

## Approches Historiques d'une Anthropologie religieuse

Par ALPHONSE DUPRONT

La notion d'anthropologie s'établit dans la seconde moitié du XVIII<sup>e</sup> siècle; la chose par contre est aussi ancienne que l'homme. Mais la conscience d'une anthropologie comme «science générale de l'homme» appartient à l'esprit des Lumières<sup>1</sup>. A preuve l'Encyclopédie, où dans deux articles différents le même Diderot en fait une anatomie du corps humain, en même temps que sous la rubrique Anthropologie, il se sent obligé de rappeler l'usage antérieur du mot, proprement théologique: «Manière de s'exprimer, écrit-il, par laquelle les écrivains sacrés attribuent à Dieu des parties, des actions ou des affections qui ne conviennent qu'à l'homme.» Définition qui oppose à la connaissance humaine de Dieu, à la parole de Dieu, pourrait-on dire, l'anthropocentrisme le plus exclusif de toute présence divine. Elle confesse cependant, au-delà des ruptures que cherche résolument la pensée philosophique du siècle sur sa fin, la puissance, dans le mot d'anthropologie, d'une ambivalence<sup>2</sup>. Celle d'une part, au sens où l'écrivait Malebranche, d'un parler de Dieu aux hommes pour leur découvrir ce qu'ils sont<sup>3</sup>; celle d'autre part d'une découverte de soi par l'homme, établissant un discours sur l'homme qui peut être reconnaissance de l'oeuvre du Dieu créateur ou, dans une volonté libératrice de toute présence divine, une connaissance de sa propre création.

Il fallait souligner ici pareille ambivalence, car les signes de la langue, quelque tourment qu'on leur inflige, demeurent longtemps marqués des contenus et des charges à travers lesquels ils ont servi des sens. Par ailleurs, une cosmogonie chrétienne enseignant la création de l'homme à l'image de Dieu, les développements conjoints dans la culture occidentale moderne des catégories d'universel et d'identité, d'où procède par exemple la dogmatique d'une «morale universelle» chère à Diderot, et ce qu'il y a de persévérément atemporel dans la pensée commune, ont conduit les premières démarches de l'anthropologie en tant que science à une analyse et à une vision de l'homme *sub specie aeterni*. Connaissance de l'homme en dehors d'une histoire, ou – ce qui revient au même – à travers l'application d'un schéma historique omnivalent où l'homme-modèle est l'Européen dans son règne culturel laïcisé, et la finalité de toute société humaine, l'établissement de la «civilisation», mot magique qui dit bien ce qu'il veut dire, intentionnellement exclusif de toute réalité suprahumaine, donc de toute religion.

L'histoire cependant faisait son chemin, et c'est, dans la seconde moitié du XIX<sup>e</sup> siècle, le mérite pionnier de l'anthropologie allemande d'avoir, dans l'étude ouverte de sociétés lointaines et prétendues «primitives», élargi la notion de culture à la totalité des formes et moyens d'exister d'un ensem-

ble social donné, pour exprimer non plus une identité universelle mais l'identité spécifique dont s'est doté un groupe humain déterminé, et ainsi contraint à l'analyse de la génétique de cette construction globalisante, parfois peut-être communiant. Qui dit génétique dit histoire, et si l'approche première de l'anthropologie demeure celle de la synchronie, d'un état culturel pris dans son ensemble et analysé dans ses structures, la diachronie, dans sa double ou triple intrication des dimensions temporelles, lui est désormais plus qu'indispensable. Toute culture a une histoire, et l'histoire d'une culture, outre qu'elle développe le comment d'une construction culturelle, dans la mesure où elle s'acharne à la recherche des sens, apporte à l'anthropologie bien des lumières du pourquoi, c'est-à-dire la découverte des besoins de la condition humaine, besoins bruts, besoins hiérarchisés aussi, donc les fondements de l'exister individuel et collectif, entre lesquels les plus essentiels demeurent l'exigence culturelle, quelque forme qu'elle puisse prendre, et la triple pulsion, comme organique à l'espèce, du sacré, du transcendant, d'une incarnation de l'unité. La dimension essentielle, la réalité «existentielle» de l'*homo religiosus* ne sont-elles pas justement l'incarnation d'un sens, et sans doute la plus haute manifestation du pourquoi, et individuelle et collective?

