



HAL
open science

Serge Bonnet et la sociologie de la domination cléricale. La controverse sur le catholicisme populaire

Yann Raison Du Cleuziou

► **To cite this version:**

Yann Raison Du Cleuziou. Serge Bonnet et la sociologie de la domination cléricale. La controverse sur le catholicisme populaire. Archives de Sciences Sociales des Religions, 2016, 176, pp.101-118. 10.4000/assr.28120 . halshs-01536732

HAL Id: halshs-01536732

<https://shs.hal.science/halshs-01536732v1>

Submitted on 2 Jun 2021

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.



Distributed under a Creative Commons Attribution - NonCommercial - NoDerivatives 4.0
International License

Serge Bonnet et la sociologie de la domination cléricale

La controverse sur le catholicisme populaire

Yann Raison du Cleuziou



Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/assr/28120>

DOI : 10.4000/assr.28120

ISSN : 1777-5825

Éditeur

Éditions de l'EHESS

Édition imprimée

Date de publication : 31 décembre 2016

Pagination : 101-118

ISSN : 0335-5985

Référence électronique

Yann Raison du Cleuziou, « Serge Bonnet et la sociologie de la domination cléricale », *Archives de sciences sociales des religions* [En ligne], 176 | octobre-décembre 2016, mis en ligne le 01 janvier 2019, consulté le 04 janvier 2020. URL : <http://journals.openedition.org/assr/28120> ; DOI : 10.4000/assr.28120

Yann Raison du Cleuziou

Serge Bonnet et la sociologie de la domination cléricale

La controverse sur le catholicisme populaire

Depuis l'Après-guerre, plusieurs controverses se sont superposées et entrecroisées sur le thème de la « religion populaire ». Dans les années 1950, c'est la réflexion missionnaire sur la déchristianisation des ouvriers qui aboutit à une contestation de « l'illusion » sacramentelle. Dès 1948, le Père Jacques Loew dénonce des sacrements qui ne sont pour la population que « des rites familiaux, liés aux perspectives de repas et de fêtes, de boissons et de danses » (Cholvy et Hilaire, 1988 : 321). À l'opposé, une autre partie du clergé considère que les attentes païennes de la population doivent être converties et christianisées plutôt que rejetées. Ainsi en 1965, dans *L'oraison, problème politique*, Jean Danielou affirme qu'un « chrétien n'est jamais qu'un païen en voie de conversion » (*Ibid.* : 322). Durant les années 1960, ce débat est renouvelé par la réforme liturgique. Un mouvement iconoclaste se traduit par la suppression des cierges, des statues de saint et de tout un ensemble de pèlerinages et de rites de passage. Pour le jeune clergé, la lutte contre la religion populaire est la condition d'une authentique évangélisation du peuple catholique. Il cherche à faire advenir une Église de militants engagés dans la transformation de la société au nom de sa foi. Au début des années 1970, c'est la réflexion sur la pastorale des jeunes qui déplace le débat avec le Manifeste du mouvement catéchuménal en 1973. Enfin au milieu des années 1970, la religion populaire soulève une controverse sur les incidences politiques de la spiritualité. La gauche chrétienne accuse les dévotions populaires de détourner le christianisme de la contestation de l'ordre social et d'infantiliser le peuple. Depuis l'Après-guerre, une même question est sans cesse reformulée : faut-il opter pour une Église de convaincus ou pour une Église multitudiniste (Danielou et Jossua, 1971) ?

Dans ces débats, le dominicain et sociologue Serge Bonnet prend une position médiane. Sans se prononcer pour le peuple, il dénonce les prétentions d'une élite religieuse à décider des formes du catholicisme légitime. Il prend donc moins parti pour un type d'Église que contre une attitude sectaire de sélection. Selon lui, disqualifier la foi des autres au nom de son caractère « sociologique », c'est

trop souvent imposer sa propre conception « sociologique » de la foi tout en l'ignorant (de Baecque *et al.*, 1971).

Son extrême sensibilité à l'ostracisme de classe s'inscrit dans sa trajectoire sociale et intellectuelle (Raison du Cleuziou, 2015). Né à Châlons-sur-Marne en 1924, Serge Bonnet vient d'une famille modeste où le catholicisme est moins une foi personnellement appropriée qu'un ritualisme conformiste. Bien qu'il se convertisse et entre dans l'Ordre Dominicain en 1949, Bonnet ne rompra jamais avec ces catholiques qu'il qualifiera plus tard de « festifs ». Son extraction sociale, son tempérament indiscipliné et autodidacte, mais aussi sa formation intellectuelle dans l'orbe de l'Action française, lui feront cultiver une distance critique au sein des élites auxquelles ses carrières ecclésiastique et scientifique vont le faire accéder. Marquée par la distinction maurassienne entre pays réel et pays légal, la confrontation entre les élites et les catégories populaires est au cœur de ses travaux successifs (Raison du Cleuziou, 2015).

En 1956, il publie *Une histoire de l'ermitage et du pèlerinage de Saint-Rouin*. Un brillant essai d'histoire sociale en totale rupture avec les préoccupations des dominicains de sa génération. Il y montre toute l'opposition entre les fidèles et les prêtres pour définir les dévotions légitimes. Sa nomination comme père-maître des frères convers n'est pas une promotion. Quelques années plus tard, il tirera de cette expérience *Le frère aux vaches* (1963), un portrait ethnographique du frère vacher du *studium* du Saulchoir : Martin Arpin. Cet ouvrage suscite des remous en raison de sa portée iconoclaste : le frère vacher dominicain rompt avec la *doxa* sur le populaire qui existe dans le clergé depuis la publication de *France, Pays de mission ?* des abbés Godin et Daniel (1943) : il a une foi intransigeante ; ce n'est pas un ouvrier, mais un paysan ; il se sent membre à part entière de l'Église ; il n'a pas d'attentes politiques.

À partir de 1958, envoyé en mission dans la Lorraine sidérurgique, Bonnet découvre l'univers des ouvriers du fer, souvent des migrants italiens ou polonais. Suivant la méthode du chanoine Boulard, il se lance dans une collecte de données sur le monde ouvrier à des fins pastorales. Il propose aux quatre diocèses lorrains la création d'un bureau régional de sociologie. Ce projet n'aboutira pas. Mais en 1961, il est recruté au CNRS en tant qu'attaché de recherche, avec l'appui d'Émile Poulat qui a été séduit par son histoire de Saint-Rouin. Bonnet se lance dans une étude fouillée et très nuancée des sidérurgistes d'origine rurale et déconstruit les stéréotypes sur leurs spécificités politiques, syndicales et religieuses au sein du monde ouvrier. Ce sera l'objet de sa thèse de 3^e cycle : *Les ouvriers migrants quotidiens des usines sidérurgiques de l'agglomération de Longwy* (1962-1963). Fort de ses analyses, il en vient à contester la pastorale ouvrière du clergé du Pays-Haut. Elle repose selon lui sur des clichés ouvriéristes d'origine marxiste et néglige la demande réelle de religion populaire des ouvriers.

