspectives des médiévistes plutôt que sur le bilan bibliographique de leurs études. Il s'agira de montrer, par des exemples choisis dans un secteur particulièrement riche en manifestations populaires, quelles sont les préoccupations et les méthodes des médiévistes.

Avant tout, il faut résister à la tentation de considérer le moyen âge comme une période homogène ; même dites populaires, les attitudes envers les saints ne sont pas demeurées statiques. Le rapport entre les composantes savantes et populaires de la sainteté s'est progressivement modifié tout au long du millénaire médiéval.

* Pierre DELOOZ, « Pour une étude sociologique de la sainteté canonisée dans l'Église catholique », dans *Archives de sociologie des religions*, 13, (1962), p. 17-41.

D'emblée, les médiévistes se heurtent au problème de la distinction à apporter entre le « populaire » et le « savant » : à partir de quand un [68] phénomène pourra-t-il mériter à coup sûr l'appellation de populaire ¹⁰ ? Par exemple, y a-t-il une solution de continuité entre une conception savante de la sainteté et une conception populaire ?

En définitive, ce serait probablement mal poser le problème que de s'enfermer dans cette interrogation : ces deux aspects sont des facettes d'une même réalité. Ou plutôt, ces deux dimensions sont *séparables* logiquement, mais ne sont *pas séparées* ; ni dans la réalité de la littérature hagiographique, ni dans les comportements du peuple chrétien.

D'un côté, nous avons un clerc, qui lit ou compose le récit des hauts faits d'un personnage considéré comme saint ; il sera évidemment porté à privilégier les attitudes cléricales et mystiques ; à les privilégier jusqu'à en faire les attributs essentiels de la sainteté. Mais en même temps, tout clerc qu'il soit, ce pieux auteur ne pourra pas s'empêcher de faire une place - souvent considérable - aux miracles, autant par conviction personnelle que pour satisfaire les goûts de son auditoire ¹¹.

¹⁰ Anciens ou récents, les auteurs qui font une place à la vie religieuse populaire se soucient pourtant peu de discuter ce problème ; ainsi Albert MARIGNAN, *Études sur la civilisation française. II. Le Culte des saints sous les Mérovingiens*. Paris 1899. XL-249 pp.

Parlant du culte des saints, Carmen GARCÍA RODRÍGUEZ oppose le populaire à l'officiel, le spontané au liturgique : *El culto de los santos en la España romana y visigoda* (IVe-VIe siècles). Madrid, 1966, p. 359 (« Monografías de historia ecclesiastica », 1).

¹¹ Les réticences devant l'abus de merveilleux sont rarement exprimées aux hautes époques, d'où l'accusation un peu facile de naïveté ; mais peut-on reprocher aux hagiographes mérovingiens et carolingiens d'avoir été des hommes de leur temps ? Il faut attendre le Xe siècle pour rencontrer une nette protestation sous la plume d'un auteur de renom : ODON de Cluny (†942), *Vie du saint*

D'un autre côté, la clientèle populaire des sanctuaires était en général assez peu avertie des exigences savantes de la vie spirituelle parfaite ; les prodiges frappaient bien plus sa sensibilité qu'un idéal théorique et clérical. Mais il ne faut pas croire pour autant que les fidèles étaient disposés à vénérer comme saint un criminel, même grand thaumaturge ; le peuple chrétien exigeait *aussi* de ses héros une conduite vertueuse ¹² comme *signe* de sainteté, la *preuve* restant le miracle.

Cette influence réciproque des deux dimensions de la sainteté s'est exercée dans plusieurs directions. A mesure que l'on avance dans le [69] moyen âge, la réflexion savante sur la perfection chrétienne tendait à comprimer la place faite au miracle ; pourrait-on dire le contraire de la sensibilité religieuse populaire ? D'autre part, l'héroïcité des vertus ne fut érigée en *condition* de la sainteté qu'au XVII^e siècle dans les procès de canonisation - donc dans la sainteté savante ¹³, le droit canonique aurait-il enregistré tardivement une exigence spontanée du peuple chrétien à l'égard des candidats à la sainteté ? ou au contraire serait-ce un concept théologique entré depuis peu dans le bagage populaire ? Pourquoi et comment la sainteté a-t-elle cessé d'être aux yeux des fidèles une *constantia* à l'antique pour devenir une conquête héroïque ? Comment expliquer l'acquisition d'une spécialité thaumaturgique par de nombreux saints au cours de la deuxième moitié du moyen âge, alors que les saints d'avant l'an mil étaient normalement « polyvalents » ?

On voit qu'il reste encore beaucoup à faire pour préciser l'articulation de la sainteté populaire à l'ensemble du problème de la perfection

comte Géraud d'Aurillac ; mais le moment venu, cela ne l'empêche pas de recourir largement aux miracles pour étayer sa démonstration.

¹² On considérée comme telle, car des personnages peu recommandables ont parfois bénéficié d'une canonisation populaire ; par exemple, saint LÉGER d'Autun, assassiné en 678. Mais une existence trouble pouvait être soumise à une « relecture sanctifiante » par un hagiographe bien disposé par l'origine noble du héros ou par une mort assimilée au martyre.

¹³ Alfred DE BONHOMME, art. « Héroïcité des vertus », dans *Dictionnaire de spiritualité*, 8, (1968), col. 337-343.

chrétienne et que les efforts en vue de préciser les rapports entre les manifestations savantes et populaires de la vie religieuse sont propres à faire progresser les débats. Aucune cloison étanche ne sépare les deux domaines : ils sont solidaires et influencés l'un par l'autre.

Une fois les perspectives ainsi élargies, il ne faudrait pas se laisser aller, pour des raisons de commodité d'expression ou de raisonnement, à parler du peuple et de ses comportements religieux. Face à la foule des fidèles, l'Église officielle réagissait facilement comme devant une entité univoque ; cette voie est périlleuse pour des historiens, car les différentes couches de la société n'ont pas perçu de la même façon les messages transmis par les clercs.

Par exemple, entre une conception « savante » du pèlerinage, principalement itinéraire spirituel, et une conception « populaire », surtout désir de voir et toucher des reliques, il y a place pour un grand nombre d'attitudes intermédiaires plus nuancées et plus complexes, allant de la demande temporelle égoïste à la pure action de grâces, et ce, sans sortir de la tranche d'observation sociale reflétée par un même recueil de miracle ¹⁴.

¹⁴ Un classique de l'étude des pèlerinages populaires est *la Chrétienté et l'idée de croisade* de Paul ALPHANDÉRY-Alphonse DUPRONT, Paris, 2 vol., 1954-1959.

Richard HARTMANN, « Volksglaube und Volksbrauch in Palästina nach den abendländischen Pilgerschriften des I. Jahrtausends », dans *Archiv für Religionswissenschaft*, 15, (1912), p. 137ss.

Joseph STABER, *Volksfrömmigkeit und Wallfahrtswesen des Spätmittelalter im Bistum Freising*. Munich, 1958, 103 pp. (dissertation de la Faculté de Théologie de Munich - 1951), « Beiträge zur altbayerischen Kirchengeschichte », 20-21.

Le IV^e congrès de Todi (1961) portait sur le thème : *Pellegrinaggi e culto dei santi in Europa fino alla la Crociata*, Todi, 1963. (Centro di studi sulla spiritualità medievale.)

Robert SAUZET, « Pèlerinage panique et pèlerinage de dévotion : Notre-Dame de Rochefort au XVII^e siècle », dans *Annales du Midi*, 77, (1965), p. 375-397.

Quant aux Guides du pèlerin, un genre littéraire ancien mais particulièrement florissant au bas moyen âge, leur stéréotypisation les rend d'un maniement délicat.

[70]

À propos d'une question d'anthroponymie, on a observé que les différentes couches de la société n'adoptaient pas les mêmes attitudes quand il s'agissait de donner un nom à un enfant. *A priori*, la pénétration des noms de saints dans l'anthroponymie est un signe de l'imprégnation chrétienne d'une société ou de courants de spiritualité populaire.

En réalité, la question est moins simple. D'abord, le retard apporté au baptême peut faire longtemps obstacle à l'implantation des noms de personnes empruntés à l'hagiographie : l'enfant reçoit dès sa naissance un surnom que le baptême ne réussit pas à déplacer. Mais surtout, les couches sociales les plus aisées, qu'on pourrait croire les mieux informées de la doctrine chrétienne, ne sont pas forcément les premières touchées : des prénoms traditionnels dans une grande famille peuvent résister longtemps aux courants de piété populaire ¹⁵.

Cette distinction entre les couches sociales n'est pas superposable à une autre distinction entre clercs et laïcs : nous ne croyons pas que la ligne de partage entre les phénomènes religieux savants et populaires passe entre ces deux groupes de chrétiens. Les gens d'Église ne cessent jamais complètement d'être de leur temps et de leur milieu social ; c'est ce qui permet et explique les influences réciproques dont nous avons déjà parlé ¹⁶.

Au-delà de cette distinction entre différentes couches sociales à l'intérieur de la chrétienté, la méthode d'approche sociologique appliquée à la sainteté médiévale a connu une faveur croissante au cours du

¹⁵ Benjamin Z. KEDAR, « Noms de saints et mentalité populaire à Gênes, au X^{IV}e siècle », dans le *Moyen Âge*, 73, (1967), p. 431-446.

L'avantage des études d'anthroponymie est qu'elles ont besoin de s'appuyer sur des séries numériques considérables permettant d'atteindre des comportements de masse, de mesurer une forme de l'impact des saints sur la vie quotidienne d'une époque.

¹⁶ Jacques LE GOFF, « Culture cléricale et traditions folkloriques dans la civilisation mérovingienne », dans *Annales. Économies. Sociétés, Civilisations*, 22, (1967), p. 780-791.

dernier demi-siècle. Les Bollandistes, qui ont régné pendant trois siècles sur les études hagiographiques, restent des champions d'érudition mais ont peu [71] contribué au développement de cette nouvelle tendance de la recherche. Elle a été lancée dans les années 30 par le sociologue russo-américain SOROKIN, puis perfectionnée par le jésuite DELOOZ ¹⁷.

L'analyse sociologique peut d'abord aider à préciser la *fonction* de la sainteté dans la vie religieuse populaire : quels fidèles sont sensibles à la présence de la sainteté dans le monde ? Quelle idée se font-ils du saint ? À quoi leur sert-il ? À cette question, on trouve partout une réponse fausse, à savoir que les saints seraient perçus par les croyants comme des modèles à imiter, des modèles de conduite.

Pour le haut moyen âge à tout le moins, c'est certainement faux, pour une raison fort simple : le saint mérovingien ou carolingien est inimitable. Inimitable parce qu'il détient déjà toute perfection dès sa naissance ; il n'effectue aucun progrès, il est « constant », et c'est son aspect savant. Inimitable aussi par ses miracles, et c'est son aspect populaire.

Les saints de la première moitié du moyen âge ne constituaient donc pas des modèles de conduite ; ils étaient plutôt proposés à l'*admiration* populaire, stimulant ainsi globalement la foi. Vers le Xe siècle pourtant, une autre dimension de la sainteté fut rappelée aux fidèles : le saint était aussi un *témoin* de la présence et de l'action de Dieu parmi les hommes ¹⁸.

S'il faut attendre saint Bernard pour voir proposer les saints à l'*imitation* des clercs, jusqu'où faut-il repousser l'apparition d'une pareille conception de la sainteté dans les milieux populaires ? Les

¹⁷ Pitirim A. SOROKIN, *Altruistic Love. A Study of American « Good Neighbors » and Christian Saints*. Boston, 1950, x-253 pp.

Pierre DELOOZ, « Pour une étude sociologique de la sainteté canonisée dans l'Église catholique », dans *Archives de sociologie des religions*, 13, (1962), p. 17-43.

¹⁸ ODON de Cluny, *Vie de s. Géraud d'Aurillac*, écrite vers 925-940.

saints ne seraient-ils pas perçus aussi comme des boucs émissaires, des délégués du peuple chrétien dans les hautes sphères de la vie parfaite ? La foule des fidèles se trouverait alors déchargée du devoir de sainteté...

Une autre façon de poser le problème de la sainteté populaire au moyen âge est d'examiner le degré d'intégration sociale des saints et ses conséquences sur les comportements des foules. Les saints vers lesquels se portent les grands courants de dévotion populaire à une époque donnée étaient-ils des personnages qui ont fui leur temps pour vaquer dans l'isolement à leur sanctification personnelle ? Ou au contraire sont-ils demeurés dans le monde pour le transformer de l'intérieur ? Pour la [72] connaissance de l'homme religieux moyen, il n'est pas indifférent de savoir quel type de saint a connu la plus grande faveur à un moment donné.

Ces exemples suffisent à montrer l'utilité de concepts-outils fournis par la sociologie qui permettent de mieux comprendre les manières d'entendre, de retenir et de transformer le message chrétien chez les fidèles.

Les études folkloriques enfin, spécialement orientées vers les traditions populaires, sont aussi d'un concours précieux pour le repérage et l'analyse des pratiques reliées au culte des saints. Depuis le livre fort controversé de SAINTYVES au début de ce siècle, on n'a pas cessé d'avoir recours à cette méthode d'approche ¹⁹. Elle pose toute-

¹⁹ Émile NOURRY, alias Pierre SAINTYVES, *les Saints successeurs des dieux*. Paris, 1907, 416 pp. Coll. « Essais de mythologie chrétienne ».

Heinrich SCHAUERTE, *Die volkstümliche Heiligenverehrung*. Minster, 1948.

Jean FOURNÉE et Roger VAULTIER, *Enquête sur les saints protecteurs et guérisseurs de l'enfance en Normandie*. Paris, 1953, 47 pp. ; supplément de 21 pp. publié en 1954.

Xavier ROUSSEAU, « Contribution à l'étude du folklore normand. Saints protecteurs, saints guérisseurs du pays d'Argentan », dans *Pays d'Argentan*, 29, (1957), no 103-108, p. 1-182.

Henri POLGE, *Bibliographie des traditions populaires gersoises relatives au culte des saints, aux fêtes fixes, aux fêtes mobiles et aux sources consacrées*. Auch, 1954, 12 pp., ill. « Cahiers des Archives du Gers », 5.

fois aux médiévistes de redoutables problèmes critiques (datation, interprétation de la tradition orale...).

Une difficulté supplémentaire à laquelle se heurtent tous les médiévistes curieux des manifestations religieuses populaires vient de l'origine essentiellement cléricale des sources d'époque. Les attitudes observées chez les simples fidèles sont ou risquent d'être aussitôt interprétées de façon « savante » par un rédacteur religieux. C'est ainsi qu'il mettra sous le signe de la foi et de la piété des pratiques *d'incubatio* et de *perambulatio*²⁰ ; qui nous dit que ce ne sont pas là des survivances païennes, conscientes ou non ? Il n'est pas facile d'atteindre, à travers les « lectures spirituelles » proposées, les intentions réelles des fidèles. Sur ce point, les [73] déviations caractérisées du culte des saints sont peut-être plus aisément reconnaissables que les gestes routiniers.

Les différents secteurs de la recherche en histoire médiévale sont inégalement touchés par l'intérêt grandissant pour les manifestations religieuses populaires. Au chapitre des reliques et des pèlerinages, on a peine à se dégager des études sur les reliquaires et les pierres du

²⁰ La pratique de *l'incubatio*, déjà connue dans les sanctuaires païens de l'antiquité, consistait à dormir dans l'édifice sacré dans l'attente d'une apparition du thaumaturge qui indiquerait la solution au problème posé. Le pèlerin médiéval dormait-il dans l'église pour des raisons de commodité ou *pour* obtenir une vision... ?

La promenade circulaire répétée - *perambulatio* - autour d'une confession, d'un autel ou d'un lieu de culte s'observe encore de nos jours ; comment faut-il interpréter le geste et sa persistance ?

Domenico MALLARDO, « L'incubazione nella cristianità medievale napoletana », dans *Analecta Boliandiana*, 67 (1949), p. 465-498 (*Mélanges Paul Peeters*, tome 1er).

chemin ²¹ ; en attendant les résultats d'une enquête lancée à Poitiers il y a une quinzaine d'années, et pour une fois curieuse des hommes et de leurs mobiles, nous sommes réduits à quelques communications éparses ²².

En histoire de l'art, le rapprochement commence à se faire entre l'étude des formes plastiques et des courants de piété ²³. Quant à la *Patrozinienforschung*, son intérêt n'est plus à démontrer pour nos études ; les érudits de langue allemande continuent de se faire une spécialité de cette étude de la répartition des noms de saints patrons des églises et autels, comme témoignage de courants de spiritualité ²⁴.

²¹ Un périodique décevant parmi d'autres : Compostelle (en cours), édité par le Centre d'études compostellanes (Paris). La revue *Sanctuaires et pèlerinages* a publié 41 numéros de 1955 à 1968.

²² Edmond-René LABANDE, « Recherches sur les pèlerins dans l'Europe des XI^e et XII^e siècles », dans *Cahiers de civilisation médiévale*, 1, (1959), p. 159-169 ; le même, « Pèlerinages et pèlerins dans l'Europe des XI^e et XII^e siècles », dans *Pèlerins et chemins de Saint-Jacques en France et en Europe du XI^e siècle à nos jours*. Paris, 1965, p. 9-20.

Le même, « *Ad limina* : le pèlerin médiéval au terme de sa démarche », dans *Mélanges offerts à René Crozet*, Poitiers, 1966, t. 1, p. 283-291.

²³ Catalogue d'exposition sur l'art et la religion populaire, *Bayerische Främmigkeit*, Munich 1960.

Jean MARILLIER, « Le culte des saints et les dévotions populaires », dans *Sculptures XVI^e-XVII^e-XVIII^e siècles*. Musée de Dijon, 1970, p. 15-23 (exposition organisée par les services de l'inventaire général des monuments et richesses artistiques de la France).

²⁴ Gerd ZIMMERMANN, « Patrozinienwahl und Främmigkeit im Mittelalter », dans *Würzburger Diözesangeschichtsblätter*, 20, (1958), p. 24-126 et 21, (1959), p. 5-124. Les chercheurs concentrent habituellement leurs efforts sur une région... ou sur quelques saints privilégiés.

Heinrich SAMSON, *Die Heiligen als Kirchenpatrone und ihre Auswahl für die Erzdiocese Köln und für die Bistümer Münster, Paderborn, Trier, Hildesheim und Osnabrück*. Paderborn, 1892.

Hans FINK, *Die Kirchenpatrozinien Tirols*. Passau, 1928.