Réflexions tout juste profilées, qui entendent éclairer l'étroite interdépendance de l'anthropologie et de l'histoire, et, dans la mesure où l'anthropologie s'attache à découvrir les mécanismes essentiels qui font l'humaine condition, à la fois dans leur puissance d'universel et comme expressions du pourquoi de l'exister humain, la nécessité pour l'histoire d'atteindre à la clarté ou au mystère de ces mécanismes fondamentaux. Or est-il, dans cette rencontre organique de deux grandes disciplines de la connaissance, matière plus profonde, plus complexe et plus enseignante que l'homme en sa vie de religion? Le fait religieux est partout, qu'il soit croyance ou incroyance, culte ou négation du culte, vie du sacré ou exister profane, dépassant toute dialectique des contraires ou plutôt les immergeant dans la dramatique totalité de l'univers existant. L'analyse ou la lecture anthropologique l'appréhende dans sa vastité et ses permanences, en dépouillant mécanismes et cohérences; mais le jeu des rapports des uns et des autres, leur fonctionnement plus ou moins global demeurent susceptibles d'une infinie variété de combinaisons concrètes, autant de réalités, petites et grandes, d'un exister dans le «siècle». En ce sens l'histoire apporte à l'anthropologie la justice du vécu. Bien davantage encore, dans une démarche de connaissance qui va de l'extérieur vers l'intérieur, de l'agi à ce qui est cru, espéré, combattu, dans cette tension aux finalités du vécu qui est, pour l'analyste, la dynamique même de l'histoire, celle-ci, en entrant plus avant au mystère de la vie collective et individuelle de religion, rend manifestes et l'extraordinaire complexité de l'expérience humaine de religion, donc la liberté humaine à la vivre, et, selon que dit le poète, qu'il y a plus de choses dans le ciel que n'en imagine ou n'en rêve notre philosophie.

Ainsi, au-delà d'une histoire dite «histoire religieuse», seulement descriptive ou narrative, mais fondamentale, tend à se constituer, discipline plus élaborée de connaissance, une anthropologie religieuse. Qu'elle procède d'une cosmogonie révélée pour en poursuivre les cheminements au travers de la vie historique d'une religion établie ou que, dans une démarche inverse, elle s'attache, au partir du donné immense que lui apporte l'histoire du fait et du vécu religieux, à explorer empiriquement, phénoménologiquement, d'une part le mystère de l'expérience religieuse, collective et individuelle, d'autre part la hiérarchie des sens par quoi toute société humaine, à peine de s'introvertir sur elle-même souvent jusqu'à l'inertie ou la sclérose, cherche les voies de son éternité, c'est-à-dire cet au-delà, sans la pulsion duquel elle se trouve ramenée à elle-même.

Que l'histoire soit indispensable à l'anthropologie, une dernière réflexion de méthode le peut confirmer. Seule en effet la recherche historique peut valablement établir le quantitatif temporel, matériau privilégié de la lecture des besoins profonds, souvent peu discernables autrement. On sait par ailleurs que la collecte sans «mise en situation» de chacun des éléments collectés, c'est-à-dire sans le remettre dans le contexte temporel qui est le sien, ouvre la voie périlleuse, pour une discipline de connaissance, soit de la généralisation et de l'abstraction soit de comparatismes à la fois réductionnaires et atemporels, deux systèmes de lecture du réel commodes mais trop peu soumis à celui-ci, pour être approche sûre du sens. Or il n'y a de découverte possible du sens que dans l'immanence d'une histoire.

Considérations d'ensemble qui devaient utilement, semble-t-il, introduire les quelques démarches d'analyse qui seront ici présentées. Quelques-unes, entre bien d'autres possibles, mais qui ont été choisies selon la règle que l'on ne doit apporter à une assemblée savante comme vôtre que ce que l'on connaît le moins mal. D'autant qu'il ne saurait s'agir en aucune façon d'exemples, mais d'expériences.

## I. Le langage

La première de ces démarches concerne le langage. Est-ce un hasard si, dans cette mythique de l'originel, qui hante l'esprit des Lumières, les Idéologues, fils spirituels de celui-ci, et même un Bonald, d'autant plus sûr témoin qu'il fut penseur solitaire en sa gentilhommière aveyronnaise, ont été amenés à échafauder une génétique du langage? Instrument de délivrance et de communication, dans une société qui s'inventorie elle-même dans une exacerbation d'indépendance par rapport à une transcendance historique, le langage devait apparaître comme l'une des réalités «existentielles» les plus fondamentales. Langage que, dans la conscience grandissante de ses services tant pour la communication sociale que pour l'expression personnelle, nous appréhendons aujourd'hui en une multiplicité de discours.