En 1962, Bonnet devient prieur du couvent de Nancy. Il y est confronté au mépris des jeunes prêtres diocésains pour la célébration de la communion solennelle qu'ils considèrent comme un rite quasi-paien. En 1969, avec l'abbé Augustin

Cottin, il publie *La communion solennelle : folklore païen ou fête chrétienne* et développe toute une réflexion sur la place de la fête dans la culture populaire chrétienne. Il pose aussi les premières bases d'une sociologie de l'avant-gardisme clérical. Dans *Sociologie politique et religieuse de la Lorraine* (1972), il étaye et argumente son analyse de l'évolution du clergé en se conformant à un registre plus académique. L'ouvrage est en effet issu d'une thèse d'État dirigée par Raymond Aron. Dans *À hue et à dia* (1974), Bonnet revendique cette fois sa liberté de ton ; il écrit « un livre de prêtre catholique destiné à d'autres catholiques » (1974 : 15). L'ouvrage est un pamphlet anticlérical virulent. Il affiche son indignation à l'égard d'une gauche catholique qui reproduit les pratiques de pouvoir autoritaire qu'elle dénonçait auparavant. Le pamphlétaire devient une figure médiatique de la résistance aux dérives de la pastorale post-Vatican II. *À hue et à dia*, ainsi que *Le catholicisme populaire* du Père Robert Pannet (1974) deviennent le cœur d'une violente polémique (Fouilloux, 2008 : 305-323).

Afin de déconstruire les imaginaires savants et militants du populaire, Bonnet souhaite faire entendre la voix des hommes sans histoires à partir des documents bruts qui portent la trace de leur vie. À cette fin, à partir de 1975 et jusqu'en 1985, il publie avec la collaboration de Michel Maigret et Étienne Kagan des recueils de documents sur la vie ouvrière depuis 1889. Sous le titre de *L'homme du fer*, quatre volumes paraîtront (1975 ; 1977 ; 1984 ; 1985) : en tout plus de 700 documents et 192 extraits d'entretiens y sont publiés. L'auteur écrira également des ouvrages de synthèse qui tireront quelques aperçus iconoclastes de cette masse abondante d'archives (Bonnet et Humbert, 1981 ; Bonnet, 1986). À travers cette succession d'ouvrages, Bonnet a suggéré un regard nouveau sur l'histoire de la Lorraine sidérurgique (Verret, 1995). Parallèlement à ce vaste chantier éditorial, il publie *Prières secrètes des Français d'aujourd'hui* (1976). L'ouvrage est le résultat d'une vaste enquête sur les formes du catholicisme populaire.

En définitive, à partir de la fin des années 1960, d'ouvrages en ouvrages, le chercheur déconstruit la controverse sur le catholicisme populaire et instruit le procès du mépris des élites cléricales, militantes ou bourgeoises pour le peuple. Précisons d'abord l'analyse qu'il fait de l'ostracisme du jeune clergé pour les dévotions populaires. Nous reviendrons ensuite sur son entreprise éditoriale pour libérer le peuple des caricatures qui l'emprisonnent.

Avant-gardisme clérical et disqualification de la religion populaire

À partir de la fin des années 1960, Bonnet s'intéresse aux jeunes aumôniers et vicaires qui s'autoérigent en avant-garde et se donnent pour vocation de libérer l'Église d'un certain nombre d'archaïsmes qui font obstacle à la diffusion de l'Évangile : « À tort ou à raison, le prêtre actuel se perçoit moins comme un exécutant de la discipline épiscopale que comme un agent combattu ou méconnu de novation » (Bonnet et Cottin, 1969 : 252). Comment une partie du clergé en

est-elle venue à se penser comme une avant-garde novatrice chargée de dépoussiérer le catholicisme ? Bonnet va mobiliser l'histoire et la sociologie, mais aussi, et surtout, sa propre expérience du clergé, pour tenter de répondre à cette question.

Une description des logiques de distinction cléricales

Le dominicain observe tout d'abord que le contexte est favorable à cette orientation du rôle sacerdotal. Après le concile Vatican II, les tenants du pouvoir hiérarchique semblent discrédités parce qu'ils ont systématiquement freiné des novations désormais légitimes au sein de l'Église :

Tant de condamnations épiscopales se sont révélées un gage de réussite, un procédé indirect de féconde bénédiction ! Ce n'est pas à Rome ou dans les évêchés que l'on a redécouvert la Bible, la liturgie, l'art sacré, la catéchèse (*Ibid.* : 252).

Bonnet constate ensuite l'importance du contexte sociologique. Les années 1950 et 1960 sont marquées par une forte augmentation du temps d'exposition scolaire et par une hausse du niveau de diplôme moyen des Français. Par conséquent, les prêtres doivent affirmer leur virtuosité intellectuelle pour reproduire leur autorité dans ce contexte de hausse du niveau de diplôme moyen des Français :

Comment maintenir une supériorité d'instruction alors qu'une partie croissante de la population fréquente l'université ? Le niveau d'instruction ne met plus le prêtre à part. Le prêtre a fait trop d'études pour n'être qu'un bon sacristain (*Ibid.* : 253).

À cela s'ajoute une évolution de la démographie du recrutement sacerdotal. Les séminaires recrutent moins de fils d'agriculteurs et plus de membres de la petite bourgeoisie. Cela se traduit par un clivage social croissant entre le jeune clergé et la masse des fidèles :

Les membres de la petite bourgeoisie qui sont les plus proches des classes populaires sont les plus ségrégationnistes, car ils sont ceux qui craignent le plus de retourner d'où ils viennent. Le jeune clergé d'aujourd'hui, au recrutement social plus homogène, davantage « petit-bourgeois » que par le passé, s'éloigne du peuple par ses goûts, sa sensibilité et ses idées. Il parle d'autant plus du peuple qu'il s'en éloigne (Bonnet, 1971 : 134).

Les jeunes prêtres ont donc moins d'empathie pour les fêtes et le catholicisme intermittent et fuient le ministère paroissial traditionnel trop centré sur le culte¹. Ils souhaitent également rompre avec la logique locale et géographique des paroisses pour développer des stratégies spécialisées par milieux.

Le jeune clergé recherche les postes d'aumôniers de mouvements d'Action Catholique pour vivre intégralement en militant. Cette aspiration est la conséquence de la socialisation des futurs prêtres dans les mouvements d'Action catholique. Le curé de paroisse devient un contre-modèle : « Ce n'était pas la foi qui

1. Ce qui est explicitement revendiqué par certains. Cf. Yvan Daniel, « les prêtres ne veulent plus travailler dans un supermarché religieux », *Témoignage Chrétien*, 20/09/1973, p. 21.

était dans notre génération à la racine de nos vocations, mais le désir d'être militant, d'être prêtre pour être totalement militant » (Bonnet, 1974 : 56). La responsabilité d'aumônier permet une émancipation de la tutelle des pairs plus âgés voire de l'évêque au sein du diocèse (Bonnet, 1972 : 152).

En effet, au sein de leurs mouvements, les jeunes prêtres bénéficient de sessions de formation auprès de théologiens parisiens réputés, ce qui leur donne localement une grande autorité et une grande assurance réformatrice. Les aumôniers se retrouvent entre eux, ils partagent une communauté d'âge, de mentalité, de valeurs et constituent un petit groupe de pression diocésain qui travaille à rationaliser l'action de l'Église, en l'expurgeant de ceux qui ne sont pas d'authentiques militants de la foi :

Le prêtre n'est pas le responsable de l'enfance pieuse, pas plus qu'il n'est gardien des mœurs, ni même officier du culte. La revalorisation du statut sacerdotal comporte simultanément la liquidation de rôles anciens et l'affirmation d'un rôle original : le prêtre est le permanent de la foi. Crier la foi, la foi seule, c'est une manière de proclamer bien haut que l'on est radicalement différent de l'image du prêtre répandue dans l'opinion populaire (Bonnet et Cottin, 1969 : 254).