Henricus Josephus KOK, *Proeve van een onderzoek van de patrocinia in het middeleuwe bisdom Utrecht*. Assen, 1958, 11-241 pp. (thèse de doctorat ès lettres d'Amsterdam ; pour chaque relevé, on indique la date d'apparition du nom du saint patron).

[74]

La liste serait longue des problèmes d'histoire religieuse susceptibles d'être renouvelés par une plus grande attention aux variations populaires accompagnant la symphonie de l'Église savante. L'histoire comparée des religions pourrait elle-même acquérir une dimension supplémentaire, car les manifestations religieuses populaires ne sont pas exclusives au christianisme ²⁵.

Edgar HENNECKE, *Die mittelalterlichen Kirchen- und Altarpatrozinien Niedersachsens*. Göttingen, 1960, 338 pp. « Studien zur Kirchengeschichte Niedersachsens », 11.

Max FASTLINGER, « Die Kirchenpatrozinien des hl. Petrus und des hl. Martinus in der Erzdiözese München-Freising und deren kulturhistorische Bedeutung », dans *Monatsschrift des historischen Vereins von Oberbayern*, 4, (1895), p. 10-13 et 24-29.

Le même, « Die Kirchenpatrozinien des hl. Michael und des hl. Stephanus in Altbayern und ihre kulturhistorische Bedeutung », dans *ibid.*, 4, (1895), p. 46-48 et 59-62.

Karl MEISEN, *Nikolauskult und Nikolausbrauch im Abendlande. Eine kultgeographisch-volkskundliche Untersuchung*. Düsseldorf, 1931. « Forschungen zur Volkskunde », 9-12.

²⁵ Louis MASSIGNON, « Pèlerinages populaires à Bagdad », dans *Revue du monde musulman*, 6, (1908), no 12, p. 641-651, ill.

Jean GAULMIER, « Pèlerinages populaires à Hama », dans *Bulletin d'études orientales* (Institut français de Damas), 1, (1931), p. 137-152, une planche.

Rudolf KRISS et Hubert KRISS-HEINRICH, *Volksglaube im Bereich des Islams. I. Wallfahrtswesen und Heiligenverehrung*, Wiesbaden, 1960.

[75)

LES RELIGIONS POPULAIRES.

Colloque international 1970

III

LA RELIGION POPULAIRE AU QUÉBEC

[Retour à la table des matières](#)

[77]

LES RELIGIONS POPULAIRES.

Colloque international 1970

Troisième partie :
La religion populaire au Québec

- 1 -

Recherches sociologiques,
anthropologiques et psychologiques sur
la religion vécue au Québec français

Jean-Charles FALARDEAU

professeur à l'université Laval, Québec

[Retour à la table des matières](#)

[79]

Si l'on entend l'appellation « religion populaire » dans son sens le plus... populaire et historiquement le mieux fondé, elle connote les variations, positives ou négatives, selon lesquelles, dans une société ou dans des groupes particuliers, les conduites collectives ont infléchi les croyances et les pratiques formelles de la religion. Pour autant, la « religion populaire » renvoie éminemment aux sociétés qui ont été l'objet privilégié des enquêtes des ethnographes et des anthropologues : des sociétés de type archaïque ou rural-traditionnel, caractérisées par une extrême intégration des divers paliers de l'organisation sociale et de la culture, et dans lesquelles les conduites religieuses sont difficilement dissociables de l'ensemble des traditions, des rites, des mythes et de la vie collective.

Or, dans la mesure où un grand nombre de sociétés sont devenues non folkloriques, sociétés urbaines et technicisées, prométhéennes, largement désacralisées, peut-on encore y parler de « religion populaire » ? N'y a-t-il pas, au contraire, un parallélisme entre la disparition des folklores et la régression des religions ? N'a-t-on pas justement soumis ^{*} que le destin de la religion populaire constituait lui-même l'un des fils conducteurs de l'évolution historique, depuis le paysan « superstitieux » de jadis jusqu'à l'urbain contemporain, atome anonyme de la « foule solitaire » ?

Bien sûr, il s'agit là de deux pôles extrêmes d'une évolution qui fut loin d'être rectiligne et nous devons nous garder de généraliser de

^{*} Jacques MAITRE, « Religion populaire et populations religieuses », *Cahiers internationaux de sociologie*, vol. XXVII, 1959, p. 109.

façon exclusive par rapport soit à l'un, soit à l'autre. Même si la société québécoise, comme la plupart des sociétés occidentales, connaît des régressions ou des éclatements de la religion constituée, « Dieu n'est pas mort » pour un grand nombre de croyants. Malgré la dissociation qui s'est opérée [80] entre société et religion, entre religion institutionnalisée et religion privée, on continue à y percevoir de nouvelles modalités de croyances et de pratiques religieuses. On y décèle même des persistances de la « religion populaire » de jadis ; quelquefois d'étranges syncrétismes où s'amalgament vestiges de pratiques traditionnelles, prescriptions formelles, innovations déviantes ou marginales.

C'est dans cette perspective que doit se situer un inventaire sociologique de la littérature qui s'est intéressée à ces conduites : une perspective qui incite à dépister à la fois les manifestations de la religion populaire aux époques et dans les régions où le Québec français était encore folklorique, les transformations radicales qui, à une époque récente, ont secoué nos structures sociales, et les contrecoups qu'en a ressentis aux divers paliers de la société la religion vécue.

Voici balisé, me semble-t-il, l'itinéraire de notre exploration bibliographique. Toutefois, étant donné le découpage que propose ce colloque, je laisserai à mes collègues le bilan des études qui, par suite de nos habitudes scientifiques et universitaires, ressortissent respectivement aux domaines de l'ethnographie ou du folklore et de l'histoire. Je m'en tiendrai autant que possible aux travaux explicitement sociologiques, anthropologiques et psycho-sociologiques.

D'entrée de jeu, je pourrais coiffer mon bilan des mêmes observations qui servaient de préambule, en 1962, à mon inventaire des recherches religieuses en général ^{**}. Les recherches systématiques proprement sociologiques sur la religion vécue ont été très peu nombreu-

^{**} Jean-Charles FALARDEAU, « Les recherches religieuses au Canada français », *Situation de la recherche sur le Canada français, Recherches sociographiques*, III, 1-2, janvier-août 1962, p. 209.

ses. Celles que nous possédons sont de date toute récente ²⁶. À cela, des raisons qui nous sont bien familières, entre autres celle-ci, qu'une forte proportion des études sur le phénomène religieux québécois ont été l'œuvre des clercs [81] et, qu'ici comme ailleurs, on peut affirmer, à la suite de Jacques Maitre, qu'en général « la théologie commune a été un obstacle épistémologique à l'étude du catholicisme vécu et des véritables ressorts psychologiques de la pratique religieuse ^{***} ».

I. QUELQUES ÉTUDES HISTORIQUES

Même si je m'aventure un moment sur les plates-bandes de mon collègue et ami Pierre Savard, il faut rappeler dès le début que bon nombre d'études dites historiques recèlent un incontestable intérêt sociologique. En constituant d'excellents exemples plusieurs études dans des Rapports de la Société canadienne de l'Histoire de l'Église catholique ²⁷, en particulier, dans le Rapport de 1953-1954 consacré

²⁶ Peuvent être considérées comme les principales sources : Jean-Charles FALARDEAU, op. cit., 222-228 ;

« Bibliographie des villes du Québec : Religion, nos 862-892 », in *l'Urbanisation de la société canadienne-française, Recherches sociographiques*, IX, 1-2, janvier-août 1968, 189-191 ;

André BEAULIEU, Jean HAMELIN, « Orientations bibliographiques », in *Idéologies au Canada français : 1850-1900, Recherches sociographiques*, X, 2-3, mai-décembre 1969, 449-463 ;

Colette MOREUX, *Fin d'une religion ? Monographie d'une paroisse canadienne-française*, Montréal, Les Presses de l'Université de Montréal, 1969. [Livre disponible dans [Les Classiques des sciences sociales](#). JMT.]

^{***} Jacques MAITRE, *loc. cit.*, p. 107.

²⁷ Voir, par exemple : René BEAUDRY, c.s.c., « Les pénitences publiques en Acadie », *Rapport*, Société canadienne de l'Histoire de l'Église catholique, 1955-1956, 117-123 ; abbé F.-X. CÔTÉ, « Monseigneur de Forbin Janson et le mouvement religieux du Québec vers 1840 », *Rapport*, Société canadienne de l'Histoire de l'Église catholique, 1941-1942, 95-118.

au culte de Marie dans l'histoire canadienne ²⁸ ; l'évocation de la dévotion à saint Joseph chez les Hospitalières de Québec ²⁹ ; l'histoire de Chiniguy et des croisades de tempérance, par Marcel Trudel ³⁰ ; la thèse de René Hardy, sur le rôle social et religieux du curé de Notre-Dame-de-Québec ³¹, qui fait abondamment état des prônes et des avertissements des curés [e. g. l'injonction aux parents de ne « pas envoyer les enfants chercher de l'eau bénite du Samedi saint à la chaudière » ! (p. 58)] ; les pertinentes questions soulevées par Pierre Savard à propos de la vie du clergé québécois au XIXe siècle ³² ; enfin, [82] les analyses idéologiques de journaux québécois publiées dans une récente livraison de *Recherches sociographiques* ³³.

II. MONOGRAPHIES SOCIOLOGIQUES ET ANTHROPOLOGIQUES

Il convient également de signaler que les trois monographies québécoises « classiques » exécutées selon le modèle de Le Play, de Gauldrée-Boilleau ³⁴ et de Léon Gérin ³⁵ sur la vie rurale, de Stanislas

²⁸ *Rapport 1953-1954*, Société canadienne de l'Histoire de l'Église catholique ; voir en particulier, Henri CORMIER, C.A.M., « Origines de la dévotion au Cœur Immaculé de Marie au Canada », 99-109.

²⁹ Georges MARTIN, « La dévotion à Saint Joseph chez les religieuses hospitalières de l'Hôtel-Dieu de Québec, 1668-1760 », thèse pour le D.E.S. en Histoire, université Laval, 1968.

³⁰ Marcel TRUDEL, *Chiniguy*, Trois-Rivières, Éditions du Bien public, 1955.

³¹ René HARDY, « Aperçu du rôle social et religieux du curé de Notre-Dame-de-Québec, 1840-1860 », thèse pour le D.E.S. en Histoire, université Laval, 1968.

³² Pierre SAVARD, « La vie du clergé québécois au XIXe siècle », *Recherches sociographiques*, VIII, 3, septembre-décembre 1967, 259-273,

³³ *Idéologies au Canada français : 1850-1900. Recherches sociographiques*, X, 2-3, mai-décembre 1969.

³⁴ GAULDRÉE-BOILLEAU, « Paysan de Saint-Irénée (Bas-Canada, Amérique du Nord, 1861, 1862) » in *les Ouvriers des Deux Mondes*, tome 5, 1re série, Paris, 1875 ; reproduit in Pierre SAVARD, *Paysans et ouvriers québécois d'autrefois*,

Lortie ³⁶ sur la vie urbaine, contiennent chacune des notations, généralement conventionnelles, sur les pratiques religieuses familiales associées aux phases de l'existence, aux récréations, aux habitudes morales et à la vie paroissiale. Conçue dans une perspective anthropologique, plus totalisante, la monographie de Miner sur Saint-Denis-de-Kamouraska ³⁷ consacre trois de ses onze chapitres aux incidences et aux influences de la religion dans la vie locale, à l'imprégnation de l'existence collective par le sacré, dans un village encore caractéristique du stade où des secteurs ruraux du Québec pouvaient être dits traditionalistes. À ce stade aussi se rapportent les monographies et les enquêtes de Marcel Rioux sur l'Île Verte ³⁸, Belle-Anse ³⁹ [83], Saint-Vallier ⁴⁰ et Sainte-Thérèse-de-Laval ⁴¹. Dans ces localités, la religion demeure un « complexe culturel intériorisé » ; elle se fait sentir au niveau profond de la structure des mentalités. Des constatations analogues se dégagent de l'étude de Tremblay et Charest sur un

Québec, Les Presses de l'université Laval, Les Cahiers de l'Institut d'Histoire, no 11, 1968.

- ³⁵ Léon GÉRIN, « L'habitant de Saint-Justin. Contribution à la géographie sociale du Canada », *MSRC*, 2e série, IV, 1898, 139-216.
- ³⁶ Stanislas LORTIE, « Compositeur typographe de Québec (Canada, Amérique du Nord, 1903) » in *les Ouvriers des Deux Mondes*, 31 série, 10e fascicule, Paris, 1904 ; reproduit in Pierre SAVARD, *Paysans et ouvriers québécois d'autrefois*.
- ³⁷ Horace MINER, *Saint Denis, a French Canadian parish*, Chicago, The University of Chicago Press, 1939. [Version française du livre disponible dans [Les Classiques des sciences sociales](#). JMT.]
- ³⁸ Marcel Rioux, *Description de la culture de l'Île Verte*, Musée national du Canada, Bulletin no 133 (no 35 de la série anthropologique), Ottawa, 1954 ; *Sur le sens de l'évolution socioculturelle de l'Île Verte*, Bulletin no 128 (Annual Report of the National Museum for the fiscal year 1951-1952), 1953.
- ³⁹ Marcel Rioux, *Belle-Anse*, Musée national du Canada, Bulletin no 138 (no 37 de la série anthropologique), Ottawa, 1957.
- ⁴⁰ Marcel Rioux, « Remarques sur les valeurs et les attitudes des adolescents d'une communauté agricole du Québec », *Contribution à l'Étude des sciences de l'homme*, 3, 1956, 133-143.
- ⁴¹ Marcel Rioux, *Notes sur l'urbanisation d'une communauté québécoise*, Bulletin no 142 (Annual Report of the National Museum for the fiscal year 1954-1955), 1956.

village côtier de l'extrême-orient québécois ⁴² ainsi que du minutieux compte rendu, dressé par José Mailhot, des croyances sur l'au-delà et des relations entre les « vivants et les morts à Tête-à-la-Baleine ⁴³ ». À ce même chapitre anthropologique appartiennent enfin la brève étude de Philippe Garigue ⁴⁴ et la précieuse thèse de Marie-Marthe Brault ⁴⁵ sur l'Oratoire Saint-Joseph de Montréal et le Frère André, dans laquelle sont rapportés les conceptions que l'on se fait du thaumaturge et de ses miracles ainsi que les types de faveurs que l'on implore.

III. ÉTUDES SUR LE CHANGEMENT SOCIAL

Déjà nous débouchons sur le contemporain, sur une société québécoise qui a perdu, assez rapidement, plusieurs éléments de son être rural ancien. Les phénomènes religieux ne baignent plus dans la totalité de la [84] vie collective. Ils sont devenus une « variable » qu'il faut considérer dans ses relations de correspondances ou de conflits avec

⁴² Marc-Adéland TREMBLAY, Paul CHAREST, « Isolement et vision du monde à Saint-Augustin », *Recherches sociographiques*, VIII, 2, mai-août 1967, 151-176 [Texte disponible dans [Les Classiques des sciences sociales](#). JMT.] ; aussi, *les Changements socio-culturels à Saint-Augustin. Contribution à l'étude des isolats de la Côte nord du Saint-Laurent*, Québec, Les Presses de l'université Laval, Travaux et documents du Centre d'études nordiques, 6, 1969. [Livre disponible dans [Les Classiques des sciences sociales](#). JMT.]

⁴³ José MAILHOT, « Les relations entre les vivants et les morts à Tête-à-la-Baleine. D'après une analyse de légendes II, thèse de maîtrise en sociologie, Université de Montréal, 1965 ; aussi « La mort et le salut des défunts à Tête-à-la-Baleine », *Recherches sociographiques*, XI, 1-2, janvier-août 1970, 151-166.

⁴⁴ Philippe GARIGUE, « L'Oratoire Saint-Joseph », *la Nouvelle Revue Canadienne*, III, 5, 1956, 241-254 ; aussi « Saint Joseph Oratory », *Études sur le Canada français*, Montréal, Faculté des sciences sociales, économiques et politiques, 1958, 77-87.

⁴⁵ Marie-Marthe BRAULT, « L'Oratoire Saint-Joseph du Mont-Royal. Étude d'un sanctuaire de pèlerinage catholique II, thèse de maîtrise en anthropologie, Université de Montréal, 1969.

d'autres variables de l'ensemble social. Leur analyse doit s'inspirer d'un nouveau modèle qui soit apte à rendre compte de ce nouveau type de société. En conséquence, il est normal que, dans mon répertoire, trouvent leur place au moins quelques-unes des études qui ont ambitionné d'identifier les causes de changement social, d'en circonscrire les facteurs et les processus, de proposer des schémas d'enquête globale. C'était là, à leur façon, un objectif des *Essais sur le Québec contemporain*⁴⁶. C'est aussi ce qu'ont cherché respectivement Minner⁴⁷ et Garigue⁴⁸ en observant l'évolution récente de Saint-Denis et de Saint-Justin. Je songe particulièrement à la pénétrante investigation qu'a conduite Gérald Fortin à Sainte-Julienne⁴⁹, un village « en état de déséquilibre », qui « oscille entre deux séries de normes ». Je

-
- ⁴⁶ *Essais sur le Québec contemporain*, Jean-Charles Falardeau (éd.), Québec, Les Presses de l'université Laval, 1953 ; voir aussi : C. Hughes EVERETT, *French Canada in transition*, Chicago, 1944. [La version française du livre est disponible dans [Les Classiques des sciences sociales](#). JMT.]
- ⁴⁷ Horace MINER, « A New Epoch in Rural Quebec », *The American Journal of Sociology*, 56, 1, 1-16.
- ⁴⁸ Philippe GARIGUE, « A case study in rural French-Canadian social organization », *Études sur le Canada français*, 1958, 29-50, repris dans « Saint-Justin : une réévaluation de l'organisation communautaire », in GARIGUE, GÉRIN, FALARDEAU, *Léon Gérin et l'Habitant de Saint-Justin*, Montréal, Les Presses de l'université de Montréal, 1968, 129-146 ; voir aussi : « Une enquête sur l'industrialisation de la province de Québec : Shefferville », *Études sur le Canada français*, 88-102.
- ⁴⁹ Gérald FORTIN, Louis-Marie TREMBLAY, « Les changements d'occupations dans une paroisse agricole », *Recherches sociographiques*, 1, 4, octobre-décembre 1960, 467-495 [Texte disponible dans [Les Classiques des sciences sociales](#). JMT.] ; « Attitudes à l'égard des occupations dans une paroisse agricole », *Recherches sociographiques*, II, 1, janvier-mars 1961, 35-54 [Texte disponible dans [Les Classiques des sciences sociales](#). JMT.] ; Gérald FORTIN, « Les changements socio-culturels dans une paroisse agricole », *Recherches sociographiques*, II, 2, avril-juin 1961, 151-170. [Texte disponible dans [Les Classiques des sciences sociales](#). JMT.]

songe surtout à la complète et exemplaire monographie, par Fernand Dumont et Yves Martin, de la région de Saint-Jérôme ⁵⁰.