Discours des langues vernaculaires, parlées ou écrites; discours de l'expression plastique, celui surtout, aujourd'hui obsédant et cursif, de l'image; discours technologique, celui d'une techné, dont les instruments sont des outils et qui s'exprime dans la gestuaire du maniement de ceux-ci; discours des comportements corporels et sociaux, auxquels il faudrait ajouter le multiple discours muet des silences. De ce langage polymorphe, l'on ne retiendra pour notre propos que le discours des langues et le discours plastique.

L'histoire appréhende tout naturellement le langage écrit, – c'est même dans sa réalité occidentale sa source plus que prédominante – mais trop souvent sans se fixer sur sa valeur de signe. Ce que par contre se propose par son exigence propre la «sémantique historique». Pour elle, son objet, ce sont ces signes que sont les mots, considérés, dans la mesure où ils sont utilisés, comme porteurs de sens. Le mot et son sens, c'est le support même d'une religion de la Parole, soit comme truchement humain de celle-ci, soit comme démarche humaine pour y atteindre. Mais tout mot est inséré dans un discours, une oeuvre, une situation historique, un ensemble culturel de communication. Ce serait gravement trahir la Parole que de ne pas la savoir enracinée au coeur d'un ordre historique donné, qu'il soit, pour reprendre le langage des linguistes, celui du locuteur ou celui du récepteur<sup>4</sup>.

Par ailleurs, les deux démarches principales de la sémantique historique sont la constitution de corpus et l'analyse de circulations. Quant au corpus, il peut être le vocabulaire d'une oeuvre, d'un auteur, ou, dans une coupe synchronique, l'ensemble du vocabulaire de la langue à un moment donné. Avec l'outil de l'ordinateur, nous avons retrouvé l'époque des *mirabilia*, et, en dehors des dictionnaires ou trésors des langues vernaculaires, le plus grandiose exemple de la constitution d'un corpus est la mise récente sur ordinateur de l'oeuvre entière de Saint Thomas d'Aquin. Outre l'analyse de l'évolution de contenu des notions et des valeurs fondamentales d'une élaboration de Sommes qui se développe sur trente années environ, années médianes du XIII<sup>e</sup> siècle, pareil matériau gigantesque doit permettre d'éclairer, au niveau des signes et donc des sens, deux des problèmes-maîtres de la culture occidentale moderne, celui de l'acculturation dans une langue commune des contenus de la pensée antique et de déterminer ainsi s'il y a simple réception et baptême, ou, par transfert de sens, christianisation; l'autre, à partir des deux oeuvres qui ont modelé sur quasi sept siècles la pensée occidentale, la Bible d'une part, Aristote de l'autre, celui des rapports cohérents, contrastés ou juxtaposés entre nature et surnature, démarche fondamentale des équilibres «existentiels» de toute vie ou expérience religieuse.

Plus modestes, des corpus peuvent être constitués, – arbitraires sans doute puisqu'ils procèdent de choix, mais toute lecture historique n'est-elle pas en définitive choix? Par exemple, dans une période où se constitue, pour le commerce chrétien du «siècle», dans la grande poussée des «écoles françaises» de spiritualité, entre fin XVI<sup>e</sup> et mi-XVII<sup>e</sup> siècle, un langage de dévotion à la fois christocentrique et anthropocentrique, une floraison de