Les jeunes aumôniers ont tendance à se dégager des tâches culturelles et catéchétiques et reconstruisent leur rôle sur le modèle du militantisme politique. Ils prêchent un évangile qui se distingue peu du messianisme politique des communistes. Leur ambition de devenir moderne se traduit alors par une foi dont la spécificité religieuse se trouve édulcorée. Ils véhiculent des stéréotypes édifiants sur la fonction messianique du peuple alors qu'ils vivent exclusivement dans des cercles étroits de militants très idéologisés.

Une avant-garde autoritaire au nom de l'émancipation

Cette dévalorisation du populaire qui devient constitutive de l'honorabilité du clerc provient en outre, selon Bonnet, de la pensée d'une petite élite de penseurs parisiens qu'il qualifie de clergé « socio-culturel » :

Quelques centaines de clercs qui, à travers des Instituts, entreprises de recyclage, sessions ambulantes, revues plus ou moins confidentielles, littératures photocopées surtout parisiennes, commissions et bureaux, déversent sur l'ensemble des prêtres et des fidèles diverses idéologies (Bonnet, 1974 : 14).

Quelles sont ces idéologies ? Bonnet constate tout d'abord une mobilisation de la sociologie à des fins de délégitimation des pratiques religieuses populaires. Les typologies des catholiques produites par les enquêtes de Gabriel Le Bras et Fernand Boulard sont reprises et surinterprétées. La pratique des « conformistes saisonniers » est disqualifiée comme une rémanence d'un besoin païen de rites de passage solennisés. Le jeune clergé décide de s'attaquer à toutes les compromissions qu'imposent les pesanteurs de l'Église « sociologique ». Bonnet note que cet adjectif sert à qualifier la somme des conditionnements qui limitent et

défigurent la parole de Dieu. Cette instrumentalisation de la sociologie est articulée sur une opposition empruntée au théologien protestant Karl Barth entre foi et religion. La foi serait la réponse consciente à la parole de Dieu et la religion une recherche archaïque du divin qui se traduit par des superstitions et des rites magiques. La sociologie religieuse, mais également le discours missionnaire, construisent une nouvelle figure de l'ennemi. L'obstacle à la diffusion de l'évangile, ce ne sont plus les libres-penseurs ou francs-maçons, les juifs ou les protestants, ce sont des catholiques « sociologiques » (Bonnet, 1972 : 153).

Les jeunes clercs dénoncent également l'histoire de l'Église comme une corruption de son message originel. Ils souhaitent refonder l'Église sur l'Évangile et refusent les héritages doctrinaux et institutionnels qui se sont sédimentés au fil de l'histoire jusqu'à effacer les traces du kérygme primitif. On retrouve là un double discours, très typique du romantisme des années 1960 : l'idéalisation d'un âge d'or et le refus des normes héritées. Comme le note l'auteur, « la délation du passé catholique est la plus importante de nos nouvelles vertus ecclésiastiques » (Bonnet, 1973 : 250). Le christianisme primitif devient la référence principale des réformateurs :

Avant Eusèbe de Césarée, on ne sait presque rien de l'Église primitive. Quelques clercs n'en forgent pas moins un mythe de l'âge d'or chrétien. Le bon chrétien du I^{er} siècle n'a-t-il pas la fonction du bon sauvage du XVIII^e siècle ? Le XX^e siècle ne se fabrique-t-il pas un I^{er} siècle doré comme le XIX^e siècle s'était forgé un Moyen Âge romantique ? (Bonnet et Cottin, 1969 : 257)

On retrouve également un discours anti-institutionnel, assez commun à l'époque, et qui au sein de l'Église prend la forme d'un refus de tous les vestiges de la « tentation constantinienne » :

Le passé institutionnel de l'Église a été contaminé par l'Empire romain. De même que toute forteresse est de Vauban, tout jardin de Le Nôtre, toute restauration de Viollet-le-Duc, tout débris institutionnel vient de Constantin (*Ibid.* : 259).

Toute cette idéologie des avant-gardes cléricales se manifeste de façon exemplaire dans le dédain à l'égard des demandes populaires de fêtes religieuses :

Il ne s'agit plus en refusant à la communion solennelle un enfant qui vient irrégulièrement au catéchisme, à la messe du jeudi et du dimanche, de faire un exemple, de faire peur aux autres enfants et parents négligents. L'exclusion d'un enfant marginal a une double fonction. Elle vise d'une part, à libérer une famille victime d'un carcan coutumier, d'un conformisme vide de sens et, d'autre part, à faire réfléchir sur le sérieux de l'engagement chrétien, sur le contenu de foi d'une démarche qui ne doit être que chrétienne (*Ibid.* : 248).

L'opposition de Bonnet au clergé socio-culturel s'incarnera dans une controverse qu'il aura avec le jésuite Joseph Moingt. Le Père Moingt crée la polémique en critiquant le mode de transmission de la foi dans le cadre des aumôneries (Swery et al., 2009). Il considère que la plupart du temps les enfants catéchisés dans les paroisses au fil du parcours qui va de la première communion à la communion solennelle, ne s'approprient pas la foi à laquelle ils se conforment

en pratique (Moingt, 1973). À l'Église, ils ne font que se plier à une discipline imposée par des adultes, comme ils le font à l'école. Moingt considère que les aumôniers doivent donc avant tout proposer aux adolescents d'apprendre à vivre de manière autonome. Les aumôniers doivent se penser comme envoyés par Jésus pour éduquer les jeunes à la dignité humaine. Car ce n'est qu'une fois devenu adultes, responsables, authentiquement libres, que les jeunes pourront devenir des chrétiens avec une foi vraie. Les aumôniers doivent donc aider les adolescents à s'affranchir des adultes et à s'affranchir des lieux communs sur la foi reçus lors de leur socialisation primaire. C'est le préalable à leur potentielle conversion. Ces positions se sont diffusées avec le Manifeste du courant catéchuménal en 1973. Bonnet les attaque dans son pamphlet. Le dominicain avec humour rappelle que ce n'est pas parce que l'on a été baptisé, que l'on a fait sa communion et que l'on s'est marié à l'église que l'on a forcément aucune chance d'entrer dans le Royaume de Dieu. Il reproche au jésuite Moingt de faire une théologie pour « le jeune homme riche de l'Évangile » : « La Parole de Dieu est pour les pauvres, celui du tiers comme du quart monde. Nous avons besoin d'une Église miséricordieuse, ouverte au pécheur, et pas seulement réservée à une élite². »

Contre la monopolisation des biens du Salut par le clergé

Bonnet rejoint par ses travaux un anticléricalisme croyant ancien (Sorrel, 2006). Lecteur de Léon Bloy, de Léon Daudet et de Georges Bernanos, il s'inscrit dans la filiation des polémistes catholiques. Mais son anticléricalisme se démarque de ces prédécesseurs par une problématique nouvelle. Il repose sur une interprétation historique du rapport de force entre clercs et laïcs pour le monopole des biens de Salut.