IV. CONSÉQUENCES RELIGIEUSES DES CHANGEMENTS SOCIAUX

Une première catégorie de travaux qui se sont préoccupés des conséquences religieuses des transformations urbaines ou industrielles est [85] constituée par les thèses d'étudiants des départements de sociologie de Laval et de Montréal. On en compte au moins une quinzaine ⁵¹, dont la plupart cherchent à répondre à une identique interroga-

⁵⁰ Fernand DUMONT, Yves MARTIN, *l'Analyse des structures sociales régionales*, Québec, Les Presses de l'université Laval, 1963. [Texte en préparation dans Les Classiques des sciences sociales. JMT.]

⁵¹ Les thèses que nous avons pu relever sont, par ordre chronologique, les suivantes :

Lionel LABERGE, « L'habitant de la côte de Beaupré », thèse de maîtrise de sociologie, université Laval, 1948.

Pierre LAPLANTE, « Les conditions de vie de Saint-Antoine de Gros-Morne (comté de Gaspé-nord) », thèse de maîtrise de sociologie, université Laval, 1948.

Antoine TREMBLAY, « Sur le plateau laurentien. Analyse sociale d'une communauté rurale : Notre-Dame de l'Assomption des Éboulements », thèse de maîtrise de sociologie, université Laval, 1948.

Claude GAUTHIER, « Belleville : communauté rurale des Cantons de l'Est », thèse de maîtrise de sociologie, université Laval, 1948.

Pierre LAPORTE, « Étude monographique sur les changements sociaux et institutionnels d'un milieu paroissial de la ville de Québec », thèse de maîtrise de sociologie, université Laval, 1960.

Louise MALO, « La perception du changement social dans une communauté semi-rurale, semi-urbaine ». Étude explorative, thèse de maîtrise de sociologie, université de Montréal, 1963.

Delmas LÉVESQUE, « Aspects morphologiques et socio-culturels d'une paroisse de colonisation », thèse de maîtrise de sociologie, université de Montréal, 1963.

Céline SAINT-PIERRE, « Étude des associations volontaires dans une communauté canadienne-française », thèse de maîtrise de sociologie, université de Montréal, 1963.

tion : « Jusqu'à quel point la paroisse urbaine demeure-t-elle un facteur d'intégration sociale ? » Leur schéma stéréotypé permet au mieux d'éclairer les changements structuraux ou la vie d'association. Une exception : la thèse de Line Ross ⁵² qui recherche la signification subjective que revêt maintenant la paroisse pour ses membres et qui, recoupant des constatations de Marcel Rioux, observe que « l'intégration en milieu paroissial se situe beaucoup plus au niveau de l'affectivité et de la verbalisation qu'à celui des comportements ». Plus révélatrice encore est la monographie de Colette Moreux, *Fin d'une religion ?* ⁵³ dont Guy Rocher résume le diagnostic central en notant qu'il est celui « d'une détérioration de l'esprit religieux derrière la façade de la foi conservée » (p. xii).

Des vingt-deux enquêtes effectuées par le Centre de recherche en sociologie religieuse de l'université Laval sur divers comtes, régions ou [86] villes de l'Est du Québec, cinq seulement ⁵⁴ accordent plus ou moins d'attention à l'évolution des attitudes religieuses, aux avatars

Paul BÉLANGER, « Participation aux associations et conception de la paroisse à Saint-Jérôme de l'Auvergne », thèse de maîtrise de sociologie, université Laval, 1963. Nicole LAMARRE, « La Rédemption, village de Matapédia », thèse de maîtrise de sociologie, université Laval, 1969.

⁵² Line Ross, « La communauté paroissiale au Québec. Essai sociologique », thèse de maîtrise de sociologie, université Laval, 1967.

⁵³ Colette MOREUX, *Fin d'une religion ? Monographie d'une paroisse canadienne-française*, Montréal, Les Presses de l'Université de Montréal, 1969. [Livre disponible dans [Les Classiques des sciences sociales](#). JMT.]

⁵⁴ Ce sont les suivantes :

François ROUTHIER, *Étude sur le comté de Montmorency*, Québec, université Laval, Centre de recherche en sociologie religieuse, 1964, 2 vol. ; tome I, *la Côte de Beaupré et le plateau intermédiaire* ; tome 2, *l'Île d'Orléans*.

Robert AYOTTE, *le Comté de Lotbinière. Étude sociologique*, Québec, Université Laval, 1966.

Gérard LAPOINTE, *Structures sociales et attitudes religieuses. Étude sociologique du diocèse de Sainte-Anne-de-la-Pocatière*, Québec, 1967.

Paul ROULEAU, s.j., *Chicoutimi : contexte socio-religieux et adaptation pastorale*, Québec, 1968.

Raymond LEMIEUX, *l'Église de l'amiante*, Québec, 1968.

de la pratique, à la façon dont les fidèles perçoivent leur appartenance religieuse ou le prêtre.

Dans un autre ordre, notons cependant l'originale et très complète étude qu'ont faite Jean-Paul Montminy et Marc-André Lessard des effectifs des congrégations religieuses de femmes au Canada ⁵⁵. De même, trois enquêtes minutieuses qui, signe des temps, ont porté sur les métabolismes de trois ordres religieux d'hommes et leurs transformations souhaitables : les Dominicains, par Jean-Paul Montminy ; les Jésuites, par Hervé Carrier ; les Clercs de Saint-Viateur.

Sur les sectes, compte tenu des érudites études historiques de Philippe Sylvain ⁵⁶, moins que peu à signaler : la monographie (maintenant introuvable) sur les *Frères chrétiens* de Francoville ⁵⁷ ; le volume de Gérard Hébert, d'ambition principalement doctrinale, sur les Témoins de Jéhovah ⁵⁸.

[87]

Dans le domaine de la psychologie sociale, retenons en premier lieu les analyses psychiatriques qui, visant à identifier des cristallisations caractéristiques de la *psychè* québécoise, offrent de riches rensei-

⁵⁵ Marc-A. LESSARD, Jean-Paul MONTMINY, o.p., « Le recensement des religieuses au Canada », extrait du volume *Donum Dei*, no 11, publication de la Conférence religieuse canadienne, Ottawa, 1966, 259-386 ; « Les religieuses du Canada : âge, recrutement et persévérance », *Recherches sociographiques*, VIII, 1, 1967, 15-47.

⁵⁶ Philippe SYLVAIN, *Alessandro Gavazzi, clerc garibaldien prêchant des deux mondes*, Québec, Centre pédagogique, 1962, 2 vol. ; « Aperçu sur le prosélytisme protestant au Canada français, de 1760 à 1860 », *MSRC*, IIIe série, vol. 1, 1962, 65-76 ; « Quand les tables dansaient et parlaient : les débuts du spiritisme au XIXe siècle », *MSRC*, 4e série, vol. 1, 221-236.

⁵⁷ Jean-M. RAINVILLE, « Monographie sur la secte des Frères chrétiens de Francoville. Une étude d'une secte protestante canadienne-française : type de secte, sa direction interne et ses rapports avec la société ambiante », thèse de maîtrise de sociologie, Université de Montréal, 1960.

⁵⁸ Gérard HÉBERT, s.j., *les Témoins de Jéhovah. Essai critique d'histoire et de doctrine*, Montréal, Les Éditions Bellarmin, 1960.

gnements sur les conditionnements de notre mentalité religieuse ⁵⁹. Méritent aussi l'attention deux monographies axées, l'une (celle de Marthe Henripin ⁶⁰) sur les nouvelles attitudes des jeunes face à l'existence et à la société, l'autre (celle de Yvon Lefebvre ⁶¹) sur l'évolution de l'éducation socio-familiale et du rôle de la femme. Précieuse tant par sa valeur méthodologique que par ses conclusions est la solide étude de Robert Sévigny sur l'expérience religieuse et l'actualisation de soi ⁶². Il ne vaut guère la peine d'insister sur certaines autres thèses de psychologie, au titre pourtant prometteur, qui noient paradoxalement leurs constatations dans de surabondantes descriptions des techniques de leurs enquêtes qui portent soit sur les attitudes, soit sur les mentalités religieuses de groupes choisis, soit sur les processus d'éducation religieuse ⁶³.

⁵⁹ André LUSSIER, « Les dessous de la censure », *Cité libre*, XI^e année, no 28, nouvelle série, juin-juillet 1960, 14-21 ; « Notre école confessionnelle », *Cité libre*, XII^e année, no 42, nouvelle série, décembre 1961, 8-19 ; « Notre école confessionnelle et l'enfant », *Justice et paix*, Montréal, Éditions du Jour (collection *Les idées du jour*), 1962, 77-117. Camille LAURIN, « Autorité et personnalité au Canada français », *le Pouvoir dans la société canadienne-française, Recherches sociographiques*, VII, 1-2, janvier-août 1966, 171-182.

⁶⁰ Marthe HENRIPIN, « Les adolescents face à l'univers social : perceptions de 188 garçons de Montréal au terme de leurs études secondaires », thèse de maîtrise de sociologie, Université de Montréal, 1967.

⁶¹ Yvon LEFEBVRE, « Transmission des valeurs en éducation socio-familiale », thèse de maîtrise de sociologie, Université de Montréal, 1969.

⁶² Robert SÉVIGNY, « L'expérience religieuse et l'actualisation de soi », thèse de doctorat de sociologie, Université Laval, 1966.

⁶³ Celles que nous avons pu consulter sont les suivantes :

Victor CHAUMONT, « Enquête sur la situation religieuse des élèves en philosophie », thèse de maîtrise de psychologie, Université de Montréal, 1949.

Pierre CLÉROUX, « L'attitude superstitieuse », thèse de maîtrise de psychologie », Université de Montréal, 1954.

Marie GÉRIN-LAJOIE, « La notion de Dieu chez l'enfant d'âge préscolaire », thèse de maîtrise de psychologie, Université de Montréal, 1962.

Claire LANDRY, « L'attitude religieuse des mères de premiers communians », thèse de maîtrise de psychologie, Université de Montréal, 1964.

À ces thèses, on peut en ajouter deux dont les préoccupations sont plus immédiatement sociologiques :

[88]

Par contre, se rattache à plus d'un titre à notre propos la thèse déjà ancienne de Roland Morin ⁶⁴ sur les premières phases de l'implantation du Crédit social dans le Québec et dans laquelle l'auteur, décrivant la « mystique » et l'esprit de croisade de ce mouvement, note les curieuses analogies entre sa structure, son idéologie et sa terminologie et des traits du catholicisme québécois traditionnel. Il semble que le Crédit social, à ses débuts, ait constitué de plusieurs façons l'équivalent d'une « religion populaire » dans les régions québécoises géographiquement marginales et socialement défavorisées. Peut-être d'ailleurs en a-t-il été ainsi, mutatis mutandis, de certains autres mouvements politiques et sociaux qui, au surplus, n'ont pas été sans emprunter, à l'occasion, l'allure de religions salvatrices ou de messianismes. Ainsi, il paraît assez probable qu'en observant de près la genèse et la popularité du mouvement Lacordaire, on lui découvrirait de grandes similitudes de clientèle et de credo populaire avec le Crédit social. Ce sont là de fascinantes questions qui, hélas, à ma connaissance, n'ont pas été abordées.

Il faudrait, à ce point, interroger de nouveau notre littérature, roman et théâtre, et lui demander ce qu'elle a à nous apprendre, directement ou indirectement, sur le caractère religieux des symbolismes profonds, des mythologies secrètes, des visions du monde des diverses classes de notre société. Quelques critiques, de temps à autre, ont esquissé ces interrogations ⁶⁵. En particulier Gilles Marcotte qui, cherchant à cerner la religion dans notre littérature contemporai-

M. RIEL-FREDETTE, « Analyse d'un mouvement social : la J.E.C. », thèse de maîtrise de sociologie, Université de Montréal, 1962.

Anne-Marie DERMINE, « Étude des valeurs d'une population d'enfants », thèse de maîtrise de sociologie, Université de Montréal, 1965.

⁶⁴ Roland MORIN, « Crédit social », thèse de maîtrise de sociologie, université Laval, 1947.

⁶⁵ Parmi les principaux, mentionnons : Georges-André Vachon, Réjean Robidoux, Pierre de Grandpré, Jean Éthier-Blais.

ne ⁶⁶, concluait que le roman canadien-français, « né catholique, comme tout ce qui naît ici », a dû affronter la révolte « qui a balayé sa foi d'honnête paroissien » et se retrouve dorénavant « disponible pour toutes les expériences » (p. 176).

V. ENQUÊTES SUR LA PRATIQUE RELIGIEUSE

L'aboutissement de ces expériences, nous en trouvons des illustrations concrètes dans les résultats de divers sondages sur la pratique ou la [89] mentalité religieuses, tels que ceux de Dumont et Fortin ⁶⁷, de Lambert Bovy ⁶⁸ et de Norbert Lacoste ⁶⁹, de Jean-Jacques Larivière ⁷⁰, ou encore l'enquête plus générale de Robert Sévigny et Marcel Rioux sur les jeunes du Québec ⁷¹. Nous le retrouvons aussi dans les études plus raffinées de Fernand Dumont sur le sens de Noël ⁷², et de Denise Lemieux ⁷³ sur les transformations de la signification du

⁶⁶ Gilles MARCOTTE, « La religion dans la littérature canadienne-française contemporaine », *Littérature et société canadiennes-françaises, Recherches sociographiques*, V, 1-2, janvier-août 1964, 167-176.

⁶⁷ Fernand DUMONT, Gérald FORTIN, « Un sondage de pratique religieuse en milieu urbain », *Recherches sociographiques*, 1, 4, octobre-décembre 1960, 500-502.

⁶⁸ Lambert Bovy, « Sondage sur la "mentalité chrétienne" de la population canadienne-française de Montréal », *Archives de sociologie des religions*, vol. 17, janvier-juin 1964, 135-146.

⁶⁹ Il nous a été impossible de retracer le résultat de cette enquête.

⁷⁰ Jean-Jacques LARIVIÈRE, c.s.v., *Nos collégiens ont-ils encore la foi ? Enquête auprès de 3,000 collégiens et collégiennes*. Montréal, Fides, 1965.

⁷¹ Marcel Rioux, Robert SÉVIGNY, *les Nouveaux citoyens. Enquête sociologique sur les jeunes du Québec*, Montréal, Service des publications de Radio-Canada, s.d. (1966),

⁷² Fernand DUMONT, « Noël et les rythmes de nos existences », *Communauté chrétienne*, I, 6, novembre-décembre 1962, 371-377.

⁷³ Denise LEMIEUX, « Le temps et la fête dans la vie sociale », thèse de maîtrise de sociologie, université Laval, 1966 ; « Le temps et la fête dans la vie sociale », *Recherches sociographiques*, VII, 3, septembre-décembre 1966, 281-304.

« temps des fêtes » en milieu urbain. Nous le trouvons enfin dans deux études de Fernand Dumont, l'une qui dissèque l'idéologie de la L.O.C. ⁷⁴, l'autre ⁷⁵ qui à la fois récapitule les résultats d'une enquête sur la vitalité religieuse dans le diocèse de Saint-Jérôme et propose un modèle sociologique d'analyse qui, si l'on décidait dans l'avenir de s'en inspirer, pourrait fort bien, comme le souhaite discrètement Dumont, « renouveler la problématique traditionnelle de notre historiographie religieuse ».

VI. ÉCRITS PASTORAUX

Il n'est sans doute pas impertinent, pour conclure, de consacrer un chapitre à l'imposante liste d'essais ou de réflexions d'ordre pastoral qui se sont ingéniés à définir les postulats et l'orientation d'un nouveau ministère sacré, sinon d'une nouvelle théologie, qui fussent aptes à s'articuler [90] dynamiquement aux problèmes existentiels des chrétiens d'aujourd'hui. Ces essais débordent les cadres de l'observation empirique, mais ils ne nous renseignent pas moins, de façon souvent radicale, sur les besoins de la religion vécue. Il m'est impossible, à ce sujet, d'être exhaustif et je me contenterai de citer, parmi d'autres, les textes de Jean-Paul Audet et Jean-Paul Montminy dans *Communauté chrétienne*, de Jacques Grand'maison et de Fernand Dumont dans *Maintenant*, de Richard Arès dans *Relations*.

⁷⁴ Fernand DUMONT, « Structure d'une idéologie religieuse », *Recherches sociographiques*, 1, 2, 1960, 161-187. [Texte disponible dans [Les Classiques des sciences sociales](#). JMT.]

⁷⁵ Fernand DUMONT, « Sociologie d'un diocèse canadien : aspects méthodologiques », *Rapport 1956-1957*, Société canadienne de l'Histoire de l'Église catholique, 31-38.

Que dire au terme de ce bilan sinon que, si mince qu'il soit, il n'en est pas pour autant moins riche par sa variété ni par ses promesses sinon par quelques remarquables réalisations. Bien sûr, on peut y relever d'étranges carences, par exemple, du côté des psychologues, l'absence d'étude sur le phénomène pourtant révélateur des jurons et des blasphèmes ; ou, du côté des sociologues, le manque de curiosité vis-à-vis des sociétés secrètes, du caractère péri ou para-religieux d'un grand nombre de mouvements sociaux. Toutefois, en ce domaine comme en bien d'autres, on peut aisément prédire, maintenant que les instruments de travail sont forgés et les artisans préparés, des entreprises de recherche nombreuses et originales. De ces entreprises se dégageront les traits des aspirations spécifiquement québécoises vers le merveilleux, le religieux, le surnaturel.

[91]

Recherches sociologiques, anthropologiques
et psychologiques sur la religion vécue
au Québec français

Commentaires

-1-

Jean-Paul MONTMINY

*directeur du Département de sociologie et d'anthropologie
de l'université Laval, Québec*

[Retour à la table des matières](#)

[93]

L'intéressante communication de notre collègue Falardeau - véritable document de travail - nous invite à quelques remarques. Je vous les soumettrai très brièvement afin de faciliter nos échanges et nos discussions.