vocabulaire apparaît, témoignage des besoins de conscience et d'échanges d'une société religieuse engagée dans le monde. Ce corpus, quantitativement dénombré, découvre une énergétique neuve des rapports au divin, que ne nourrissaient plus les formes traditionnelles d'une théologie mystique. Emancipation, si l'on veut, mais de grande conséquence, car nombre de notions-clés mises en oeuvre par un François de Sales, un Bérulle, un de Bernières ou un Surin, on va les retrouver, appauvries de leur contenu dévot et laïcisées en quelque sorte, dans le vocabulaire à panache de la société des Lumières. La confrontation des deux corpus, même sommaire, est ici particulièrement éclairante. Ne parlons pas d'influence, d'emprunts ou d'impuissance créatrice quant aux hommes du XVIII<sup>e</sup> siècle: plus profondément, cette identité de signes avec des changements de contenu, atteste d'une cohérence évolutive dans le double mouvement qui porte la société moderne: une quête de la puissance, à la fois «gloire» et «lumière», et une involution socialisante du dessein de Dieu quant aux destins de l'homme. Le sens de cette évolution, une autre indication des deux corpus de vocabulaire à un siècle et demi d'intervalle, la prédominance, quant aux actions fondamentales, des suffixes en -ité pour le premier, de ceux en -tion pour le second. Autrement dit, au niveau du secret des signes, le passage d'une culture de l'être, celle d'un ordre d'institution divine, à une culture de l'agir, celle d'une libération humaine en oeuvre de soi et responsable de son avenir: démarche anthropologique essentielle quant à la conscience de l'exister collectif et aux finalités justificantes de celui-ci.

Plus aisée, au plan sémantique, l'étude des circulations. Soit la poursuite, à travers espace et temps, de la vie d'un mot particulièrement signifiant. Prenons le plus simple et peut-être le plus essentiel: sacré, auquel on peut joindre, sans qu'il s'agisse d'un doublet, saint. A travers milieux ou époques différentes, dans nos diverses cultures, qu'est-ce qui est dit saint ou sacré? Quelles réalités de dépassement ou d'interdit se trouvent ainsi exprimées? Il s'agit de tout autre chose que d'une analyse philologique ou linguistique; ici importe le vécu de la notion, c'est-à-dire le sens qu'y met celui qui en use. Comme le vécu ne saurait avoir, dans la diversité historico-géographique des utilisateurs, la fixité atemporelle des dictionnaires, la pluralité des sens laisse ainsi discerner ce qui a besoin d'être exprimé.

Une des voies les plus expressives pour le saisir est de suivre, soit sur une épaisseur spatio-temporelle importante, soit par des échantillons bien délimités, la circulation de la notion prise dans la fixité du signe ou – ce qui permet une analyse à la fois plus aisée et peut-être plus éclairante –, dans le couplage avec son contraire: ce qui est aisé pour sacré (le sacré et le profane); ce qui l'est moins pour saint, car quel est au juste le contraire de saint? Quant aux avatars de la notion seule, on peut assister à des résultats pleins d'enseignements. Ainsi d'une étude récente sur la notion de sacré chez Condorcet<sup>5</sup>. Le dépouillement a porté sur les douze volumes de l'oeuvre de Condorcet, étalée sur vingt-deux années. Systématiquement

toutes les occurrences de sacré ont été relevées, et que constate-t-on? Jusqu'aux événements de la Révolution, le mot n'est que discrètement utilisé et dans le sens le plus traditionnel, avec les contenus de l'ordre religieux établi. L'homme s'engage-t-il dans la dynamique révolutionnaire, le mot va se multiplier sous sa plume, expression d'un besoin ou d'une recherche, mais avec des sens maintenant qui sont ceux de l'espérance révolutionnaire. Pour vivre ce qu'il vivait, Condorcet n'a donc pas trouvé d'expression plus haute, plus entière, justifiant ses ferveurs, ses devoirs et lointainement son sacrifice. Usurpation du sacré? Non pas, mais donnée anthropologique manifeste que la vie du sacré est celle d'un accomplissement humain.

Autre système de signes, le discours plastique, et, dans celui-ci, élément de base, l'image. Occident chrétien et Orient se retrouvent dans la vie d'une religion nourrie du culte des images. Pareil choix «existentiel» définit un univers mental qui, quant à la vie religieuse individuelle et collective, s'organise en structures et comportements psychiques totalement différents de celui d'une religion sans images. Deux attitudes cultuelles donc qui découvrent des besoins, des mécanismes mentaux, des complexes sensoriels, des démarches à la rencontre du divin, constituant deux ensembles distincts, organiques, d'une anthropologie différentielle.