Dès son histoire de Saint-Rouin, Bonnet s'attache à décrire la lutte des croyants contre les tentatives de monopolisation de la définition des pratiques religieuses légitimes par le clergé. Les familles engagées dans les Fabriques s'attachent à défendre la perpétuation des coutumes religieuses locales contre les innovations cléricales : « Un milieu qui contrôle et au besoin censure le curé autant qu'il lui procure une aide » (Bonnet, 1956). Le pouvoir fabricien tient dans la conscience que l'Église ne serait rien sans le dévouement parfois séculaire des populations locales. Et les curés sont donc accueillis et soutenus tant qu'ils n'ont pas la velléité de mettre sous leur coupe les larges pans de la vie religieuse (fêtes et pèlerinages) qui sont le patrimoine des chrétientés autochtones plus que de l'Église hiérarchique (Bonnet, 1956 : 26). Bonnet cite un passage de *La colline inspirée* où Maurice Barrès décrit bien l'état d'esprit à la fois fier et indépendant de ces catholiques :

2. « La Semaine des intellectuels catholiques. Sauver les institutions ou recréer l'Église ? », *Le Monde*, 24 avril 1975.

Ces paysans ne doutent pas d'avoir servi l'Église sur leur sol, mieux que n'a fait aucun de ces grands dignitaires qui se succèdent au siège épiscopal de Nancy. Ils sont fiers de recevoir le noble prélat, ils l'entourent d'un profond respect, mais ils connaissent leurs propres actions et saluent dans Sa Grandeur un effet de leurs sacrifices (*Ibid.* : 27).

Tout le portrait du frère aux vaches, Martin Arpin, peut être lu comme une illustration de cette idée :

Sachant mal lire et écrire, il ne se croyait pas moins dominicain que les lecteurs en philosophie et les docteurs en Saintes Écritures. Il avait eu à obéir à beaucoup de prieurs, à quelques maîtres en théologie, mais il avait à son jugement continué l'Ordre autant qu'eux, plus qu'eux peut-être (Bonnet, 1962 : 15-16).

Sans le convers pas d'Ordre dominicain : « Il faut du lait, de la viande et du vin pour la théologie » (*Ibid.* : 71) !

Dans son histoire de Saint-Rouin, en prenant l'exemple des doléances des Argonnais en 1789, Serge Bonnet montre à quel point la défiance à l'égard du pouvoir des prêtres peut se traduire par une forme d'anticléricalisme qui n'a rien d'antireligieux, bien au contraire (Bonnet, 1956 : 28). C'est même la manifestation d'une certaine autonomie religieuse : les autochtones défendent les pratiques dans lesquelles leur foi s'épanouit. Des formes caractérisées par l'absence de dualisme entre l'esprit et la matière, un « mélange de piété religieuse et de danses » (*Ibid.* : 58). Leur déférence à l'égard du clergé devient défiance dès que ces derniers disqualifient leur religion en « superstitions » à corriger. Les cultes populaires sont le patrimoine des laïcs, la portion de la religion qui leur appartient et qu'ils dominent, mieux, qui leur donne un libre accès à Dieu ou à de saints intercesseurs. La défense de ces vieilles coutumes, c'est pour eux la défense de la seule portion de liberté qu'ils puissent exercer au sein de l'Église. Pour Bonnet, la liberté religieuse des fidèles est dans les usages et coutumes locaux :

La liberté chrétienne du peuple est très largement dans sa vie privée, dans ses fêtes familiales, dans les coutumes qui entourent les sacrements. Protection contre l'arbitraire, l'autoritarisme et les foudres du clerc (Bonnet, 1974 : 110).

Le clergé a toujours cherché à dominer et à rationaliser les formes de la piété populaire afin d'en maîtriser l'orthodoxie. Bonnet pense au contraire que les fêtes populaires donnent de la vitalité au catholicisme (Raison du Cleuziou, 2016). Loin d'en être un succédané, il pense à la suite de Gabriel Le Bras et de Jacques Maître que ces pratiques sont une voie d'intégration à l'Église : « La pratique a souvent précédé la foi, la première induisant la seconde ou la réveillant dans certains cas » (Maître, 1959 : 101).

Les possibilités que s'octroient les prêtres de supprimer les fêtes, ou de refuser un baptême ou une communion solennelle, scandalisent Bonnet parce que les laïcs n'ont aucun moyen de protester :

La nouvelle pastorale du baptême [...] fait dépendre du seul pouvoir discrétionnaire du clerc, et même d'un seul clerc, la délivrance du permis d'entrée dans l'Église. Cette pastorale est même si dictatoriale qu'elle ne prévoit pas d'une manière organique ce

qui existe dans les droits de tous les pays qui émergent de la barbarie : la possibilité d'interjeter appel. À qui faut-il s'adresser lorsqu'un curé refuse de baptiser un enfant ? (*Ibid.* : 134).

Le jeune clergé n'a que le mot peuple à la bouche, mais le bon peuple ouvrier est opposé au mauvais peuple des catholiques festifs : « Les clercs font "parler" le populaire en se gardant bien de lui donner la parole » (*Ibid.* : 268). Bonnet dénonce l'autoritarisme des avant-gardes cléricales. Il lui paraît d'autant plus odieux qu'il est souvent pratiqué au nom de la démocratie et de la participation :

Ce sont ceux qui protestent contre le catholicisme du XIX^e siècle centré sur la famille qui prétendent décider du sort sacramentel des enfants en fonction d'abord du seul niveau spirituel de leurs parents. Ce sont ceux qui combattent les « structures » d'autorité dans l'Église qui tranchent autoritairement dans la pastorale sacramentelle. Ce sont ceux qui dénoncent avec le plus d'acrimonie le poids des institutions qui exigent l'institutionnalisation de leurs options pastorales. Ce sont ceux qui parlent avec le plus d'abondance des laïcs qui les consultent le moins lorsqu'il s'agit de savoir qui on baptise, marie, enterre et, surtout, ce qu'il convient de faire de l'argent que les laïcs versent à l'Église. Ce sont ceux qui prônent un œcuménisme sans frontière qui méprisent et bâillonnent les catholiques qui se permettent de les critiquer (Bonnet, 1974 : 252).

Bonnet constate que malgré le concile Vatican II et l'affirmation de la pleine dignité des laïcs, ces derniers se retrouvent encore très souvent en marge des responsabilités au sein de l'Église. Il observe également que le fossé sociologique entre l'univers du clergé et l'univers des catholiques d'origine populaire ne cesse de s'approfondir. Le clergé monopolise de plus en plus l'exercice du culte :

Le prêtre est aussi le diacre, le sous-diacre, le portier, etc. Le prolétariat cultuel : suisse, organiste, sacristain a disparu ou est en voie de disparition. Il y a un *no man's land* entre le prêtre et le fidèle, entre l'autel et la nef (Bonnet et Cottin, 1969 : 267-268).