1. Il convient en tout premier lieu de noter l'ampleur des champs couverts par cette recherche bibliographique. Il m'apparaît que notre collègue n'a pas omis beaucoup des travaux sur les religions faits au Québec, ou tout au moins certainement pas parmi les travaux importants.
2. Cela nous permet de constater que le domaine des religions, sinon des religions populaires, a retenu l'attention des chercheurs québécois en sciences humaines presque tout autant que les autres champs de la recherche : économique, démographique, géographique, politique, etc. Il faudrait sans doute faire exception pour les travaux se rattachant au développement et à la planification.
3. Avec M. Falardeau, nous remarquons la quasi-absence et la faiblesse de la production en psychologie des religions. Dans cette même ligne, je crois qu'il serait bon de souligner l'absence totale ou presque, à mon avis, des travaux psychanalytiques.
4. J'aimerais soumettre à la discussion du groupe les observations que notre collègue suggère dans les toutes premières pages de son exposé.

En indiquant que la religion populaire connote « des variations... selon lesquelles dans une société ou des groupes particuliers les conduites collectives ont infléchi les croyances et les pratiques formelles de la religion », M. Falardeau souligne, à bon droit me semble-t-il, que les études sur les religions populaires ont surtout été faites dans des sociétés de type archaïque ou rural ; sociétés où le sacré et le profane étaient intimement mêlés.

[94]

Or, continue logiquement M. Falardeau, dans nos sociétés technici-sées, peut-on parler de religion populaire ? Il me semble alors faire sien un parallélisme établi entre la disparition des folklores et la régression des religions. De telle sorte qu'on pourrait penser que plus le phénomène de désacralisation envahit les sociétés contemporaines, moins la religion populaire a chance de s'y rencontrer.

Pour ma part, j'hésiterais beaucoup à entériner ce point de vue. Bien sûr, l'avènement de la technique, de la rationalité a entraîné un phénomène de désacralisation dans nos sociétés. Il faudrait cependant nous demander sérieusement par rapport à quel type de rencontre ou « d'intimité » sacré-profane une semblable désacralisation s'est opérée.

À mon avis, ce n'est pas tant le sacré comme tel qui disparaît (le sacré perçu ou vécu sans doute comme valeur confuse, imprécise), mais ce serait plutôt un type donné de rapport entre le sacré et le profane se retrouvant encore dans les sociétés contemporaines. Ce qui aurait changé, ce serait le contenu existentiel des deux termes. Au Québec surtout, je crois que le sacré et le profane ont été vécus dans une relation très étroite à une seule religion : le catholicisme romain. Aujourd'hui, cela n'est plus. Peut-on affirmer pour autant que la désacralisation, en sapant - en purifiant aimerais-je plutôt dire - un certain catholicisme, fait disparaître le sacré ?

Si mes remarques sont justes, et puisqu'on pourrait définir très sommairement une religion comme un ensemble organisé consécutif à

une saisie du sacré, ne pourrait-on pas penser que les « religions populaires » sont encore bien présentes au Québec ?

5. Dans cette optique, je voudrais vous suggérer quelques pistes ou thèmes de recherche au sujet desquels les conduites religieuses collectives des Québécois me paraissent s'organiser, positivement ou négativement, à partir d'un horizon ou d'un canevas du sacré. Bien souvent, faudrait-il ajouter, ces conduites religieuses s'organisent en relation avec le sacré tel que véhiculé par notre catholicisme.

a) Études des messianismes

- plus spécifiquement religieux
 - Les sectes
- sociaux
 - Le Crédit social. À cet égard les études déjà faites sont à reprendre en respectant l'autonomie des objets et des méthodes.

[95]

- La place de certains pasteurs dans des quartiers urbains des villages aux prises avec des problèmes économiques. Analyse de la perception que les citoyens ont de leur pasteur.
- Certains phénomènes sociaux - la violence - qui, pour des groupes, me semblent avoir des connotations sacrées, les hippies, les chansonniers...

b) Études d'associations

- Les AA, les Alanons, le Cercles des fermières, etc. Ces associations ont encore de fortes connotations religieuses et sacrales entremêlées de techniques tout à fait contemporaines de persuasion et de support par le groupe.

c) Études dans le domaine plus spécifiquement catholique ; les efforts de renouveau

- Les religions de l'*underground*.
- Le matériel fourni par la Commission Dumont.
- L'enseignement catéchétique et les réactions des parents et des enfants.
- Le renouveau liturgique et la « clientèle ».
- La paroisse et ses nouveaux aménagements (l'expérience en cours des communautés de base).
- Les interprétations données aux encycliques et aux prises de position de la hiérarchie ecclésiale sur les problèmes du monde contemporain.

Cet ensemble d'études pourrait être regroupé sous la rubrique des représentations religieuses. Les recherches rejoindraient probablement les observations de Guy Rocher et de Line Ross sur la différence et la distance entre les conduites réelles et les conduites verbales.

Est-il besoin de le redire, ces quelques remarques n'atténuent en rien l'intérêt de l'exposé de notre collègue Falardeau. Son travail, en nous permettant de faire rapidement le point sur les recherches passées, éclaire largement les chantiers à entreprendre.

[97]

LES RELIGIONS POPULAIRES.

Colloque international 1970

Troisième partie :
La religion populaire au Québec

- 2 -

L'historien et la religion populaire
au Canada français

Pierre SAVARD

*Professeur d'histoire
à l'université Laval, Québec*

[Retour à la table des matières](#)

[99]

Le phénomène religieux populaire a peu attiré l'historiographie religieuse traditionnelle. Celle-ci s'est surtout attachée à raconter la vie des paroisses. On trouve le plus souvent dans ce genre d'ouvrage des renseignements abondants sur la création et l'organisation de la paroisse canonique, des traits de la vie des curés qui se sont succédé à sa tête, des anecdotes relatant des événements mémorables (événements heureux ou malheureux).

La vie religieuse, quant à elle, est évoquée de façon conventionnelle et généralement prise pour acquis. Tout au plus y trouve-t-on parfois le rappel de quelque trait édifiant qui distingue la collectivité ou un de ses membres. Bien entendu, ces ouvrages écrits par des clercs s'étendent fort peu sur les déviations ou les superstitions dans des livres destinés à célébrer les vertus du passé ⁷⁶.

Les histoires de congrégations religieuses nous apportent, elles aussi, généralement peu de données sur la religion populaire. Ce sont le plus souvent des histoires de clercs écrites par des clercs, et le peuple n'y apparaît qu'à travers des prismes. Toutefois, elles nous four-

⁷⁶ Il faut faire quelques exceptions. Ainsi, l'abbé Honorius PROVOST a publié récemment une monographie de *Sainte-Marie de la Nouvelle-Beauce, Histoire religieuse* (Québec, 1967) d'une grande richesse documentaire. André BEAULIEU est à préparer un inventaire de monographies paroissiales. Antoine Roy a donné, il y a plus de trente ans, une « Bibliographie des monographies et paroisses » dans le *Rapport de l'archiviste de la province de Québec*, vol. 17 (1937-1938), p. 254-364.

nissent des renseignements utiles sur l'implantation des dévotions, par exemple ⁷⁷.

[100]

Même l'historiographie religieuse récente apporte peu à notre sujet. L'étude de l'Église-institution continue de susciter des travaux sans grand rapport avec la religion populaire. L'ouvrage magistral de Lucien Lemieux sur *l'Établissement de la première province ecclésiastique au Canada 1783-1844* (Montréal, 1968) illustre bien ce courant. Une nouvelle génération d'historiens s'est aussi lancée dans l'étude des courants d'idées et des idéologies ⁷⁸. Parmi les trop rares essais d'étude du phénomène religieux populaire, signalons le mémoire de D.E.S. de René Hardy sur le rôle religieux et social du curé de Notre-Dame de Québec, qui révèle une documentation neuve et pose plusieurs problèmes intéressants ⁷⁹.

Une des raisons du manque d'études tient au fait que les sources sont peu accessibles et peu inventoriées. Ici, toutefois, il y a des raisons d'espérer. L'inventaire sommaire des archives de la chancellerie de l'archevêché de Montréal, fait et publié jusqu'à la fin du dix-

⁷⁷ Un travail mérite ici une place à part à cause de l'abondance de sa documentation : Gaston CARRIÈRE, *Histoire documentaire de la Congrégation des Missionnaires Oblats de Marie-Immaculée dans l'Est du Canada* (Ottawa, 8 vol. parus entre 1957 et 1969, en cours). Le Père Carrière est aussi l'auteur d'une douzaine de biographies d'oblats.

⁷⁸ Voir le numéro spécial de *Recherches sociographiques*, vol. X, no 23 (mai-décembre 1969) : « Idéologies au Canada français, 1850-1900 », qui contient une précieuse bibliographie d'études imprimées et inédites (p. 449-463).

⁷⁹ « Aperçu du rôle social et religieux du curé de Notre-Dame de Québec, 1840-1860 ». Mémoire de D.E.S., université Laval, 1968. Pour suivre la production, on se reportera à l'excellente bibliographie trimestrielle publiée dans la *Revue d'histoire de l'Amérique française* (livres, articles de périodiques, thèses inédites, etc.). Ce qui ne dispense pas de consulter également la bibliographie donnée dans chaque compte rendu annuel des journées d'études de la Société canadienne d'histoire de l'Église catholique.

neuvième siècle, peut servir de guide et de modèle ⁸⁰. Un inventaire d'archives de paroisse (Saint-Roch de la ville de Québec) rappelle la richesse des archives paroissiales ⁸¹. Signalons toutefois que les auteurs d'inventaires travaillent souvent pour une clientèle de chercheurs qui n'est pas au premier chef préoccupée des problèmes de spiritualité. Ainsi, Louise Dechêne, dans son précieux « Inventaire des Documents relatifs à l'histoire du Canada conservés dans les archives de la Compagnie de Saint-Sulpice à Paris ⁸² », avoue-t-elle : « Il va sans dire qu'une grande partie de cette correspondance [des messieurs de Saint-Sulpice avec le supérieur général et certains de leurs confrères] traite de problèmes personnels et de sujets de spiritualité. Dans ce cas, les lettres ou les passages n'ont pas été résumés. Nous nous sommes simplement efforcés de relever tous les sujets de caractère général et temporel ⁸³. »

[101]

Les archives qui peuvent nous instruire plus spécialement sur la religion populaire restent à peu près complètement inexplorées. Dans les archives diocésaines, la correspondance des évêques a été encore fort peu scrutée sous cet angle. Les dossiers de la paroisse et ceux des associations encore moins. Les papiers de prêtres conservés dans les archevêchés ou les séminaires qui contiennent des correspondances privées, des notes et des sermons du plus grand intérêt attirent peu de chercheurs. Les cahiers de prônes paroissiaux commencent seulement à être exploités ⁸⁴.

Les imprimés, brochures et périodiques véhiculant la spiritualité populaire constituent une source de choix et ils ont été bien négligés.

⁸⁰ Voir le dernier article de François BEAUDIN dans *RHAF*, vol. 24, no 1 (juin 1970), p. 111-142 avec, en notes 1 et 2, rappels des autres publications de l'auteur.

⁸¹ Jean-Marc PARADIS, « inventaire des archives de la paroisse de Saint-Roch de Québec », mémoire de licence ès lettres (histoire), université Laval, 1966.

⁸² *Rapport des Archives du Québec* 1969 (Tome 47), (Québec, 1970), p. 147-288.

⁸³ *Id.*, *ibid.*, p. 187 n.

⁸⁴ Par Hardy et Honorius Provost cités plus haut.

Leur dispersion et le manque d'inventaire ne facilitent pas les choses. André Beaulieu achève un catalogue des périodiques incluant les revues religieuses (Annales, bulletins, etc.) qui sera incorporé à une réédition de son guide de journaux ⁸⁵. Il faudrait inventorier aussi les tracts, brochures et livrets de spiritualité publiés au Canada français et essayer également de mieux connaître la pénétration du livre français de ce genre chez nous ⁸⁶. C'est là une source essentielle qui a servi ailleurs de matériau à des travaux récents et neufs ⁸⁷.

Il ne faut pas négliger les sources que sont les catéchismes, rituels, mandements et autres écrits du genre qui, par les encouragements donnés à certaines pratiques autant que par leurs défenses, révèlent des problèmes intéressants. Un simple examen du *Catéchisme de 1702* nous met sur la piste d'un bon nombre de pratiques de la religion populaire.

Les problèmes de méthode ne le cèdent guère à ceux, malaisés, de la documentation.

[102]

Qu'est-ce d'abord que la religion populaire ? Une forme qui s'opposerait à une religion savante, celle des clercs ou des âmes d'élite. Une

⁸⁵ André BEAULIEU et Jean HAMELIN, *les Journaux du Québec de 1764 à 1964* (Québec, 1965). Et il faudrait savoir ce qui a pénétré au Canada des périodiques religieux français, tels *les Annales du Sacré-Cœur*, *les Annales de Notre-Dame de Lourdes*, *les Annales de l'Archiconfrérie du Très Saint et Immaculé Cœur de Marie* (Notre-Dame-des-Victoires), *le Propagateur de la Dévotion à Saint-Joseph*, *le Pèlerin* pour ne nommer que les plus connus.

⁸⁶ Voir en appendice quelques titres recueillis dans le dernier tiers du dix-neuvième siècle.

⁸⁷ Par exemple Claude SAVART, « Pour une sociologie de la ferveur religieuse : l'archiconfrérie de Notre-Dame-des-Victoires » dans *Revue d'histoire ecclésiastique*, vol. 59 (1964), vol. 3-4, p. 823-844. L'auteur prépare une thèse sur le sentiment religieux chez les catholiques français au temps du Second Empire, d'après le témoignage de la littérature religieuse de cette époque.

religion moins cérébrale ? Plus ou moins épurée d'éléments hétérodoxes ? On voit bien, ici, qu'il est inutile de partir d'une notion trop précise. Religion populaire pourrait tout simplement s'entendre religion *vécue* par la *masse* des fidèles : *vécue* ici par opposition à prescrite ; par la masse, c'est-à-dire le peuple et non seulement les clercs ou quelques âmes d'élite ⁸⁸.

Bien entendu, cette étude, comme toutes les études de la religion au Canada français traditionnel, en sera une de ferveur plus que de pratique. Des observateurs de la vie religieuse, comme Jean-Charles Falardeau, ont noté, il y a longtemps, que nos études rétrospectives ont, dans un monde de pratique quasi unanime, peu à attendre des modèles d'analyse de la déchristianisation et que nous devons inventer nos instruments d'études.

S'il est relativement facile de compter le nombre de messalisants et celui des pascalisants, il est plus ardu de mesurer la ferveur. Il faut, bien entendu, commencer par la pratique des sacrements. D'autres indices fort révélateurs restent les pratiques de piété, les processions religieuses de rite ou de simple dévotion (aux Rogations et à la Fête-Dieu), les messes célébrées « pour les biens de la terre II, à des intentions précises contre « le tonnerre, la grêle, les sauterelles, les mouches à vache », etc.

Des pratiques comme les chemins de la croix, la communion du premier vendredi du mois, la quête de l'Enfant-Jésus, etc., apprennent aussi beaucoup sur le degré de ferveur et la tonalité de la foi.

Et il y aurait lieu de dresser un inventaire des associations pieuses qui se sont développées dans le cadre paroissial, afin de déterminer s'il y a quelque rapport entre la densité de ces groupements et la tiédeur ou la ferveur de la vie paroissiale en général.

⁸⁸ Dans *l'Habitant de Saint-Justin*, Léon GÉRIN avance une théorie fondée sur le genre de vie en comparant trois paroisses : Maskinongé, Saint-Justin et Saint-Didace.

Bien entendu, il ne faut pas négliger les déviations, souvent fort révélatrices, de la dévotion. Le dix-neuvième siècle voit foisonner les fausses indulgences, les fausses prophéties, les fausses prières et les faux miracles. L'action de l'autorité ecclésiastique réussit le plus souvent à l'emporter, mais certaines survivances ont de quoi étonner.

[103]

L'image que les fidèles se forment des protestants et leur comportement sur ce point apparaît fort révélateur. De même faut-il étudier l'image des « païens » et des pays de missions, souvent une des rares fenêtres du peuple sur le monde.

Une grande attention doit être portée à la chronologie. La communion n'a pas la même signification avant et après le décret de Pie X ⁸⁹. La dévotion à saint François d'Assise et la dévotion à saint Antoine de Padoue reçoivent un élan décisif à la fin du dix-neuvième siècle avec le retour des « Récollets ». Au même moment, les Dominicains et Léon XIII remettent à l'honneur les dévotions centrées sur le Rosaire.

Tout aussi importante est l'attention au facteur géographique. La crainte des inondations de la Chaudière a donné une certaine coloration à la spiritualité des Beaucerons. Et le lieu d'origine des premiers habitants de la région, la côte de Beaupré, explique leur culte à sainte Anne. Il faudrait établir des relations entre l'implantation des congrégations religieuses et les dévotions. Les Eudistes ont-ils développé la dévotion au Cœur de Marie ? Ils ont en tout cas marqué la toponymie québécoise en fondant plusieurs paroisses sous ce vocable. Les Sulpiciens puis les pères du Saint-Sacrement ont solidement implanté l'adoration diurne et nocturne dans leurs paroisses. Les Franciscains ont fait connaître et vénérer la Terre-Sainte, et ainsi de suite.

⁸⁹ Ainsi, en 1890, les membres de la Ligue des hommes contre le blasphème et l'intempérance s'engagent à communier *quatre fois* l'an. (Édouard HAMON, *les Canadiens Français de la Nouvelle-Angleterre* (Québec, 1891), p. 96).

Rappelons, en terminant, qu'ici plus qu'ailleurs l'historien ne peut espérer atteindre des résultats sans le recours aux méthodes et aux résultats des autres sciences de l'homme. L'apport immense et indispensable de la tradition orale doit être intégré à notre connaissance « historique » du passé religieux. La sociologie⁹⁰ et la psychologie, poussant l'analyse à une grande profondeur, proposent des explications et suggèrent des [104] avenues de recherches que la simple analyse des documents classiques ne suffit pas à déceler. La littérature, même en dépit du caractère « savant » de son matériau, fournit un apport loin d'être négligeable. Ce n'est que par la lecture avec des yeux neufs d'une documentation souvent difficile à réunir parce que jugée de moindre intérêt, que nous réussirons à restituer les traits de *l'homo religiosus* populaire de chez nous.