Pour Bonnet, l'ambition cléricale d'épuration de la foi risque de faire du catholicisme une confession intellectualiste et désincarnée inaccessible aux catégories populaires. Le dominicain s'y oppose dans ses nombreuses prédications. Selon lui, ce risque d'ostracisme social sera présent dans l'Église tant que le clergé sera constitué par un milieu fermé s'auto-reproduisant et sans contre-pouvoir. Pour éviter cette monopolisation du pouvoir religieux, le prédicateur préconise une très large ouverture du sacerdoce : aux femmes et aux hommes mariés :

Je suis depuis toujours partisan de l'ordination des hommes mariés et même des femmes, car assurer l'Eucharistie aux fidèles me semble plus important que de sauvegarder le célibat du clergé. Nos curés sont réticents. Ils veulent bien du mariage pour eux, mais pas du sacerdoce pour les hommes mariés. Ils craignent la perte de leur monopole sacerdotal et de leur régence idéologique. C'est bien pour cela que j'opte pour donner la prêtrise à des pères de famille. Plus l'on tarde à adopter une telle solution, plus les églises se ferment ou se vident et plus les candidats de valeur se feront rares. Le clergé expirant d'aujourd'hui a des chances, à la fin des fins, d'ordonner des gens insignifiants qui seront sous sa coupe et prolongeront ses syncrétismes politico-religieux (Bonnet, 1974 : 45).

Une opposition érudite aux instrumentalisations du populaire

Que ce soit dans ces travaux sur la religion populaire ou sur le monde ouvrier lorrain, Bonnet se refuse à faire une théorie du populaire. Bien au contraire, il préfère déconstruire les clichés, faire foisonner l'objet, montrer toute sa complexité, les multiples angles d'approches possibles, afin de décourager par avance toute forme de réduction ou d'instrumentalisation. Pour ce faire, il privilégie une stratégie iconoclaste qui se traduit dans le genre même de ses livres et dans le choix de ses sujets. Il publie des corpus documentaires afin de montrer toute la complexité du populaire et ainsi faire obstacle aux instrumentalisations possibles. Ainsi déconstruit, le « Peuple » apparaît pour ce qu'il est : un fantasme de dominants.

Une déconstruction de la classe ouvrière

Les travaux sur le monde ouvrier suivent la même orientation que ceux qui portent sur la religion populaire. L'accumulation des données est mise au service d'une déconstruction de la *doxa* savante. Sortir de la « prolographie » est le projet explicite du dominicain :

La prolographie est à l'histoire sociale ce que l'hagiographie est à l'histoire de l'Église. Voulant magnifier les faits et gestes des saints, trop d'auteurs ont cédé aux facilités des histoires édifiantes. Dans les lectures du second nocturne de l'Office des Matines, avant Vatican II, nombre de textes affirmaient que le saint était déjà saint dès sa naissance. Bébé, il refusait par pénitence, chaque vendredi, la mamelle de sa nourrice. Il sautait de son berceau pour coucher sur la dure. On trouve des affirmations aussi « touchantes » sur l'origine et le développement des mouvements ouvriers. La prolographie et l'hagiographie desservent ceux qu'elles veulent trop vite et trop bien auréoler (Bonnet, 1975 : 11).

Dans son doctorat d'État entrepris sous la direction de Raymond Aron, le sociologue tente de montrer la saturation des catégories usuelles pour penser le populaire, tout spécialement le concept de classe. Pour lui, s'il existe bien un catholicisme et un communisme populaires, ces notions restent relatives. Le populaire c'est à la fois une dépendance et une forme d'autonomie. Il désigne par « populaire » la fraction de la population qui dépend toujours d'un pays, à la fois lieu de travail et d'enracinement. À ce titre, il n'y a pas un peuple, mais de multiples populations qui se différencient en fonction de leur appartenance locale :

La seule opposition agriculture-industrie, paysan-ouvrier ne serait pas très éclairante ; l'ouvrier lorrain du charbon, l'ouvrier sarrois du charbon et de la métallurgie, l'ouvrier du fer de la Ruhr se situent plus haut dans l'échelle de la pratique religieuse que les paysans de l'île de France et de la Champagne. Le bassin du Nord de la Lorraine sidérurgique, sis sur le plateau qui va de la Woëvre à la Moselle (le Pays-Haut comme on l'appelle régionalement) constitue un monde à part relevant d'analyses spécifiques (Bonnet, 1972 : 13).

Le monisme de l'appartenance socio-professionnelle à la classe ouvrière est brisé en une mosaïque de particularismes locaux. Bonnet développe donc une analyse qui peut être qualifiée d'écologique (Isambert et Courtas, 1975 : 36). En effet, pour lui les populations sont différenciées par leur régions, déterminées par des héritages historiques particuliers ; par les formes de l'habitat ; et enfin par les solidarités de milieux qui s'y nouent. Il ne nie pas l'utilité d'un concept comme celui de classe ouvrière, mais il souhaite rappeler à quel point l'univers ouvrier est bien plus complexe et contradictoire que le concept-cadre ne le laisse supposer.

L'homme du fer s'attache à une véritable mise en scène des archives publiées. Il tente de complexifier au maximum les événements afin que la réalité paraisse dans son foisonnement et soit rendue impropre au prêt à penser. L'érudition est ici l'instrument d'une démarche de désidéologisation de l'objet de recherche. L'homme du fer, c'est tout autant l'ouvrier que son patron, ce sont tous ceux dont la vie a été déterminée par les nécessités de l'industrie sidérurgique. L'auteur met en parallèle les archives des patrons et celles des ouvriers, il les confronte avec des documents produits par l'administration, le clergé, les instituteurs, les médecins. Il passe du tract à la correspondance privée, de la série statistique aux couplets des chants, du rapport à l'article de presse. Il s'attache à montrer à quel point les acteurs ne sont jamais les contemporains de leur propre histoire. Leurs motivations ont peu de choses à voir avec les causes à majuscule auxquelles les historiens référeront leurs actions. La documentation restitue le contexte complexe, la place de l'aléa, du hasard, des doutes, du décousu des faits par ceux qui les vivent.

À travers ses choix, le chercheur tend aussi à mettre en lumière de multiples aspects de la vie ordinaire qui tendent à être écartés quand ils ne confirment pas directement les hypothèses des historiens : fêtes, habitats, vie religieuse, images, langage, rumeurs, légendes, imaginaires merveilleux, intempéries, guerres, animaux... À travers la variété des documents, les permanences des mentalités s'objectivent. Le paysage historique s'en trouve changé. L'importance des grèves, le rôle des syndicats, la révolte, ne sont pas toujours à la hauteur des récits mythologiques qui en sont faits. Les ouvriers ne sont pas un peuple sans fractures. Ils se divisent entre français et italiens, sidérurgistes et miniers, mensuels et horaires... La camaraderie au sein d'un café entre joueurs de tiercé ou de pétanque noue des liens parfois plus forts que ceux du syndicat. Comme l'affirme l'observateur, « dans le fer, rien n'est aussi simple que dans les écrits des théoriciens exaltant l'ancienne ou la nouvelle classe ouvrière, la société post-industrielle ou la civilisation des loisirs » (Bonnet, 1985 : 528). Les ouvrages seront bien accueillis pour leur érudition et les déplacements de perspective auxquels ils invitent. Bien sûr, certains soupçonneront une certaine partialité – anti-communiste – dans le choix des textes (Dion, 1985 : 245 ; Strauss, 1988 : 244-245).

Relativisation de la spécificité populaire des dévotions

Comme *L'homme du fer*, *Les Prières secrètes des Français d'aujourd'hui* (1976) ou encore *Le patois des croix* (1982) donnent au lecteur un accès direct aux sources. L'auteur les édite, les classe, les commente, mais en laissant toujours la possibilité à ses lecteurs de les interpréter autrement.

En 1976, Bonnet publie des prières choisies parmi un ensemble de 140 000 recueillies dans les cahiers laissés à la disposition des pèlerins dans de grands sites mariaux. Il pensait faire cette publication en deux volumes. Un second ouvrage devant présenter les prières populaires sur l'Église et le clergé. Il ne paraîtra finalement pas. La démarche est ici identique à celle entreprise dans sa tétralogie *L'homme du fer* : faire entendre la voix des sans voix sans la médiation du clerc. L'ouvrage n'a pas la prétention de donner à voir l'essence du « populaire » ou d'en proposer une théorie. Le sociologue renonce à définir le populaire et n'utilise pas les trois critères, classiques en sciences sociales, de l'ancienneté (tradition), de la source (origine populaire vs popularisé) et de l'anonymat (Isambert et Courtas, 1974 : 20-42). Il rompt ainsi avec sa lecture folkloriste des pratiques populaires à l'ermitage de Saint-Rouin :

Le « populaire » n'est pas lié à une problématique antiquité ou à un univers traditionnel qui échapperait aux fluctuations de la mode. Les prières populaires que nous avons rassemblées ne nous renvoient pas à une religiosité naturelle, préchrétienne, à un christianisme primitif ou à une religion agraire, rurale ou préindustrielle (Bonnet, 1976 : 257).

Dans *Les prières secrètes des Français d'aujourd'hui*, Bonnet propose quatre orientations pour penser la prière populaire : extension ; va-et-vient ; solidarité ; thèmes. L'« extension » est à comprendre dans le sens d'une publicisation :

Sans prétendre à l'universel, le populaire, s'il n'est pas refoulé, répugne au confidentiel. L'extension doit être telle que des hommes et des femmes qui ne se connaissent pas peuvent avoir en commun plus que des idées et des mots : des lieux, des icônes, des gestes et des convictions (*Ibid.* : 258).

L'auteur désigne probablement par là un registre d'expression, un certain nombre de topiques qui constituent la boîte à outils presque universelle dans laquelle les catégories populaires puisent des sujets d'échanges et donc de relations avec leurs semblables familiers ou non : météo, temps qui passe, maladie, contrainte du travail, joie du temps libre. L'expérience de la quotidienneté est la matrice du rapport à autrui, elle se communique, se dit, se commente, se partage :

Les prières dévoilent une religion populaire enracinée surtout dans les problèmes de la vie quotidienne : santé, travail, paix et bonheur au sein de la vie familiale (*Ibid.* : 256).

Le « va-et-vient » se réfère au mouvement « entre ce qui est le plus populaire, ce qui l'est moins, ce qui ne l'est pas du tout et ce qui ne le sera jamais » (*Ibid.* : 258). Il n'y a donc jamais de populaire « pur », car l'expression populaire passe toujours par des emprunts, des combinaisons, du bricolage avec les éléments de langage et de culture savants. Il n'y a donc pas de populaire spontané :

Les textes de prières recueillis montrent qu'il existe des connivences entre le cri du cœur et le « par cœur », un « par cœur » peu étendu, celui qui vient du Notre Père, du Je vous salue Marie [...]. Le peuple n'invente pas plus la prière qu'il n'a construit tout seul les cathédrales (*Ibid.* : 257).

La solidarité ensuite est un élément moins original. Les catégories populaires se pensent à travers un nous et restent très attachées aux identités collectives :

Dans le peuple, même en proie à la « massification », demeurent les villages, les cités, les faubourgs, les voisinages, les matris et la patrie. [...] Être du peuple ne signifie pas être orphelin, ne penser qu'à soi ou à son lopin familial (*Ibid.* : 259).

Les prières sont donc employées au service des collectifs d'appartenance, elles expriment la recherche de protection de ces solidarités constitutives de la quotidienneté et de l'identité des personnes. Enfin, Bonnet se penche sur les thèmes des prières populaires pour leur dénier toute spécificité. En définitive, cette dernière orientation de recherche est une invitation au décloisonnement. Les membres des élites et ceux des classes populaires prient pour les mêmes choses au même moment de leur vie :

Les mots et les accents ne sont pas tout à fait les mêmes chez les *mémés* et les *mamies*, mais les unes et les autres parlent également à Dieu de l'enfant malade, du fils ou du mari mort et des petits-enfants qui n'ont plus la foi. Rien ne permet de dire qu'une catégorie sociale, dans sa prière, est plus égocentrique ou plus altruiste qu'une autre (*Ibid.* : 259).

Où se loge donc le populaire ? Il est sciemment évité d'en faire mention dans le titre *Prières secrètes des Français d'aujourd'hui*. Comme dans *L'Homme du Fer*, il montre que le populaire est moins un objet qu'un programme de recherche. En octobre 1977, le CNRS organise au Musée des Arts et Traditions populaires un grand colloque sur « La religion populaire ». Bonnet est membre du conseil scientifique, mais très malade, ne peut y participer. Il écrit toutefois une « communication sauvage » qui est diffusée auprès du public. Dans ce texte, il catalogue toutes les recherches qui restent à mener sur le populaire. Il met en lumière bien des zones d'ombres et laisse quelques traits d'esquisse. Le populaire reste selon lui un objet très largement impensé et sur lequel beaucoup de données manquent encore. C'est toutefois un objet intellectuel passionnant :

Il n'est pas souhaitable de s'enfermer a priori dans une délimitation trop méticuleuse du « populaire ». Les frontières supérieures de la classe ouvrière, elles aussi, sont floues. Il y a beaucoup d'autres réalités sociales mal cernées qui, malgré une relative indétermination, continuent de persévérer dans leur être ; quantifiées, même approximativement, elles peuvent néanmoins servir à mesurer des phénomènes multiples (par exemple les votes ouvriers comparés aux votes non-ouvriers). La délimitation du populaire, en combinant des critères tirés du statut des ascendants, du métier, de l'avoir (revenus), du savoir (instruction scolaire et religieuse), du devenir (dépendance, insécurité) permet déjà de travailler (Bonnet, 1977 : 2).

Reste que le populaire n'a pas de contenu propre, c'est une désignation d'un espace de pratiques, à la fois liées au temps long de l'histoire locale, aux solidarités de proximité, et enfin autonomes des organisations légales et officielles. En

d'autres temps, ce n'est pas si éloigné de ce que l'on désigne par le terme de « mœurs ». Bonnet refuse de préciser plus la notion, de crainte sans doute de la figer et d'en perdre l'heuristique : un phénomène aux frontières mouvantes, sans cesse à rechercher.

Le populaire comme imaginaire bourgeois

Dans *L'Homme du fer* et *Prières secrètes des français d'aujourd'hui*, Bonnet développe son analyse en deux temps. Tout d'abord, il livre un corpus le plus foisonnant possible afin de montrer que le populaire échappe à la plupart des assignations dans lesquelles les instrumentalisation militantes l'enferment. Ensuite, il montre à quel point les représentations du populaire sont conditionnées par des imaginaires bourgeois ou savants. Dans cette perspective, travailler sur le populaire impose de désamorcer préalablement ces imaginaires. *L'Homme du fer* déconstruit les représentations militantes du peuple comme des objets à étudier. Quatre grandes représentations du peuple alimentent l'imaginaire de la Lorraine sidérurgique. À droite et dans le clergé, les ouvriers sont pensés comme une masse anomique de citadins caractérisée par les pathologies et les déviances morales, dévoyée en politique par les illusions révolutionnaires. Cette image est bâtie par comparaison au bon peuple des villages, catholique, à l'esprit charpenté par le bon sens, aux bonnes mœurs et aux idées politiques conservatrices. Depuis que les Français ont rompu avec leurs racines rurales, ils ont développé une nostalgie très idéalisée des campagnes :

On peut penser que moins la campagne est connue, plus elle est magnifiée. Au XIX^e siècle, l'habitant des villes avait encore assez de parents au village pour ne pas dire n'importe quoi sur l'agriculture et le recul d'institutions séculaires ; l'image villa-geoise peut s'idéaliser sans retenue, depuis que les loisirs sont les seuls liens qui rattachent l'urbain à la campagne (Bonnet, 1977 : 384).