⁹⁰ Exemples de travaux récents du plus grand intérêt :

Colette MOREUX, *Fin d'une religion ? Monographie d'une paroisse canadienne-française* (Montréal, 1969) [Livre disponible dans [Les Classiques des sciences sociales](#). JMT.]; Marc-Adélar TREMBLAY, Paul CHAREST et Yvan BRETON, *les Changements socio-culturels à Saint-Augustin, Contribution à l'étude des isolats de la Côte-Nord du Saint-Laurent* (Québec, 1969), chapitres IV et V surtout [Livre disponible dans [Les Classiques des sciences sociales](#). JMT.]. Et on pourrait remonter à Lortie (enquête de 1903), Gérin (enquête de 1886) et Gauldrée-Boilleau (enquête de 1861 et 1862).

[105]

APPENDICE

I. QUELQUES BROCHURES DE SPIRITUALITÉ POPULAIRE RÉPANDUES AU CANADA FRANÇAIS

N.B.- Les brochures françaises du mariste Huguet, de Mgr de Ségur, de Mgr Gaume, du père Faber ont été abondamment répandues chez nous. De même une foule d'écrits anonymes, tel *l'Almanach des fidèles amis de Pie X pour 1873*, publié la même année chez Régis-Buffet et Cie et distribué à Montréal par le libraire J.-B. Rolland.

- *Instruction sur les indulgences et sur le scapulaire de l'Immaculée Conception dit scapulaire bleu*, publiée avec l'approbation de Mgr l'évêque de Tloa, administrateur du diocèse de Québec (Sainte-Anne de la Pérade, Firmin H. Proulx, 1865).
- *Prophéties touchant l'Église et la Révolution, l'antéchrist et les derniers temps* (Québec, Brousseau, 1870). Réimpression d'une brochure française favorable à une restauration monarchique. Tiré à part du *Courrier du Canada*, et distribué aux abonnés.
- *La Solide Dévotion à la Très Sainte Famille de Jésus, Marie et Joseph* (Québec, Darveau, 1872).
- *Le Cordon séraphique*, par Mgr DE SÉGUR (Québec, Langlais, 1877).
- *Almanach des âmes du purgatoire* (Montréal, 1880).
- *Le Chapelet angélique révélé par l'Archange St-Michel et enrichi d'indulgences précieuses par le pape Pie IX* (Québec, P. Masson, 1882).

- *Tableau des principales indulgences attachées aux communions de chaque mois et à diverses prières et pratiques de piété* (Québec, Turcot, 1889), 3e édition.
- *Scala Santa ou le Saint Escalier* (Québec, Côté, 1892).
- *Petit Manuel du Tiers Ordre de Saint-François, par le père Désiré, missionnaire français* (Montréal, Librairie Saint-Joseph, Cadieux et Derome, 1893).

[106]

- *Catalogue officiel des indulgences du Très-Saint-Rosaire reconnues comme authentiques par la Sacrée Congrégation des Indulgences et des Religieux* (Québec, 1899).

II. QUELQUES ASSOCIATIONS PIEUSES ET ŒUVRES RÉPANDUES AU CANADA FRANÇAIS

N.B.- On trouvera dans Antonin MAUREL, *le Chrétien éclairé sur la nature et l'usage des indulgences* (Paris et Lyon, 23 éditions entre 1856 et 1882), une description sommaire de la plupart de ces groupements :

- Association de l'Apostolat de la prière (dont font partie de droit les membres de l'Archiconfrérie du Sacré-Cœur de Jésus).
- Sociétés d'adoration nocturne et diurne.
- Association de la Sainte Famille (remonte au 17e siècle).
- Congrégation de la Sainte Vierge.
- Tiers Ordre de saint François d'Assise (répandu depuis la fin du 19e siècle).
- Union des prières ou Société de la Bonne Mort (établie par les Sulpiciens).

- Archiconfrérie du Très Saint et Immaculé Coeur de Marie (Notre-Dame-des-Victoires à Paris) aussi appelée Archiconfrérie pour la conversion des pécheurs.
- Rosaire-Vivant.
- Enfants de Marie.
- Dames de Sainte-Anne.
- Confrérie du scapulaire du Mont-Carmel (noir).
- Scapulaire rouge ou de la Passion.
- Scapulaire de l'Immaculée Conception (bleu).
- Propagation de la Foi.
- Sainte-Enfance.

[107]

L'historien et la religion populaire
au Canada français

Commentaires

-1-

Lucien LEMIEUX

professeur à l'Université de Montréal

[Retour à la table des matières](#)

[109]

Avant de vous faire part d'observations particulières sur le document de monsieur Pierre Savard, je tiens à mentionner trois constatations générales.

1. Une première génération valable de professeurs d'histoire et d'historiens est apparue au Québec autour de 1950. On s'est d'abord intéressé à l'histoire politique. Les dimensions économique-sociale et politico-religieuse ont été abordées ici et là par la suite. Le Centre de recherches en histoire économique du Canada français et le Centre de recherche en histoire religieuse du Canada fonctionnent au ralenti. Bien que l'on trouve de brèves études en histoire socio-religieuse dans le *Bulletin de Recherches historiques* et dans les *Rapports de la Société canadienne d'histoire de l'Église catholique* (il s'agit en règle générale d'une approche bien limitée et peu scientifique), il nous faut constater une grave lacune à propos de la religion populaire au Québec.

2. Quand des historiens traitent de phénomènes de la religion populaire, ils sont nécessairement limités par la période qu'ils connaissent davantage. Monsieur P. Savard vient de présenter un document où il tient compte d'une façon quasi exclusive de la fin du dix-neuvième siècle. Il en est de même pour l'approche historique de l'insertion des laïcs dans la vie de l'Église, telle que demandée par la Commission Dumont, alors qu'on se limite à la seconde moitié du dix-neuvième siècle et au vingtième siècle, spécialement pour ce qui concerne le mouvement d'Action catholique. Quand des sociologues situent leurs données dans un contexte historique, ils ne reculent pas tellement loin dans le

temps et limitent ordinairement leurs investigations sommaires aux aspects qui les concernent. De plus, le fait d'être arrivé à l'âge adulte avant 1950-1960 ne porte-t-il pas certains de ces hommes de science, comme une bonne partie de cette population, à voir le dernier siècle à travers ce qu'ils ont vécu eux [110] mêmes en paroisse, au collège ou en toute autre institution ? De toute manière, les phénomènes de religion populaire au Canada français diffèrent certainement selon qu'on les analyse durant le régime français, durant la période de 1760-1840 (que je connais davantage grâce aux recherches que je poursuis depuis plusieurs années, surtout depuis deux ans et demi en histoire socio-religieuse du peuple québécois) ou depuis 1830-1840 jusqu'à nos jours.

3. La grille de recherches en histoire des phénomènes religieux populaires se doit d'être dépendante de ce qui s'est passé vraiment à telle ou telle époque. Cela requiert un inventaire des documents originaux : correspondance, journaux, imprimés. En partant de phénomènes, perçus avec le plus de justesse et d'honnêteté possible, on pourrait être porté, du moins au Canada français, à les considérer sous trois angles:

- celui du culte : fêtes liturgiques, sacrements, dévotions ;
- celui des idées religieuses : prédication, catéchisme, questions morales, études des prêtres, réactions chrétiennes en face des événements, éducation des jeunes ;
- celui du rassemblement des chrétiens : paroisse, institutions, ministère et vie du clergé ;

Il ne faut cependant pas forcer l'analyse des phénomènes religieux en les situant dans des cadres idéologiques trop rigides. La souplesse dans l'approche historique permet de rester proche du réel vécu ; de cette façon, les modes d'approche sont diversifiés et assurent une connaissance analytique sérieuse de la vie religieuse d'un peuple à une époque particulière. Les possibilités de synthèse n'en subsistent pas

moins, mais celle-ci se fera en temps opportun et avec des garanties beaucoup plus fortes de véracité. C'est pourquoi je reste perplexe vis-à-vis de l'orientation prise par la nouvelle génération d'historiens dont il est question au début de la conférence de M. P. Savard. Observant le texte de M. P. Savard de beaucoup plus près, je serais maintenant porté à énoncer des remarques plus précises et même des suggestions, que notre comité directeur pourrait faire siennes.

1. Quand M. P. Savard mentionne, comme une des raisons du manque d'études historiques sur le sujet, le « fait que les sources sont peu accessibles et peu inventoriées », il a tout à fait raison ; cela s'étend d'ailleurs à toute recherche en histoire religieuse. On peut alléguer que l'intérêt pour ce genre de recherches est récent, que la situation financière des institutions religieuses est précaire, et que les gouvernements restent réticents sur les subventions à accorder à de telles institutions. Le problème encore plus profond, me semble-t-il, a trait au manque d'archivistes [111] compétents. Or que faisons-nous de sérieux au Québec au niveau de la formation d'archivistes ? Les historiens collaborent-ils vraiment avec l'association des archivistes ? Y a-t-il des politiques et des actions précises à appliquer dans ce domaine, par exemple pour ce qui concerne une certaine centralisation des documents, actuellement si dispersés ?
2. À propos du genre de documents à consulter, je me plais à noter la recherche actuelle de M. Louis Rousseau sur les sermons prononcés à l'église Notre-Dame de Montréal au début du dix-neuvième siècle. Comme cette recherche est faite en vue d'un doctorat en théologie, ne pourrions-nous pas stimuler l'interdisciplinarité entre les facultés de théologie et les autres facultés ou départements directement impliqués dans une meilleure connaissance des phénomènes religieux populaires, en particulier l'histoire, la psychologie et la sociologie ?

3. Le catalogue des périodiques, auquel travaille depuis quelques années M. André Beaulieu, ne sera jamais exhaustif. Que les historiens se sentent solidaires d'une telle recherche et lui fassent part des failles qu'ils constateront. Favorisons une critique constructive et sérieuse, et, d'une façon complémentaire, toute tentative ayant trait à une connaissance plus juste de la religion populaire du peuple québécois.
4. Monsieur P. Savard est préoccupé d'un recours aux méthodes propres aux autres sciences. Ne nous appartient-il pas, comme groupe, de préciser et de fixer, expérience à l'appui, diverses approches méthodologiques qui assureraient une meilleure saisie des phénomènes religieux populaires ?

[113]

LES RELIGIONS POPULAIRES.

Colloque international 1970

Troisième partie :

La religion populaire au Québec

- 3 -

Bilan des études des folkloristes
du Canada français dans le domaine
de la mentalité religieuse populaire

Jean DUBERGER

*assistant aux Archives de Folklore
de l'université Laval, Québec*

[Retour à la table des matières](#)

[115]

Si le folklore peut se définir comme étant « l'étude de la mentalité populaire dans un pays civilisé » - cette définition est d'Arnold Van Gennep - il apparaît bien vite que cette mentalité est caractérisée par une sensibilité particulière au « sacré ». En effet, par l'étude de la littérature orale, des coutumes traditionnelles de la vie et du cycle saisonnier, de la science populaire et des croyances, le folkloriste dégage des réseaux d'images et de thèmes, d'usages et de pratiques qui présentent des analogies avec des manifestations du phénomène religieux. Ce qui s'explique peut-être par le fait que la tradition orale est le mode de transmission de la culture dans une société traditionnelle dont les forces unifiantes sont, en majeure partie, religieuses. Abusant même du sens des termes que nous utilisons dans ce séminaire, je pourrais présenter un bilan global des recherches des folkloristes et, en abordant les domaines qui semblent les plus éloignés de l'objet de notre rencontre, il me serait possible de faire ressortir des traits culturels dont la signification profonde n'est pas étrangère à une mentalité religieuse.

Ici, je me bornerai à présenter un bilan des études et des recherches en cours ou à entreprendre dans trois domaines du folklore qui m'apparaissent plus proches de la mentalité religieuse populaire : les coutumes traditionnelles, la littérature orale et les croyances populaires ⁹¹.

Avant de commencer, qu'il me soit permis de dire tout ce que je dois à mes collègues des *Archives de Folklore* et surtout au maître qui oriente, stimule et enrichit nos recherches, monsieur Luc Lacourcière.

⁹¹ L'extension du champ d'étude du folklore a été décrite par M. Luc Lacourcière lors du premier colloque de la revue *Recherches sociographiques*. Voir Luc LA-COURCIÈRE, « L'étude de la culture, le Folklore », dans *Situation de la recherche sur le Canada français*, Québec, Presses de l'université Laval, 1962, p. 253-262.

Par ses enquêtes, ses travaux d'analyse et de classification, son enseignement, [116] ses publications et les thèses qu'il a dirigées, il a jeté les bases des travaux de l'équipe que nous formons et dont il est, au plein sens du mot, le « patron ». À ce titre, et à beaucoup d'autres, il a droit à notre reconnaissance.

I. COUTUMES TRADITIONNELLES

Les coutumes traditionnelles constituent le premier domaine où les folkloristes peuvent étudier le phénomène de la religion populaire. Elles se divisent en deux classes : les coutumes du cycle de la vie et les coutumes du cycle saisonnier. Les coutumes du cycle de la vie marquent le passage d'une étape de la vie à une autre, « du berceau à la tombe ». Elles ont été décrites dans quelques monographies, entre autres dans la magistrale étude de sœur Marie-Ursule sur la *Civilisation traditionnelle des Lavallois*⁹². Marcel Rioux les a rapidement abordées dans sa *Description de la culture de File Verte*. Les coutumes entourant la mort ont surtout retenu les chercheurs : rappelons l'importante étude de madame Madeleine Doyon-Ferland sur *les Rites de la mort dans la Beauce*, la note d'Aegidius Fauteux sur *le Culte des morts*, ainsi que de courts articles d'E.-Z. Massicotte sur *les Cérémonies de la mort au temps passé* et *la Criée pour les âmes*.

Les coutumes du cycle saisonnier, au rythme des travaux et des jours, suivent les saisons et se conforment à l'ordonnance de l'année liturgique dont elles enrichissent le sens populaire par des usages et des pratiques qui ont fait l'objet de plusieurs travaux. Ici encore, la monographie de sœur Marie-Ursule peut guider une première approche de cette classe de coutumes. Par ailleurs, signalons, à propos du cycle du Carnaval et du Carême, quelques articles de Massicotte dans le *Bulletin des recherches historiques* : *Jours gras, mardis gras, Mercredi*

⁹² Les ouvrages mentionnés sont décrits dans les Éléments de bibliographie que l'on trouvera en annexe.

des Cendres, la Complainte du Vendredi-Saint, la Mi-Carême ainsi que l'étude de mademoiselle Carmen Roy sur *le Carnaval - Carême en Gaspésie*. Les coutumes du Temps pascal ont été décrites par M. Massicotte (*Coutumes et [117] traditions se rattachant à la Fête de Pâques*). De plus, madame Doyon-Ferland a dirigé deux mémoires sur le sujet : *l'Eau de Pâques dans la tradition et Rites de Pâques*⁹³. Enfin, en rapport avec le Cycle de Noël et du Nouvel An (« Le Temps des Fêtes »), mentionnons des articles sur *la Quête de l'Enfant-Jésus* par l'abbé Beaubien, sur *la Guignolée* par Sylva Clapin ainsi que sur *Nos légendes de Noël* par Massicotte⁹⁴. Pour terminer, signalons deux œuvres d'hommes de lettres qui contiennent beaucoup de faits de culture traditionnelle qui peuvent éclairer les études sur les coutumes : *la Noël au Canada* de Louis Fréchette ainsi que *Fêtes et corvées* de Pamphile Le May⁹⁵.

Cet aperçu bibliographique ne donne qu'une mince idée des travaux portant sur les coutumes traditionnelles. N'oublions pas que les folkloristes ont dû se consacrer à la cueillette des faits par l'enquête ethnographique, le dépouillement des imprimés et des manuscrits, l'analyse des documents sonores. Madame Doyon-Ferland poursuit ses recherches dans ce domaine et constitue un fonds de documentation qui est appelé à devenir le « corpus » des coutumes traditionnelles⁹⁶.

⁹³ Ils sont déposés aux *Archives de Folklore* de l'université Laval.

⁹⁴ Une thèse de diplôme d'études supérieures (Laval, 1969) a été préparée par Denise Rodrigue sur l'œuvre de folkloriste de Massicotte dont les études ont été publiées à droite et à gauche. La thèse de Denise Rodrigue ordonne dans un plan organique les études, les analyses.

⁹⁵ Nos Éléments de bibliographie indiquent plusieurs œuvres d'écrivains où des chercheurs peuvent trouver des descriptions de coutumes : Philippe Aubert de Gaspé, Robertine Barry, François Brassard, Faucher de Saint-Maurice, l'œuvre citée de Groulx, Louvigny de Montigny ainsi que l'article de P.-G. Roy, *Nos coutumes et nos traditions françaises*.

⁹⁶ Dans le cadre du cours de méthodologie de Luc Lacourcière, 108 enquêtes personnelles ont été préparées par des étudiants, et contiennent beaucoup de descriptions d'enquêtes. De plus, des analyses de coutumes ont été menées sous la direction de madame Ferland.

II. LITTÉRATURE ORALE

Les textes de littérature orale publiés dans le *Journal of American Folklore*, dans les publications du Musée national d'Ottawa ainsi que dans les *Archives de Folklore* ou dans les *Documents de la Société historique du Nouvel-Ontario* ne peuvent donner qu'une bien faible idée des [118] ressources de la tradition orale au Canada français. Pour découvrir toutes les richesses de ce domaine du folklore, il faut consulter les catalogues raisonnés des *Archives de Folklore* de l'université Laval. Là, classifiés selon les exigences particulières du fonds ou selon les classifications internationales, nous trouvons les textes publiés et les documents recueillis au cours des enquêtes ⁹⁷. En ce qui concerne la chanson folklorique, le *Catalogue* de M. Conrad Laforge, publié en 1958 et enrichi par plus de dix années d'enquêtes et de dépouillement d'imprimés, constitue un instrument indispensable à qui veut explorer la poésie populaire. Les richesses du *Conte populaire français en Amérique du Nord* ont été sommairement décrites par Luc Lacourcière lors du congrès de Kiel en 1959. Depuis, notre éminent spécialiste du conte a préparé un supplément au *Catalogue du conte populaire français* de Paul Delarue et de Marie-Louise Ténèze. De plus, dans la classification internationale des contes, *The Types of the Folktale*, le répertoire canadien, analysé par M. Lacourcière, a été inclus par Stith Thompson. Le catalogue complet, sur fiches, est déposé aux *Archives de Folklore* en attendant une prochaine publication.

De ce fonds de la littérature orale, il faudrait dégager les documents à contenu plus spécifiquement religieux. Cette « matière » constitue un champ d'études qui s'ouvre tout naturellement sur la mentalité religieuse populaire. Ce n'est pas le lieu ici d'esquisser les orientations de ces recherches - ce qui pourrait constituer le sujet

⁹⁷ Pour donner une idée de la richesse du fonds, un chiffre : les fichiers analytiques sont constitués de 400,000 fiches.

d'un séminaire - mais je me permettrai de signaler l'intérêt que présentent les contes dits religieux du *Catalogue des contes* d'Aarne-Thompson (types 750 à 849) qui traitent de la justice divine, de la justice immanente, du Ciel comme lieu de la félicité de l'homme ainsi que du Diable et de ses sortilèges ⁹⁸. L'étude comparée des versions canadiennes de ces contes, la recherche de leurs sources et de leurs parallèles ainsi que leur interprétation par les sciences de l'homme permettraient une approche originale de la mentalité religieuse. La publication d'une étude du P. Germain Lemieux, s.j., sur le *Conte Placide Eustache*, dans la collection des *Archives de Foklore*, tout en comblant une lacune, servira à montrer la voie d'une saine méthode dans ce domaine.

[119]

En ce qui a trait à la chanson folklorique, je noterai simplement le « corpus » des complaintes dont Marius Barbeau a publié quelques textes critiques dans son recueil *le Rossignol y chante sous le titre Chants religieux et miracles* ⁹⁹ : Vie et Passion du Christ, supplices de jeunes martyrs, miracles de la Vierge, punition divine, autant de thèmes qui pourraient faire l'objet d'études utiles dans l'exploration de la mentalité qui nous occupe. De plus, les cantiques et les noëls devraient être examinés, en les situant dans les rapports qu'ils entretiennent avec la religion populaire ¹⁰⁰.

Sans approfondir ces remarques, il me faut maintenant aborder le domaine des croyances populaires.

⁹⁸ D'autres contes pourraient aussi éclairer nos recherches. Par exemple, les fabliaux mettant en scène une mésaventure survenue à un ministre du culte. Il ne faudrait pas non plus méconnaître les contes « merveilleux » qui sont le reflet d'une mentalité.

⁹⁹ *Le Rossignol y chante*, p. 235-328.

¹⁰⁰ Dans le domaine de la littérature orale, rappelons l'apport de l'étude des proverbes dans l'analyse d'une mentalité.

III. CROYANCES POPULAIRES

Pendant longtemps, pour beaucoup de personnes, le folklore a semblé se ramener au domaine des légendes, des superstitions et des pratiques occultes qui sont l'objet de croyance de la part du peuple. Du folklore, ce domaine constitue l'aspect le plus pittoresque, pour ne pas dire le plus spectaculaire. C'est aussi le domaine qui a retenu l'attention de notre XIXe siècle qui a cru un instant avoir trouvé dans nos légendes la matière propice à la création d'une littérature nationale.

Le premier roman du Canada français, *l'Influence d'un livre* de Philippe Aubert de Gaspé fils, publié en 1837 à Québec, fourmille de traits traditionnels qui sortent tout droit des croyances populaires : rite de la Poule noire, séance de conjuration, acquisition d'une Main-de-gloire, légende du Diable beau danseur, etc. Les écrivains qui suivront utiliseront aussi ce fonds qui, pour certains, leur tiendra lieu d'inspiration. Parmi toutes les œuvres de l'époque, faisons une place à part à l'œuvre du père de l'auteur de *l'Influence d'un livre*, Philippe Aubert de Gaspé père, qui publie en 1863 *les Anciens Canadiens*. Ce roman de mœurs, tout en demeurant agréable à lire, reste une source incomparable [120] de documentation pour le folkloriste. Faisons aussi une mention particulière du récit de mœurs de Joseph-Charles Taché, *Forestiers et voyageurs*, où les récits du Père Michel, le vieux chasseur, ne sont pas loin de constituer un « corpus » des légendes du Canada français.

Par la suite, Paul Stevens, Faucher de Saint-Maurice, Honoré Beaugrand, Louis Fréchette, Pamphile Le May ajouteront au répertoire en confondant bien souvent les contes et les légendes, en glissant leur « création personnelle » entre deux légendes vraiment traditionnelles et en embellissant tout cela selon le goût de l'époque. En 1902, E.-Z. Massicotte rassemblera des récits de ces écrivains dans une anthologie qui a pour titre : *Conteurs canadiens-français du XIXe siècle*.

Pour compléter le répertoire, il nous faut puiser aussi chez certains historiens comme l'abbé Charles Beaubien, Auguste Béchard, Ernest Gagnon, Victor Huard, Joseph-Edmond Roy ¹⁰¹ et l'abbé Charles Trudelle qui dans le cadre d'une histoire de paroisse ou d'une monographie plus vaste, rapportent une légende ou un trait de culture traditionnelle. Notons, pour terminer, que des mémorialistes, des poètes ont aussi transmis des traits légendaires et des croyances. Citons les noms de Robertine Barry, de l'abbé François Gagné, de l'abbé Lionel Groulx, de Charles Gauvreau, de Charles-Edmond Rouleau.

Vous me dispenserez de faire l'inventaire de ces légendes. Ici, encore une fois, M. Lacourcière a constitué un catalogue raisonné des faits légendaires, des personnages surnaturels et des situations-types. Ouvrir ce catalogue, c'est libérer les cohortes des puissances de la nuit : lutins, feux-follets, loups-garous, spectres et revenants, meute entraînée dans une chasse fantastique, qui forment le cortège du Prince des ténèbres ¹⁰², c'est aussi retrouver le souvenir de personnages et de lieux devenus légendaires.

Il a fallu attendre la publication du numéro 129 du *Journal of American Folklore* (vol. 33, 1920) pour trouver sous le titre *d'anecdotes des documents* de première main, livrés au lecteur selon toutes les règles d'une rigueur scientifique par Marius Barbeau et certains de ses collaborateurs, Georges Mercure, Jules Tremblay et le docteur Cloutier. Marius [121] Barbeau reprendra dans *l'Arbre des rêves*, publié en 1947, certaines de ces légendes.

Parmi tous les ouvrages traitant des croyances et des légendes mentionnés dans les *Éléments de bibliographie*, je voudrais signaler certaines études. Elles me semblent devoir convenir plus particulièrement à la mise en marche d'une recherche : de Massicotte, *Croyances*

¹⁰¹ Il faut faire une place à part à *l'Histoire de la Seigneurie de Lauzon* de Joseph-Edmond Roy qui traite en plusieurs endroits de la vie traditionnelle.

¹⁰² Voir, par exemple, *le Satan constructeur d'églises* de l'abbé BEAUBIEN, *la Chasse-galerie* d'Honoré BEAUGRAND, *les Feux-follets* de MASSICOTTE, etc.

et dictons populaires des environs de Trois-Rivières, de Victor Morin, *Superstitions et croyances populaires*, et de Madeleine et Jacques Rousseau, *Charmes et merveilleux*. Je rappelle que les monographies de sœur Marie-Ursule et de Carmen Roy comportent un chapitre consacré aux légendes. Enfin, la publication dans la collection des *Archives de Folklore* de l'ouvrage de Catherine Jolicœur sur la légende du *Vaisseau fantôme*, comme l'étude du père Germain Lemieux, guidera les chercheurs tant du point de vue de la méthode que du point de vue de l'interprétation.

Pour terminer, un mot des recherches en cours. Pour ma part, avec la collaboration d'étudiants, je constitue des dossiers sur les pratiques religieuses qui se greffent sur les pratiques officielles des lieux de pèlerinage. De plus, j'ai préparé des dossiers sur certains phénomènes : chaînes de lettres, guérisseurs dans les villes, ex-voto dans les journaux, apparitions, culte populaire des saints, mouvements parallèles, etc. Mon collègue, Jean-Claude Dupont, termine l'inventaire des documents figurés (peintures, sculptures) et Jean Simard, de l'Institut national de la Civilisation, s'occupe de l'imagerie, plus particulièrement sulpicienne.

Mais il est temps de conclure ce bilan sommaire. Comme vous avez pu le constater, les folkloristes, conscients que les synthèses prématurées sont dangereuses, se sont surtout consacrés, jusqu'ici, à la cueillette et à la classification de la tradition orale afin d'en établir le corpus. De plus, ils ont entrepris la publication de ces documents et amorcé les travaux de synthèse. Notre travail doit se poursuivre sur les trois plans de la cueillette, de l'analyse et de la publication. Dans l'ensemble de ces travaux, la mentalité religieuse populaire m'apparaît comme un centre de convergence. Cependant, afin d'analyser ce phénomène et de le situer dans l'ensemble de la culture traditionnelle, il nous faut, c'est une des leçons de ce séminaire, collaborer avec des chercheurs d'autres disciplines. Espérons que nous serons bientôt donnés les moyens de mettre en marche certains projets de recherche interdisciplinaire.

[122]

ÉLÉMENTS DE BIBLIOGRAPHIE

Les Croix de Chemin, dans *BRH*, v. 33, 1927, p. 197.

Le diable constructeur d'églises, dans *BRH*, v. 37, 1931, p. 317-318.

Les sorciers de l'Île d'Orléans, dans *BRH*, v. 10, 1904, p. 22-25.

Superstitions populaires, dans *BRH*, v. 27, 1921, p. 245.

Un loup-garou, dans *BRH*, v. 15, 1909, p. 224.

AUBERT DE GASPÉ, Philippe. *Les Anciens Canadiens*. Ramayana. Publié par la direction du « Foyer Canadien ». Québec, Desbarats et Derbyshire, Imprimeurs- Éditeurs, 1863, 411 + [2] p.

AUBERT DE GASPÉ, Philippe, fils. *Le Chercheur de trésor ou l'influence d'un livre*, dans *la Littérature canadienne de 1850 à 1860*, publiée par la direction du « Foyer Canadien », tome II, Québec, G. et G.E. Desbarats, 1864, p. [123]-220.

_____, *L'influence d'un livre, roman historique*. Québec, William Cowan et Fils, 1837, iv + 122 p.

_____, *L'Étranger, légende canadienne*, dans *Répertoire national*, v. 2, p. 25-33.

_____, *L'Homme du Labrador*, dans *Répertoire national*, v. 2, p. 51-60.

AUBRY, Claude. *Le Violon magique et autres légendes du Canada français*. Texte de Claude Aubry. Gravures de Saul Field. [Ottawa], Les Éditions des Deux Rives, [c1968], 100 p., ill., 31 cm.

BARBEAU, Charles-Marius. *Anecdotes de Gaspé, de la Beauce et de Témiscouata*, dans *JAF*, v. 33, 1920, p. [173]-258.

_____, *L'Arbre des rêves*. Montréal, Les Éditions Lumen, [c1947], 189 p., ill., 20 cm. (Collection Humanitas.)

_____, *Confrérie des menuisiers de Madame Sainte-Anne*, dans *AF*, v. 1, 1946, p. 72-82.

_____, *Contes de Charlevoix et de Chicoutimi*, dans *JAF*, v. 32, 1919, p. 112-167.

_____, *Contes populaires canadiens*, dans *JAF*, v. 29, 1916, p. [11-137].

_____, *Contes populaires canadiens, seconde série*, dans *JAF*, v. 30, 1917, p. [1]-140.

BARBEAU, Charles-Marius, et Rina LASNIER. *Madones canadiennes*. Montréal, Beauchemin, 1944, 289 p., pl., 26 1/2 cm.

BARBEAU, Charles-Marius. *Notre-Dame-de-Recouvrance*, dans *AF*, v. 1, 1946, p. 9-13.

_____, *La querelle des reliques*, dans *le Canada français*, v. 38, no 3, 1940, p. 267-273.

_____, *Réponse de Mrs de la Confrérie de Sainte Anne de Paris...* dans *AF*, v. 1, 1946, p. 82-86.

_____, *Romancero du Canada*. [Montréal], Éditions Beauchemin, 1937, 251 + [2] p., 25 cm.

_____, *Le Rossignol y chante* ; première partie du Répertoire de la chanson folklorique française au Canada. Ottawa, Ministère du Nord canadien et des Ressources nationales, Musée national du Canada, 1962, 485 p., ill., 25 cm. (Bulletin no 175, no 52 de la série anthropologique.)

BARRY, Robertine [Françoise, pseud.]. *Fleurs champêtres*. Montréal, La Cie d'Imprimerie Desaulniers, 1895, [2] + II + 205 + [2] p., 19 cm.

BEAUBIEN, abbé Charles-P. *La quête de l'Enfant-Jésus*, dans *BRH*, v. 5, 1899, p. 25-28.

_____, *Satan constructeur d'églises*, dans *BRH*, v. 5, 1899, p. 245-247.

_____, *Le Sault-au-Récollet ; ses rapports avec les premiers temps de la colonie*. Montréal, Beauchemin, 1898, 505 p., 22 cm.

BEAUGRAND, Honoré. *La Chasse-galerie, légendes canadiennes*. Montréal, Beauchemin, 1900, 123 p.

[123]

BEAUGRAND, Honoré. *Lutins in the Province of Quebec*, dans *JAF*, v. 5, 1892, p. 327-328.

_____, *New Studies of Canadian Folklore*. Montréal, E.M. Renouf, Publisher, [1904], 130 p., ill., 25 cm.

BÉCHARD, Auguste. *Histoire de l'Île-aux-Grues et îles voisines*. Arthabaskaville, Imprimerie de « La Bataille », 1902, [2] + 108 p., 23 cm.

BERNARD, Antoine, c.s.v. *La Gaspésie au soleil*. Montréal, Les Clercs de Saint-Viateur, 1925, 332 p., pl., h. t., carte, 22 cm.

BOLDUC, Evelyn. *Contes de la Beauce*, dans *JAF*, v. 32, 1919, p. 90-101.

_____, *Un conte de la Beauce*, dans *JAF*, v. 29, 1916, p. 137-140.

BOUCHERVILLE, Georges Boucher DE. *La Tour de Trafalgar*, dans *Répertoire national*, v. 1, p. 306-319.

BOULIZON, Guy, éd. *Contes et récits canadiens d'autrefois*. Montréal, Éditions Beauchemin, 1961, 184 + [I] p., ill., 20 cm.

BOURQUE, A.-T. *Chez les Anciens Acadiens ; Causeries du Grand Père Antoine*. Moncton, N.-B., Presses de l'Évangéline, 1911, 153 + [I] p., ill., 21 cm.

BRASSARD, François. *Mémoires d'un vieillard*, dans *AF*, v. 4, 1949, p. [151]-154.

CARRIÈRE, Joseph-Médard. *Tales from the French folk-lore of Missouri...* Evanston and Chicago, Northwestern University, 1937, viii + 354 p., carte, 24 cm. (Northwestern University Studies in the Humanities, no 1.)

CASGRAIN, Henri-Raymond. *Légendes canadiennes, suivies de Une excursion à l'île-aux-Coudres*. Montréal, Beauchemin, 1886, 265 p., front., pl., 25 cm.

CHARBONNEAU, Anthime. *Glanures historiques et légendaires au diocèse de Joliette, dans Rapport 1949-1950, La Société canadienne d'histoire de l'Église*, Ottawa, 1950, p. 117-149.

CHAUVEAU, P.-L.-O. *Souvenirs et légendes*. (Conférence faite à l'Institut canadien de Québec.) Québec, Imprimerie A. Côté, 1877, 36 + [I] p.

CLAPIN, Sylva. *La chasse-galerie*, dans *BRH*, v. 6, 1900, p. 282-284. *La guignolée*, dans *BRH*, v. 6, 1900, p. 28-29. *Le loup-garou*, dans *BRH*, v. 5, 1899, p. 304.

CLOUTIER, Dr J.-E.-A. *Anecdotes de l'Islet*, dans *JAF*, v. 33, 1920, p. 274-294.

_____, *Contes et légendes du Canada français*. Album souvenir, 24 juin 1929. Montréal, La Brasserie Dow, 1929, 32 p., ill., 30V2 cm.

_____, *Contes et légendes des Vieilles Forges*. Trois-Rivières, Éditions du Bien public, 1954, 132 + [I] p., ill., 23 cm. (L'Histoire régionale, no 16.)

DESROCHERS, René. *Le Sault-au-Récollet, « Paroisse la Visitation », 1736-1936 ; fêtes du 21 centenaire*. Montréal, [s. éd.], 1936, 155 + [4] p., ill., 27 cm.

DICK, V.-Eugène. *Pages canadiennes : légendes et revenants*. Première série. Québec, Imprimerie nationale, 1918, 142 + [I] p., 16 cm.

DIONNE, N.-E. *Le Braillard de la Madeleine*, dans *BRH*, v. 3, 1897, p. 76.

DORSON, Richard M. « Canadiens » *in the Upper Peninsula of Michigan*, dans *AF*, v. 4, 1949, p. [17]-27.

DOUCET, Alain. *La littérature orale de la Baie Sainte-Marie*. Québec, Les Éditions Ferland, 1965, 111 p., 23 cm.

DOYON, Madeleine, *Les rites de la mort dans la Beauce*, dans *JAF*, v. 67, 1954, p. 137-146.

DUBÉ, Dollard. *Les Vieilles Forges, il y a 60 ans*. Trois-Rivières, Le Bien public, 1933, 62 + [I p., ill., 25 cm. (Pages trifluviennes, A, no 4.)

FAFARD-LACASSE, Madame E. *Légendes et récits, Côte-Nord du Saint-Laurent*. Montréal, L'Éclaireur de Montréal, [1937], 134 p., 19 cm.

[124]

FAUCHER DE SAINT-MAURICE, N.-H.-E. *À la brunante ; contes et récits*. Montréal, Duvernay frères et Dansereau, 1874, 347 + [2] p., 19 cm.

_____, *À la veillée ; contes et récits*. Québec, Darveau, 1879, 199 p., 17 cm.

_____, *Choses et autres ; études et conférences*. Montréal, Duvernay, 1874, 294 p., 18 cm.

_____, *Contes et récits (À la brunante ; À la veillée)*. Illustrations de Y. Forcy. Tours, Mame, [1930], 3 volumes.

FAUTEUX, Aegidius. *La Chasse gallery*, dans *BRH*, v. 37, 1931, p. 693-694.

_____, *Le culte des morts*, dans *RRH*, v. 37, 1931, p. 217.

FORTIER, Alcée. *Louisiana Folk-tales in French Dialect and English translation*. Boston & New-York, Moughton, Mifflin & Co., 1895, xi + 122 p., 25 cm. (Memoirs of the American Folklore Society, v. 2.)

FRÉCHETTE, Louis. *Contes d'autrefois*. Montréal, Éditions Beauchemin, 1946, 274 + [I] p., ill., 20 cm.