Il y a ensuite l'image d'un peuple qui vit encore dans la féodalité. Peuple de serfs aux mains de seigneurs héréditaires. C'est là un registre édifiant et larmoyant diffusé par la petite-bourgeoisie de l'enseignement ou de l'administration quand elle condescend à prendre le parti des opprimés et à cette fin à briguer un mandat détenu par des notables bien installés. Il y a ensuite l'image d'un peuple messianique. C'est là un stéréotype diffusé par les élites militantes qui voient dans l'ouvrier le prolétaire héroïque de la cause internationaliste. Pourtant les ouvriers sont très patriotes, y compris, voire surtout ceux qui sont d'origine immigrée :

Le bourgeois qui n'a plus de religion, de patrie, d'éthique, pour se donner une contenance, préconise l'Europe avec des naïvetés à la Bernardin de Saint-Pierre. L'ouvrier du fer, fils d'étranger, sent qu'il risque beaucoup, même en étant mieux payé, en passant sous le contrôle de Krupp-France ou de Thyssen-France. En Lorraine, l'ouvrier du fer demeure, plus qu'on en croit un homme d'une terre et d'une frontière. [...] Il faudra bien, un jour, se décider à étudier le patriotisme populaire sans privilégier a

priori certaines étiquettes : l'internationalisme prolétarien, le chauvinisme ouvrier, le racisme et la xénophobie (*Ibid.* : 394).

Enfin l'auteur invite à la méfiance à l'égard des images quantifiées du peuple : prix du pain, salaires, taux de criminalité, taux de syndicalisation, opinions politiques, absentéisme au travail, etc. Ces chiffres réduisent le réel, effacent les aspérités, les écarts et les antagonismes sous des moyennes insignifiantes. Ce qui contribue parfois à l'essentiel du climat d'un milieu professionnel peut être inchiffrable :

Les chiffres ne livrent pas toujours les renseignements qu'ils prétendent fournir. Sommes de tous côtés de fournir l'artillerie lourde, dans nos luttes sociales, ils constituent une forme banale de quantophrénie. [...] la collecte statistique peut relever de choix aussi arbitraires que l'agencement des mots (*Ibid.* : 390).

Tous ces imaginaires du peuple sont produits et diffusés par diverses fractions de la bourgeoisie :

En prêtant attention à la circulation des images au sein des diverses catégories de bourgeoisie, on réalise combien les quatre images de l'homme du fer ont alimenté l'expression des querelles entre notables lorrains (*Ibid.* : 393).

C'est là finalement que l'analyse atteint les milieux cléricaux, eux aussi producteurs d'images sur le peuple : le populaire exemplaire ; le populaire maudit social ; l'archéo-populaire ; le rustique et le naïf, etc. (Bonnet, 1977 : 19 *sq.*). Qu'il travaille sur les ouvriers ou sur les catholiques festifs, le chercheur prend parti pour libérer « le peuple » du sens commun savant qui le caricature et l'infantilise. Il déconstruit le populaire comme justification idéologique des dominations cléricale, militante ou bourgeoise.

Conclusion

L'œuvre de Serge Bonnet a un intérêt majeur pour penser l'histoire de la crise catholique des années 1960-1970. En effet, le sociologue décrit comment l'avant-garde qui se pense dominée dans l'Église jusqu'à la fin des années 1960, va sans scrupules investir les positions de pouvoir dans les années 1970. Le progressisme, tout comme le conservatisme peut donc générer un cléralisme.

Au-delà du seul champ catholique, l'intérêt de cette œuvre est de déconstruire avec précision les mécanismes de la domination culturelle. Avec une forme bien moins académique et scientifique que les travaux de Pierre Bourdieu, *À hue et à dia*, peut toujours être lu avec intérêt pour toute personne travaillant sur la domination. Les lieux communs que Bonnet inventorie à la manière de Flaubert sont en effet transposables dans bien des univers sociaux, y compris en sciences sociales. En effet, à travers la récupération ecclésiologique de l'approche sociologique, il pose la question cruciale des usages sociaux de la science. Bonnet relativise la portée de la nécessaire rupture avec les idées reçues préconisées par

Durkheim. La sociologie peut servir, selon lui, de façade aux lieux communs qui légitiment la domination.

Les critiques de l'œuvre de Serge Bonnet seront sensibles à cet apport. Paul Ladrière reconnaîtra la force des idées du sociologue, mais formulera aussi des réserves : manque de nuances, catégorie du « clergé socio-culturel » mal définie, voire caricaturale, ignorance de la complexité du champ théologique, faible empathie pour les militants catholiques (1975 : 204-206). André Rousseau appuiera l'argumentation de Bonnet sur le lien entre morale de classe et cléricisme, mais formulera aussi des réserves (1974 : 3). L'aspect le plus intéressant de la réception de *À hue et à dia*, est l'examen de conscience qu'il suscite chez certains sociologues de religions. Ces derniers s'interrogent sur leur éventuelle responsabilité dans le façonnement de l'idéologie cléricale. Le chanoine Boulard fera bon accueil à la démarche de Bonnet et publiera une mise au point (1974). François-André Isambert reconnaîtra que la sociologie a été très influencée par les thèses de *France, pays de mission ?* :

Montrer et remontrer pour toute la France et même pour tous les pays du monde que c'était le fait des plus déshérités que de participer le moins à la vie de l'Église, et que les solidarités établies entre les Églises et les classes dominantes étaient les principales responsables de cette situation, était au centre de nos préoccupations (1975 : 205).

Même si la responsabilité des déviances pastorales ne peut être imputée aux sociologues, ces derniers ont manqué de vigilance épistémologique. Ils ont été mus par l'esprit d'une époque et ils l'ont légitimé par leurs travaux sans le questionner. À décharge, Isambert note qu'en revanche depuis les années 1960, les sociologues des religions sont devenus des défenseurs de la religion populaire, mais que curieusement cette fois-ci le clergé n'en a pas tenu compte. La sociologie n'était plus en phase avec les attentes du clergé.