_____, *French Canadian Folklore*, dans *The Canadian Magazine*, v. 30, 1907, p. 19-22, 119-120 ; 1908, p. 215-216, 329-331, 415-416, 530-532.

_____, *La messe du revenant*, dans *BRH*, v. 4, 1898, p. 166-172.

_____, *La Noël au Canada*. Contes et récits. Illustrations par Frederic Simpson Coburn. Toronto, George N. Morang & Cie, 1900, xix + 288 p.

GAGNÉ, François. *Récits d'autrefois, - histoire et légendes du bas Saint-Laurent*. Québec, Action sociale, 1931, 117 p., 20 cm.

GAGNON, Mgr C.-O. *Le père de La Brosse et la légende*, dans *BRH*, v. 4, 1898, p. 77-79.

GAGNON, Ernest. *Chansons populaires du Canada recueillies et publiées avec annotations...* Québec, Bureaux du « Foyer canadien », 1865, viii + 375 p., musique, 22 cm.

GAGNON, Ernest. *Choses d'autrefois ; feuilles éparses*. Québec, Dussault et Proulx, 1905, viii + 320 p., 19 cm.

_____, *Feuilles volantes et pages d'histoire*. Québec, Laflamme & Proulx, 1910, viii + 361 p., 19 cm.

GARVIN, Amelia Beers [Katherine Hale, pseud.]. *Légendes du Saint-Laurent*. Illustrations de Chas. W. Simpson. Montréal, 1925, 47 p., ill.

GAUVREAU, Charles-A. *Au bord du Saint-Laurent (Histoires et légendes)*. Rivière-du-Loup, Imprimerie du Saint-Laurent, 1923, 86 + [1] p., 23 cm.

CIROULX, Lionel. *Les Rapaillages* (Vieilles choses, vieilles gens). Montréal, Le Devoir, 1916, 159 + [I] p., 17 cm.

HUARD, Victor-A. *Labrador et Anticosti*. Journal de voyage -

Histoire [...] Montréal, Beauchemin, 1897, xv + [1] + 505 p., ill., 23 cm.

HUSTON, J[ames]. *Légendes canadiennes...* Paris, P. Jannet, éditeur, 1853, 303 p., 15 cm.

_____, *Le Répertoire national ou recueil de littérature canadienne* compilé par... Deuxième édition, précédée d'une préface par M. le juge Routhier. Montréal, J.M. Valois, 1893, 4 volumes.

JAMNAT, T.S. *Légende du Rocher Panel*. Québec, Le Soleil, 1905, 16 p., 16 cm.

L., O. *Une quête de l'Enfant-Jésus*, dans *BRH*, v. 34, 1928, p. 510-512.

LACOURCIÈRE, Luc. *La vieille magicienne*, dans *AF*, v. 1, 1946, p. 82-86.

LALIBERTÉ, Alfred. *Légendes - coutumes - métiers de la Nouvelle-France*; bronzes d'Alfred Laliberté. Préface de Charles Maillard. Montréal, Beauchemin, [1934], 122 pl., 31 cm.

LAMONTAGNE-BEAUREGARD, Blanche. *Légendes gaspésiennes*; récits en prose avec illustrations de l'auteur. Montréal, Beauchemin, 1927, 124 + [I] p., 19 cm. (Bibliothèque canadienne : Collection Dollard.)

[125]

LAMONTAGNE-BEAUREGARD, Blanche, *Récits et légendes*. Montréal, Librairie Beauchemin, 1924, 124 + [I] p., 20 cm. (Bibliothèque canadienne : Collection Montcalm.)

LANCTOT, Gustave. *Fables, contes et formules*, dans *JAF*, v. 29, 1916, p. 141-151.

LA RUE, Hubert. *Voyage autour de Ile d'Orléans*, dans *les Soirées canadiennes*, v. 1, 1861, p. 113-173.

LE MAY, Pamphile. *Contes vrais*. Seconde édition, revue et augmentée. Montréal, Beauchemin, 1907, 551 + [I] p., ill., 21 cm.

_____, *Fêtes et corvées*. Lévis, P.Q., Pierre-Georges Roy, 1898, 82 p., 17 cm.

LEMIEUX, Père Germain, s.j. *Placide-Eustache ; sources et parallèles du conte-type 938*. Québec, Les Presses de l'université Laval, 1970, 214 p. (Archives de Folklore, no 10.)

MARIE-URSULE, c.s.j., Sœur. *Civilisation traditionnelle des Lavallois*. Préface de Luc Lacourcière. Québec, Les Presses de l'Université Laval, 1951, 403 p.

MASSICOTTE, E.-Z., *À propos de lutins*, dans *BRH*, v. 26, 1920, p. 159.

_____, *Conteurs canadiens-français du XIXe siècle* avec préface, notices et vocabulaire par... Portraits dessinés par Edmond-J. Massicotte. Montréal, C. O. Beauchemin et fils, 1902, viii + 330 p.

_____, *Conteurs canadiens-français du XIXe siècle*, avec notices biographiques par... Portraits dessinés par Edmond-J. Massicotte. Deuxième série. Montréal, Librairie Beauchemin, 1913, 139 p., 17 cm. (Bibliothèque canadienne : Collection Dollard.)

_____, *Croyances et dictons populaires des environs de Trois-Rivières (Canada)*, dans *JAF*, v. 32, 1919, p. 168-175.

_____, *Jours gras, mardis gras, mercredi des Cendres. Mœurs et coutumes d'autrefois*, dans *RRH*, v. 27, 1921, p. 89-94.

_____, *Superstitions populaires. La mouche*, dans *BRH*, v. 27, 1921, p. 246.

_____, *La Guignolée, le jour de l'an, la bénédiction paternelle, les chansons, anecdotes*, dans *BRH*, v. 28, 1922, p. 364-372.

_____, *Coutumes et traditions se rattachant à la fête de Pâques*, dans *BRH*, v. 29, 1923, p. 175-176.

_____, *Nos croix de chemin*, dans *BRH*, v. 29, 1923, p. 125-127, 142-143, 229-231, 269-270, 350-352 ; v. 30, 1924, p. 55-56, 233-239.

_____, *Les cérémonies de la mort au temps passé*, dans *BRH*, v. 30, 1924, p. 153-155.

_____, *La mi-carême*, dans *BRH*, v. 32, 1926, p. 136-139.

_____, *La Complainte du Vendredi-Saint*, un chant populaire d'autrefois, dans *BRH*, v. 34, 1928, p. 415-417.

_____, *La criée pour les âmes au Canada et en France*, dans *BRH*, v. 34, 1928, p. 712-713.

_____, *Nos légendes de Noël*, dans *BRH*, v. 34, 1928, p. 6-8.

_____, *La pièce des guérêts à Rigaud*, dans *BRH*, v. 34, 1928, p. 559-561.

_____, *Une légende d'autrefois*, dans *BRH*, v. 34, 1928, p. 339.

_____, *Feux-follets*, dans *BRH*, v. 35, 1929, p. 645-650.

_____, *La légende du cultivateur inhospitalier*, dans *BRH*, v. 35, 1929, p. 595-596.

_____, *Les sorciers de l'Île d'Orléans*, dans *BRH*, v. 35, 1929, p. 50-52.

_____, *Le blasphème dans le bon vieux temps*, dans *BRH*, v. 37, 1931, p. 169-173.

_____, *Les pendus encagés*, dans *BRH*, v. 37, 1931, p. 427-432.

_____, *La récolte du diable*, dans *BRH*, v. 38, 1932, p. 668-672.

_____, *Salan, constructeur d'églises*, dans *BRH*, v. 38, 1932, p. 107-108.

_____, *Sainte-Geneviève de Batiscau*. Trois-Rivières, Les Éditions du « Bien public », 1936, 131 p., 25 cm. (Pages trifluvienne, Série A, no 18.)

_____, *Diverses sortes de chasse-galerie*, dans *BRH*, v. 44, 1938, p. 163-166.

MELANÇON, Claude. *Légendes de Percé*, dans *MSRC*, 1922, p. 113-120.

MERCURE, Georges, et Jules TREMBLAY. *Anecdotes de la Côte-Nord, Portneuf et de Wright*, dans *JAF*, v. 33, 1920, p. 259-272.

MONTIGNY, Louvigny Testard DE. *Au pays de Québec ; contes et images*. Illustrations de Raymonde Gravel. Montréal, Pascal, 1945, 325 + [2] p., 21 cm.

MORIN, Victor. *Facéties et contes canadiens*, dans *JAF*, v. 30, 1917, p. 141-157.

_____, *Superstitions et croyances populaires*, dans *Transactions of the Royal Society of Canada*, v. 3 1, no 1, 1937, p. 51-60.

OUMET, Gustave. *Les petits navires dans les églises*, dans *BRH*, v. 2, 1896, p. 46.

PAPINEAU, Amédée. *Caroline, légende canadienne*, dans *Répertoire national*, v. 2, p. 9-16.

PETITCLAIR, Pierre. *Une aventure au Labrador*, dans *Répertoire national*, v. 2, p. 175-187.

PLINGUET, abbé Vincent. *La messe du revenant*, dans *BRH*, v. 3, 1897, p. 142-143.

Rioux, Marcel. *Description de la culture de l'Île verte*. Ottawa, Musée national du Canada, 1965, 98 p.

ROULEAU, Charles-Edmond. *Légendes canadiennes...* (Ouvrage illustré par J.-A. Ferland). Québec, Le Soleil, 1901, ix + 308 + [2] p., 23 cm.

ROUSSEAU, Madeleine et Jacques. *Charmes et merveilleux*, dans *AF*, v. 4, 1949, p. [77]-85.

Roy, Carmen. *Le Carnaval - Carême en Gaspésie*, dans *Annual Report of the National Museum of Canada*, Fiscal Year 1951-1952, no 128, 1953, p. 94-97.

_____, *Contes populaires de la Gaspésie*, dans *AF*, v. 4, 1949, p. [105]-127.

_____, *La Littérature orale en Gaspésie*. Deuxième édition. Ottawa, Musée national du Canada, 1962, 389 p.

Roy, Joseph-Edmond. *Histoire de la Seigneurie de Lauzon*. Lévis, Chez l'auteur, 1897-1904, 5 vol., ill., 23 cm.

_____, *Les mariages dans nos campagnes autrefois*, dans *BRH*, v. 29, 1923, p. 200-202.

_____, *Le temps des fêtes autrefois*, dans *BRH*, v. 30, 1924, p. 46-48.

Roy, Pierre-Georges. *Les légendes canadiennes*, dans *Cahiers des Dix*, no 2, 1937, p. 45-92.

_____, *Nos coutumes et nos traditions françaises*, dans *Cahiers des Dix*, v. 4, 1939, p. [59]-118.

SAVOIE, Francis. *L'île de Shippagan, anecdotes, tours et légendes*. Moncton, N.-B., Éditions des Aboiteaux, 1967, 93 + [1] p., ill.

SEGUIN, Robert-Lionel. *Le Champ du Diable ; légende rigaudienne*, dans *Revue de l'université Laval*, v. 8, 1954, p. 925-929.

_____, *La civilisation traditionnelle de l'habitant aux 17^e et 18^e siècles ; fonds matériel*. Montréal, Fides, [c1967], 701 p., ill.

_____, *La Sorcellerie au Canada français du XVII^e au XIX^e siècles*. Montréal, Librairie Ducharme Limitée, 1961, 191 p.

SKINNER, Charles M. *The three wishes : A quaint legend of the Canadian habitants*, dans *JAF*, v. 19, 1906, p. 341-342.

SOULARD, Auguste. *Le Chien d'or, légende canadienne*, dans *Répertoire national*, v. 2, p. 150-153.

STEVENS, Paul. *Contes populaires*. Ottawa, G.E. Desbarats, imprimeur-éditeur, 1867, xiii + 252 p.

SULTE, Benjamin. *Des contes...* recueillis et publiés par Gérard Malchelosse. Montréal, Ducharme, 1925, 124 + [I] p.

_____, *La légende de Cadieux*, dans *BRH*, v. 3, 1897, p. 173.

TACHÉ, Joseph-Charles. *Forestiers et voyageurs*, dans *les Soirées canadiennes*, v. 3, 1863, p. 13-260.

TREMBLAY, J. *La vente de la Poule noire ; anecdote canadienne*, dans *Royal Society of Canada : Proceedings and Transactions*, v. 13, no 1, 1919, p. 87-94.

[127]

TRUELLE, abbé Charles. *Paroisse de Charlesbourg*. Québec, Imprimerie Générale A. Côté et Cie, 1887, xxi + 325 p. *Trois souvenirs*. Québec, Brousseau, 1878, 172 + [I] p., 17 cm, *Le pain bénit*, dans *BRH*, v. 18, 1912, p. 151-159. *Les petits navires dans les églises*, dans *BRH*, v. 2, 1896, p. 59.

TURCOT, Marie-Rose. *Contes populaires canadiens (deuxième série)*, dans *AF*, v. 3, 1948, p. 65-81.

_____, *Trois contes populaires canadiens*, dans *AF*, v. 1, 1946, p. 153-172.

VIGER, Jacques. *Le Chien d'or*, dans *Répertoire national*, v. 2, p. 154-157.

WOODLEY, Edward C., *Legends of French Canada*. Illustrated by Kathleen Shackleton. Toronto, Thomas Nelson & Sons, 1938, vii + 105 p.

- AF* *Archives de Folklore*, (Québec), 1946
JAF *Journal of American Folklore*, (New-York), 1888
BRH *Bulletin des recherches historiques*, (Québec), 1895-
MSRC *Mémoires de la Société royale du Canada*.

[129]

LES RELIGIONS POPULAIRES.

Colloque international 1970

Troisième partie :
La religion populaire au Québec

- 4 -

Problèmes de la musique religieuse
canadienne-française

Dujka SMOJE

professeur à l'Université de Montréal

[Retour à la table des matières](#)

[131]

C'est en observateur venant de l'extérieur que je présente ces réflexions sur la musique religieuse populaire du Canada français. J'ai eu l'expérience d'une tradition musicale folklorique sensiblement différente, celle des pays balkaniques, dont les conditions naturelles, géographiques et humaines, aussi bien qu'historiques, ont peu de ressemblances avec celles du Canada. Permettez que j'en profite pour poser, par analogie, quelques questions de base. Car, si différentes que soient ces deux traditions, elles ont un fonds commun de sensibilité, des réactions et des expressions similaires du religieux par la musique. Loin de prétendre à des réponses définitives, ces considérations voudraient en somme conduire à des points de départ d'une recherche plus systématique de ce domaine, étudié jusqu'à présent plutôt dans le cadre restreint de la chanson folklorique canadienne-française.

- A -

Je reprends le leitmotiv de cette journée de réflexions sur le phénomène religieux populaire, la définition de l'objet de nos études. Les expressions que nous utilisons sont bien souvent ambiguës. Les termes mêmes de *musique religieuse populaire* peuvent varier selon le domaine auquel ils sont attachés.

Tout d'abord, qu'est-ce que la *musique populaire* ? Pour les non-initiés, une musique légère, en vogue, celle des chansonniers. Dans le vocabulaire des ethnologues, le mot *populaire* est synonyme de folklorique. [132] Les musiciens l'utilisent par opposition à la musique savante et l'appliquent indifféremment aux répertoires folkloriques ou bien à toute musique non académique. C'est ainsi que *musique traditionnelle, populaire, non savante, folklorique*, etc. sont devenues des expressions à peu près interchangeables.

Pour démêler ce nœud de synonymes, j'ai cherché la signification que les études spécialisées attribuent à ces mots. Deux textes qui nous proposent les définitions de la chanson populaire ont retenu mon attention. Le premier est de Carmen Roy :

(La chanson populaire est) « la chanson non pas transmise ou déformée par un milieu illettré, mais inventée dans un milieu sans contact, ou presque sans contact avec le monde du livre (...) La chanson folklorique (...) peut avoir indifféremment pour origine une chanson littéraire publiée à l'intention des citadins snobs ou être composée par un bûcheron Ce qui importe, c'est sa survie ¹⁰³.

Par contre, Henri Davenson définit la chanson populaire comme un ensemble d'œuvres lyriques que le répertoire des milieux lettrés a reçues du peuple (...) Les chansons populaires sont celles qui pour nous, lettrés, proviennent en dernière analyse de la tradition orale populaire où elles ont été recueillies, découvertes, retrouvées ¹⁰⁴.

Les mêmes mots désignent deux phénomènes distincts.

Il serait utile d'interroger aussitôt le répertoire musical canadien lui-même. Peut-être nous apportera-t-il les éléments d'une définition différente.

¹⁰³ Carmen Roy, *Littérature orale en Gaspésie*, cf. p. 237 s. : *Définition de la chanson folklorique et de la chanson populaire*.

¹⁰⁴ Henri DAVENSON, *Introduction à la chanson populaire française*, p. 24-25.

- B -

Le chant religieux des milieux canadiens-français n'a pas encore fait l'objet d'études savantes ¹⁰⁵. L'examen même superficiel de son répertoire indique deux courants opposés et complémentaires : l'un qui adopte ou [133] adapte le chant officiel, imposé de l'extérieur par la liturgie ¹⁰⁶, apporté et conservé dans les livres notés ; l'autre courant est de souche vraiment folklorique : il s'agit de ces cantiques qui ne sont pas liés à la liturgie, par leurs thèmes, par leurs textes, ni par leurs formes. Y a-t-il eu mélange, interférence de ces deux courants ? Je le crois. Mais pour distinguer ces échanges, il faudrait commencer par réaliser l'étude détaillée de ce répertoire sur le plan tonal, rythmique, mélodique et formel.

Dans les pays balkaniques il est possible de déceler une situation analogue : deux tendances, mais qui se rencontrent presque continuellement depuis la christianisation (IXe siècle) ¹⁰⁷. Le premier témoignage écrit conservé, le manuscrit *Pavlinška pjesmarica* (le chansonnier paulinien) de 1644, contient la transcription des cantiques religieux populaires et savants dont certains se chantent encore dans le peuple. Il existe un nombre considérable de transcriptions plus tardives (XVIIIe et XIXe siècles) du même genre. De plus, l'influence sensible de la tradition savante se rencontre dans les modes du plain-chant qui élargissent le nombre des échelles autochtones.

¹⁰⁵ La musique religieuse canadienne-française semble être essentiellement vocale. Jusqu'à présent, je n'ai pas rencontré la moindre trace de la musique instrumentale indépendante, ni de danses religieuses.

¹⁰⁶ Je pense ici à tous les « styles » du grégorien.