Le patois des croix est une des dernières grandes études de Serge Bonnet sur le populaire. Cet opuscule présente une enquête sur les signes lapidaires gravés sur les murs extérieurs des églises dans l'Est de la France. En raison des formes élaborées et du nombre important de sites concernés, ces signes s'apparentent à un langage dont la signification reste mystérieuse. Leur usage semble disparaître au cours du XIX^e siècle et aucune mémoire n'en a transmis la clef. Poursuivant cette recherche sur les églises du Vallage en Haute-Marne, j'ai effectivement pu constater l'importance de l'appropriation populaire des murs extérieurs des églises. À l'église Saint-Pierre d'Annonville, la face intérieure des murs est décorée officiellement et avec ordre : saints ; chemin de croix ; épisodes de la vie du Christ ; et à la marge quelques ex-voto très formels. Tout est sous le contrôle du prêtre. Tout est aisément interprétable. Les murs manifestent une orthopraxie et une orthodoxie. En revanche, sur la face extérieure des murs, c'est la pagaille des usages multiples et foisonnants, un palimpseste sans cesse repris : croix boulées ; échelles gravées ; fleurs de lys ; noms ; dates ; suites de points ; dessins étranges. Trop de signes se répètent pour que l'aléa en soit la seule source. Il y

a bien là un langage : des encoches gravées pour blesser Dieu, ou s'inscrire en lui, le tatouer de soi, se rappeler à son précieux souvenir ? Des échelles gravées en mémoire d'actes vertueux successifs ; un crédit accumulé à la Banque du Salut ? Et ces croix bouléées ? Un vœu tenu ; des pénitences accomplies ; un pacte avec Dieu ; un échange de services : « je te donne tu me donnes » ? Les murs de l'église sont l'ardoise mystérieuse d'un langage et d'une comptabilité qui nous échappe.

C'est là un autre paradoxe que touche Serge Bonnet. Quand le populaire est décrit par les dominants, il risque d'être asservi à leurs fantasmes. Mais quand aucune élite ne se soucie de mettre à l'écrit les us et coutumes des modestes, ce patrimoine risque de disparaître. Le populaire pur est inaccessible. Il reste pris dans les rets d'un intérêt savant. Cette réalité sociale étant souvent insaisissable, il faut donc emprunter le regard des puissants, des enquêteurs de la police, des aristocrates érudits, de l'instituteur folkloriste, pour y accéder. Mais pour ne pas céder à leur influence, la sociologie du populaire doit avoir pour corollaire indissociable la sociologie des élites. La sociologie de la domination et la sociologie du populaire ne font qu'une.

Yann RAISON DU CLEUZIYOU
 Centre Émile Durkheim (UMR CNRS 5116)
 Université de Bordeaux
 yann.raison-du-cleuziou@u-bordeaux.fr

Bibliographie

- BAECQUE Francis de, BONNET Serge, FOUILLOUX Étienne, RÉMOND René, 1971, « Le sacrement, acte de foi ou geste religieux ? Débat », *Foi et religion, Semaine des intellectuels catholiques 1971*, Recherches et débats, Paris, Desclée de Brouwer, p. 181-182.
- BONNET Serge, 1956, *Histoire de l'ermitage et du pèlerinage de Saint-Rouin*, Bar-le-Duc, Imprimerie Saint-Paul.
- , 1963, *Le frère aux vaches*, Forcalquier, Morel.
- BONNET Serge, COTTIN Augustin, 1969, *La communion solennelle, Folklore païen ou fête chrétienne*, Paris, Le Centurion.
- BONNET Serge, 1971, « Une hypothèse de recherche : le clergé et la petite bourgeoisie en France », *Élites et masses dans l'Église*, Recherches et débats, Paris, Desclée de Brouwer, pp. 133-144.
- , 1972, *Sociologie politique et religieuse de la Lorraine*, Paris, Presses de la Fondation nationale des sciences politiques.
- , 1974, *À hue et à dia, les avatars du cléricalisme sous la V^e République*, Paris, Éditions du Cerf.
- , 1975, *L'homme du fer, vol. I, 1889-1930*, Metz, S. M. E. I.
- , 1976, *Prières secrètes des Français d'aujourd'hui*, Paris, Éditions du Cerf.
- , 1977, *L'homme du fer, vol. II, 1930-1959*, Centre Lorrain d'études sociologiques, Nancy.

- , 1985, *L'homme du fer*, vol. IV, 1974-1985, Presses universitaires de Nancy/Éditions Serpenoise, Nancy, 1985, p. 528.
- , 1977, *De l'extinction de la religion populaire*, *Communication sauvage au colloque CNRS La religion populaire*.
- BONNET Serge, HUMBERT Roger, 1981, *La ligne rouge des hauts fourneaux*, Paris-Metz, Denoël/Éditions Serpenoise.
- BONNET Serge, 1986, *Automne, hiver de l'homme du fer*, Nancy-Metz, Presses universitaires de Nancy/Éditions Serpenoise.
- BOULARD Fernand, 1974, « Les avatars de la critique ou les recensions de *À hue et à dia* », *La vie spirituelle*, juillet-août, p. 619.
- CHOLVY Gérard, HILAIRE Yves-Marie, 1988, *Histoire religieuse de la France contemporaine*, vol. 3, Toulouse, Privat.
- DANIÉLOU Jean, JOSSUA Jean-Pierre, 1971, *Christianisme de masse ou d'élite ?*, Paris, Beauchesne, 1968 ; *Élites et Masses dans l'Église*, Recherches et débats, Paris.
- DION Michel, 1985, « L'homme du fer, vol. III », *Archives des sciences sociales des religions*, vol. 59, p. 245-246.
- FOUILLOUX Étienne, 2008, *Les chrétiens français entre guerre d'Algérie et mai 1968*, Paris-Les Plans-sur-Bex, Parole et Silence.
- ISAMBERT François-André, COURTAS Raymonde, 1975, « Ethnologues et sociologues aux prises avec la notion de "populaire" », ARIÈS Philippe *et alii*, *Religion populaire et réforme liturgique*, Paris, Éditions du Cerf, p. 20-42.
- ISAMBERT François-André, 1975, « Autour du catholicisme populaire. Réflexions sociologiques sur un débat », *Social Compass*, XXII, n° 2, p. 193-210.
- LADRIÈRE Paul, « À hue et à dia », *Archives des sciences sociales des religions*, vol. 39, 1975, p. 204-206.
- MAÎTRE Jacques, 1959, « Religion populaire et populations religieuses », *Cahiers internationaux de sociologie*, vol. XXVII, p. 95-120.
- MOINGT Joseph, 1973, *Le devenir chrétien. Initiation chrétienne des jeunes*, Paris, Desclée de Brouwer.
- PANNET Robert, 1974, *Le catholicisme populaire*, Paris, Le Centurion.
- RAISON DU CLEUZIYOU Yann, 2015, « Serge Bonnet observateur et défenseur du catholicisme populaire », Serge Bonnet, *Défense du catholicisme populaire*, Paris, Éditions du Cerf, p. 11-48.
- , 2016, « Une revanche du catholicisme festif ? Les rites catholiques sur le marché du rituel en France aujourd'hui », *La Maison-Dieu*, n° 283, p. 125-138.
- ROUSSEAU André, 1974, « Catholicisme, cléricisme et morale de classe », *Foi et développement*, mars 1974, n° 15, p. 2-4.
- SORREL Christian (dir.), 2006, *L'anticléricalisme croyant (1960-1914)*, Presses de l'université de Savoie, Chambéry.
- STRAUSS Georges, 1988, « L'homme du fer, vol. IV », *Archives des sciences sociales des religions*, vol. 65, p. 244-245.
- SWERY Jean-Marie *et al.*, 2009, *Transmettre la foi, est-ce possible ? Histoire de l'aumônerie catéchuménale 1971-1997*, Paris, Karthala.