¹⁰⁷ Cf. l'histoire de la liturgie catholique et de sa musique en Croatie dans J. ANDREIS, D. CVETKO, S. DURIC-KLAJN, *Historijski razvoj musicke kulture u Jugoslaviji*, Skolska knjiga, Zagreb, 1962, p. 11-106, et Vinko ZGANEC, *Muzicki folklor*, I., Zagreb, 1962, p. 161.

En cherchant dans la documentation existante, j'étais frappée par l'absence presque totale de distinction entre les domaines religieux et profane de la musique folklorique. Comme dans les mentalités des civilisations primitives, il n'y a pas de ligne de démarcation entre le sacré et le profane, ni entre le religieux et le laïc. C'est la raison pour laquelle les ethnomusicologues n'ont pas tellement cherché à dissocier les deux domaines d'une manière explicite.

Y a-t-il une raison de le faire dans le cas de la tradition canadienne-française ? Au stade de mes connaissances, je dois répondre à la fois oui et non.

Oui, car le lien avec le monde du livre est indéniable dans le répertoire religieux local, tandis qu'il est à peu près inexistant dans la chanson profane. Non, vus de l'extérieur, le langage musical et les formes ne semblent pas sensiblement différents. Encore ici, il faudrait le prouver par des analyses concrètes et précises ¹⁰⁸.

[134]

En Yougoslavie, le problème est complexe, du fait de l'existence de plusieurs Églises chrétiennes, à part les communautés islamiques. Cependant, les ethnomusicologues ¹⁰⁹ constatent que le chant liturgique (d'origine « savante », étrangère au peuple) a été transmis oralement durant des siècles. Le rapprochement de la musique religieuse et profane était inévitable. Les deux traditions se complètent, elles s'expliquent mutuellement ¹¹⁰. C'est particulièrement évident dans les chan-

¹⁰⁸ Un des symptômes frappants est la persistance de la technique du *contrafactum*, si courante au moyen âge, et qui consiste dans l'utilisation du timbre d'une chanson profane pour un texte pieux.

¹⁰⁹ Vinko ZGANEČ, *Musicki folklor*, I., p. 161.

¹¹⁰ Cf. l'explication de l'*Octoechos* dans le chant serbe, la formation des mélodies du vieux slave et ses sources premières, ainsi que les étapes de son évolution et transformation.

sons liées au cycle annuel des fêtes où des coutumes populaires profanes se mêlent aux rites religieux ¹¹¹.

Rappelons aussi que les chants liturgiques serbes orthodoxes, grecs catholiques ou croates (catholiques romains) se sont fort éloignés de leurs sources premières. L'évolution de chaque répertoire a été indépendante, sous l'influence de la musique folklorique profane, et très variée selon les régions et les territoires de chacune des communautés religieuses.

Beaucoup de problèmes restent encore à élucider ¹¹², et le travail de cueillette n'a commencé qu'après la Deuxième guerre mondiale. Pourtant, il est évident que les influences réciproques exercées pendant des générations ont aboli toute distinction nette entre le religieux et le profane au niveau du langage musical.

Il me semble que des observations analogues peuvent être faites dans la tradition musicale canadienne-française. Mais, pour mieux saisir le phénomène de son chant religieux, il faudrait aborder beaucoup d'autres questions qui demanderaient un contact plus prolongé et plus systématique de la tradition musicale du milieu canadien-français.

[135]

Je propose néanmoins quelques jalons, étapes ou pistes de recherche possibles dans ce domaine si peu exploré :

¹¹¹ Par exemple, dans les chants de Noël et de Nouvel an, chansons de carnaval, masques, chansons et danses de printemps (mois d'avril), d'été, pastourelles, chants pour la rosée et la pluie, la vigne, etc.

¹¹² Notamment le chant religieux musulman, décisif dans la création du folklore musical de Bosnie et d'autres régions islamisées.

1. Établissement d'un répertoire du chant religieux canadien-français. (Il s'agit ici de préparer une documentation de base, en partant des travaux et des sources d'orientation générale.)
2. Étude du langage musical sur le plan tonal, mélodique, formel, rythmique, etc., et en formuler, s'il y a lieu, quelques caractères stylistiques. (Travail essentiel, suivant les méthodes de transcription et d'analyse déjà éprouvées (Hongrie, États-Unis).)
3. Quel est l'état actuel de la musique religieuse populaire ? L'ère de création appartient-elle effectivement au passé ?
4. Quel est exactement le fonds commun du cantique français et canadien-français ?
5. Peut-on parler des apports du folklore étranger (étranger à la culture française, aborigène ou autre) ?
6. Est-il possible d'établir avec précision un apport canadien-français original, superposé aux autres importations ?

(Les trois questions qui précèdent touchent le domaine de l'ethnomusicologie comparée et demandent une analyse en profondeur des éléments musicaux et textuels.)

7. Y a-t-il ici un folklore musical religieux distinct selon les milieux urbain et rural ¹¹³ ?

(Distinction qui se servira de l'étude analytique du répertoire pour mettre en valeur les analogies et les différences mentales et sociales, particulières à un groupe ethnique, culturel, racial ou politique.)

¹¹³ Ainsi, en Yougoslavie, cette distinction est très sensible ; le langage musical diffère d'un groupe social à l'autre. Les ethnomusicologues de ce pays attribuent au mot *folklore* un sens très vaste : il indique la création artistique des masses populaires sans distinction du cadre de vie et qui ne provient pas des artistes professionnels, poètes ou compositeurs. C'est vraiment l'expression du peuple dont l'instinct créateur ne tarit pas. - Au Québec, ainsi que dans d'autres pays de civilisation technique avancée, l'ère de création populaire autochtone est close peut-être...

8. Importance de l'emprunt - *contrafactum* - (noëls, parodies...
Cette technique de « composition (sur l'air de...) » est-elle toujours vivante ?
9. Existe-t-il une distinction entre la musique religieuse à l'église et hors de l'église ?
10. L'absence de la musique instrumentale et de la danse religieuse s'explique-t-elle uniquement par les principes de l'Église et de l'éducation religieuse ?

[136]

11. Transformation ou déformation du répertoire transmis par le livre. (Examen des relations entre la tradition écrite et la tradition orale dans la musique religieuse. Le rôle de l'enseignement musical, si limité soit-il (écoles, paroisses), y est très important.)
12. S'agit-il ici d'une musique active ou subie ?
(Il faut tenter de découvrir si le répertoire étudié a été reçu passivement, imposé de l'extérieur par une autorité officielle et conservé tel quel ? Ou bien, est-ce un fonds adapté et adopté par tout le groupe ethnique, toujours vivant ?)
13. Intérêt culturel et valeur artistique de cet héritage.

Il est temps d'exploiter les documents sonores déjà existants, sans parler de l'urgence de la cueillette de ces chants en voie de disparition. Enfin, pour l'avenir il me semble urgent d'intéresser les jeunes, les étudiants, aux divers aspects de ces problèmes, et d'orienter leurs études et leur recherche dans ce domaine.

[137]

ORIENTATION BIBLIOGRAPHIQUE

Les sources, sonores ou imprimées, ainsi que les études de la tradition musicale des Canadiens français, ne font pas de distinction entre le domaine religieux et le domaine profane. C'est donc dans les travaux consacrés aux différents aspects du folklore canadien-français qu'on rencontrera les renseignements relatifs au répertoire religieux.

A. SOURCES

Sonores

- Aux Archives de Folklore, Université Laval, Québec.
- Au Musée national du Canada, Ottawa.
- *Acadie et Québec*, documents d'enquêtes enregistrés par Roger MATTON, Archives de Folklore, Université Laval, RCA Victor, LCP-1020.

Imprimées

- Dépôt de la Bibliothèque Municipale et de la Bibliothèque Nationale de Montréal ainsi que le dépôt du Séminaire de Québec, non inventoriés. Ces dépôts contiennent des anciens livres de cantiques qui avaient servi fréquemment de point de départ à la création du répertoire populaire.

Consulter également les ouvrages contenant des transcriptions musicales des chansons ; ils comportent quelques transcriptions de cantiques.

B. GUIDES BIBLIOGRAPHIQUES

- CASS-BEGGS, Barbara, and FOWEE, Edith, *A Reference List of Canadian Folk Music*, Canadian Folk Music Society, University of Moncton, 1966, 12 p.

[138]

Références dans :

- D'HARCOURT, Marguerite et Raoul, *Chansons folkloriques françaises au Canada : leur langue musicale*, Québec, Presses de l'université Laval, et Paris, Presses Universitaires de France, 1956.

On attend avec intérêt et impatience la publication promise de la

- *Bibliographie de la chanson folklorique française en Amérique du Nord*, de Luc LACOURCIÈRE, actuellement sur fiches.
- KUNST, Jaap, *Ethnomusicology*, La Haye, 1950, et le Supplément, 1960, apportent des suggestions de portée plus générale.

On suivra avec profit les comptes rendus et la documentation mise à jour dans les revues spécialisées

- *Arts et Traditions populaires*.
- *Ethnomusicology*.
- *Folklore and Folk Music Archivist*.
- *Journal of American Folklore*.
- *Journal of the International Folk Music Council*.
- *Zeitschrift für Musikwissenschaft*.

- BARBEAU, M., *Chanson populaire du Vieux Québec*, Musée National du Canada, bulletin 75, série anthropologique no 16, 1935.
- LACOURCIÈRE, Luc, *Chansons de travestis*, dans *les Archives de Folklore*, 4, 1949, p. 95-103.
- LAFORTE, C., *le Catalogue de la chanson folklorique française*, Publications des Archives de Folklore, Presses de l'université Laval, Québec, 1958.
- Roy, Carmen, *Littérature orale en Gaspésie*, Ottawa, 1955. Voir Chapitre VIII, *Les Chansons*.
- Sœur MARIE-URSULE, *Civilisation traditionnelle des Lavallois*, *Les Archives de Folklore*, 5-6, Québec, Presses de l'université Laval, 1951. Voir *Les temps des fêtes*, p. 69-86.

C. ÉTUDES ET ARTICLES GÉNÉRAUX

Série d'articles dans *Histoire de la musique*, Encyclopédie de la Pléiade, Paris, Gallimard, 1960, I :

- BRAILOIU, C., *la Musique dans les civilisations non européennes*, p. 118 ss.

[139]

- SCHNEIDER, M., *le Rôle de la musique dans la mythologie et les rites des civilisations non européennes*, p. 131 ss.
- ID., *les Cérémonies tirent leur efficacité de la musique*.
- LECLERCQ, H., *Chants populaires liturgiques*, D.A.C.L., T. III, (1935), col. 321-332.
- GASTOUÉ, A., *le Cantique populaire en France*, Lyon, 1924.

- GÉLINEAU, J., *le Cantique populaire en France, nécessité, difficultés et Conditions d'un renouveau*, dans *la Maison-Dieu*, VII, 1946, p. 115-125.
- LABOURT, J., *Nos cantiques populaires, d'où ils viennent, ce qu'ils sont, ce qu'ils pourraient être*, dans *la Vie et les arts liturgiques*, 4^e année, no 41, mai 1918, p. 273-294.
- SERVEL, J., *Quelques renseignements sur les cantiques populaires*, dans *la Maison-Dieu*, XII, 1947, p. 86-91.
- ROUGET, G., *Ethnomusicologie*, dans *Ethnologie générale*, Encyclopédie de la Pléiade, XXIV, Paris, Gallimard, 1968, p. 1339-1390. Bibliographie critique précieuse.

[141]

Problèmes de la musique religieuse
canadienne-française

Commentaires

- 1 -

Luc LACOURCIÈRE

*directeur des Archives de Folklore
de l'université Laval, Québec*

[Retour à la table des matières](#)

[143]

[...] Je distinguerais entre le chant religieux *à l'église* et le chant religieux *hors de l'église*. Nous avons dans notre milieu un *populaire* religieux que l'on n'a jamais chanté à l'église, et un chant populaire, *v.g.* cantique, qui se chante à l'église. Les chants qui se sont chantés à l'église étaient d'origine plutôt savante et appris des clercs.

Pierre Colas, notre premier compositeur de cantiques, est encore inconnu. Il a laissé un manuscrit important d'environ 125 pages de cantiques composés par lui ; du moins, il le dit. Pierre Colas est né à Bourges. Il est arrivé au Canada français vers l'âge de 17 ans, pour y terminer sa rhétorique au Séminaire de Québec, où d'ailleurs il a enseigné pendant quelques années. Et ensuite ? Il est devenu capucin. Il se rembarque pour la France ou pour Hambourg plus exactement, en 1704 ; puis on perd sa trace. Ses cantiques sont dans la ligne des cantiques religieux de la même époque en France. Il ne nous a pas laissé la mélodie de ses cantiques ; mais, comme on le faisait assez couramment à cette époque, il en a indiqué les timbres. Alors vous avez *Cantique pour la fête de Noël* sur l'air de... Ces cantiques ont-ils été beaucoup chantés ? Ont-ils eu une grande diffusion ? On ne les retrouve pas dans la tradition orale, indication qu'ils ont peut-être eu une diffusion restreinte. Quoi qu'il en soit, le recueil est là, il mériterait d'être publié.

Nous avons des cantiques composés par des clercs. Au XVIII^e siècle on a beaucoup puisé dans les recueils français. J'ai nommé Pellegrin : il a eu une très grande diffusion au Canada, de même qu'un abbé

Durand, du diocèse de Toulouse, qui est l'auteur des *Cantiques de l'âme dévote* publiés à la fin du XVII^e siècle. Un des premiers ouvrages édités au Canada avec l'imprimerie, après 1764. Détail important, la première chose dont on a senti le besoin était un recueil de cantiques. Premier volume publié ici, il connaîtra plusieurs éditions. La dernière, je pense, [144] au Canada, était de 1820. Ces cantiques réapparaissent, abrégés un peu, sous le titre de *Cantiques de Marseille* (les *Cantiques de l'âme dévote* furent réédités plus tardivement, en France) et ils ont eu une telle diffusion qu'on en retrouve plusieurs traces dans la tradition orale. Le Père Germain Lemieux, s.j., a conservé un conte populaire où a été introduit un cantique en l'honneur de saint Eustache, emprunté aux *Cantiques* (cf. LEMIEUX, *Placide-Eustache...* (Archives de Folklore, 10), Les Presses de l'université Laval, 1970, pp. 117 et 200).

Un moment, ces mêmes *Cantiques de Marseille* ont eu la défaveur du clergé qui les a interdits et qui a même procédé à une sorte d'autodafé pour les détruire : ils furent jugés non orthodoxes. Ils sont d'ailleurs à lire ; vous y avez l'histoire sainte et des cantiques, par exemple, sur l'air de *Mon amour, vous me faites languir, Depuis le temps qu'en secret je vous aime*, etc.

Toujours à propos de l'histoire de nos cantiques. Au XIX^e siècle, une autre influence : celle d'un abbé chassé par la révolution française, qui a été pendant longtemps aumônier des Ursulines et qui a publié lui aussi un recueil de cantiques, c'est-à-dire un tome de textes et un tome de mélodies. Ce sont les premières mélodies imprimées qu'on trouve ici. Lui, il inverse : il compose des cantiques sur des airs profanes, qui entrent dans l'église. Il *est né le divin Enfant* est un exemple. Un autre de ses contemporains, le curé Boucher, a aussi composé un recueil de cantiques important dont il y a eu quelques éditions, mais dont les manuscrits se trouvent dans les archives de la paroisse de Neuville, c'est un manuscrit qu'on a étudié aussi, qu'on a photocopié pour justement essayer de démêler les influences. À la fin du XIX^e siècle, - j'abrège, - il y a eu les compilations d'Ernest Gagnon. À côté de ses *Chansons populaires du Canada* (Québec, 1865), il a fait un re-

cueil de *Cantiques populaires*. Vous avez aussi Myrand qui a étudié les noëls en Nouvelle France. Le cas des noëls est un peu spécial, parce que les noëls n'ont jamais été vraiment un genre populaire. Composés par des clercs, ils sont ensuite retombés dans la tradition populaire.

Il se trouvait en outre que, dans les paroisses, les chantres de l'église étaient souvent les chantres populaires qui avaient un répertoire traditionnel. Alors leur chant d'église influençait leur chant populaire et le chant populaire pouvait aussi influencer même leur manière de chanter le latin. Là-dessus on a des parodies assez amusantes qui se glissent...

Dujka SMOJE : Ici vous me faites penser à un cantique chanté au Québec au temps de la Passion : *Au sang qu'un Dieu va répandre*. Or, la [145] même mélodie de ce cantique donne lieu en Yougoslavie à une chanson enfantine.

Luc LACOURCIÈRE : Eh oui ! Autour de ce cantique on a composé beaucoup de complaintes : *v.g.* complainte sur la chute du pont de Québec en 1916 ; complainte sur *l'Empress of Ireland* qui avait sombré durant la guerre, complainte, encore plus récente, sur l'avion des pèlerins canadiens durant l'Année Sainte (tragédie du Mont Obiou). Cet air presque prédestiné à servir à beaucoup de complaintes n'est pas le seul. D'autres airs de cantiques encore, qu'on entendait toujours aux funérailles autrefois, *v.g.* *Me voici au milieu de ma course...* Ces airs ont chanté les complaintes des draveurs noyés...

Une autre tradition de chants religieux, beaucoup plus ancienne et qui n'aurait pas été transmise sous l'influence des clercs ni de l'imprimé, est celle des *cantiques traditionnels du moyen âge*. Complaintes religieuses ou autres ; telle la complainte de la Passion que vous avez peut-être entendue sur le disque que les Archives de folklore ont publié. Ici nous plongeons je ne sais pas jusqu'où, peut-être jusqu'à la passion d'Arnoul Greban.

Nous avons de cette Passion un certain nombre de versions qui ont été recueillies aux différents points du pays et en Acadie. Beaucoup de variantes mélodiques, et jusque dans les paroles. Peut-être faudrait-il distinguer entre la *mélodie* et les *paroles*. Dans ces chants religieux traditionnels, plus anciens, c'est la mélodie du chant religieux qu'il faudrait d'abord entendre. Alors, du point de vue du langage musical, dans des régions plus archaïques comme certains coins d'Acadie, le langage musical ne sera pas le même que dans les versions recueillies à la périphérie de la ville ou dans les milieux urbains. Influence directe ou indirecte, des écoles de chant, de l'enseignement du solfège ?

Un autre phénomène : des cantiques à l'église, devenus, à même la mélodie reçue, plaintes locales sur des événements, sur des accidents...

Fin du texte