L'immense corpus que constitue en Occident quasi deux millénaires du culte des images est un matériau privilégié, à la fois par la force du nombre et par la constitution possible de séries permettant de lire jusque dans le détail les variations de l'image, et ainsi d'éclairer le choix quasi naturel de l'image au centre du culte individuel et collectif. D'une image essentiellement anthropomorphe et comme telle support d'un commerce cultuel où se cherche, s'exprime et parfois survient une communication mystérieuse. Ainsi double, le rôle et la vertu de l'image: d'une part, concentrant la démarche cultuelle de prière, de méditation ou de recours, elle donne à celle-ci un sens, celui immédiat de l'acte qu'accomplit le fidèle; d'autre part elle libère en qui vénère ou prie la force de pouvoir atteindre à un mieux-être, que ce soit conversion, progrès spirituel ou seulement guérison, voire voeu exaucé. En elle donc comme par elle, une approche possible de la relation au divin, acte anthropologique essentiel. Le service ici de l'image est triple: elle peut apparaître symbole, manifestation, représentation et être reçue, et en l'occurrence vécue, sous l'un ou l'autre de ces trois aspects ou sous toutes les combinaisons possibles de l'un et de l'autre. Quant à sa réalité sensible, stable par définition, sinon toujours immédiate, elle se présente soit à deux soit à trois dimensions, – choix culturel différenciant fortement deux formes de comportement dans le bon usage de l'image. Généralités qu'il faut tout de suite éclairer par des exemples, ouvrant chacun sur une problématique foisonnante pour l'investigation historique.

Premier exemple, celui des images dites «miraculeuses», du point de vue de la pratique collective, images sacrales par excellence. Mais sacrales seule-

ment les images primitives, à l'origine du culte ou celles qui, à travers toutes sortes d'avatars historiques entre lesquels se tisse la trame du légendaire, ont pu leur être substituées: le lieu alors garde à l'image sa vertu. Par contre les statues en circulation, reproduisant l'image de la Vierge de Lourdes par exemple, n'ont d'autre puissance que de relais avec la statue, elle sacrée, de la grotte de Massabielle, représentation de la «Dame». Si sur l'exemple précis de Lourdes, les recherches «bénédictines» de l'abbé Laurentin<sup>6</sup> permettent de saisir l'élaboration collective de l'image, intervenant comme vision mémorisée de l'éblouissante apparition, le problème demeure posé d'appréhender comment, dans quelles circonstances insignes, dans quels délais ou par quels concours culturels massifs ou assidus, s'établit la reconnaissance de l'image miraculeuse: au coeur de la religion collective, et particulièrement populaire, celle-ci, ainsi que dit l'épithète, est source et pouvoir de surnature. Quand sort, comme jadis les canonisations par le peuple, cette consécration de la piété collective, et donc, dans nos cultures d'Occident, quelle conscience du miracle, cette réalité qui dit émerveillement, transcendance à l'ordre établi des choses et toute – puissance? Ces traits que seule une histoire attentive sur une multiplicité de cas peut découvrir, lentement constituent une anthropologie du miracle. Recherche ouverte, où le service de l'histoire est de fonder un matériau.

Ainsi un premier inventaire des images miraculeuses, soit à Rome, soit dans maints autres lieux d'Italie, donne le triple enseignement suivant: quasi toutes représentent la Vierge à l'Enfant; ce sont mosaïques, fresques ou tableaux; enfin, phénomène assez saisissant, bon nombre ont été d'abord vénérées par la piété populaire, images sur un pan de mur, oratoires primitifs, dévotions hâtives de la rue, avant d'être admises et consacrées dans un sanctuaire proche. Cette vénération extérieure avant la sacralisation intérieure est l'histoire même d'un culte, découvrant, dans la multiplicité des cas, le puissant besoin populaire, la forme anthropomorphe révélatrice de la pulsion culturelle, la fixation nécessaire, celle de la pénombre du sanctuaire, celle de l'indispensable sauvegarde, celle de l'éloignement sacralisant.

Restera toujours, semble-t-il, l'éternel mystère que pose toute fixation culturelle: pourquoi cette image et non pas l'autre, souvent voisine. Plus scrutable peut-être cet autre mystère posé par une autre évidence quantitative: en Italie, l'image sacrée est quasi sans exception, image à deux dimensions; la dévotion collective française consacre préférentiellement la statue. Donnée exemplaire d'anthropologie différentielle, où seule une exploration historique largement sérielle pourra apporter quelque lumière, sans conclusions trop hâtives d'imaginaire ou de bon sens. On peut penser à un conditionnement «iconique» venu d'Orient, pour ce qui concerne le pourtour méditerranéen: encore faut-il en appréhender les voies, acculturations et libérations, celles-ci largement patentes avec le XIII<sup>e</sup> siècle, et tenter de susciter ainsi le médium sensoriel et psychique du rapport de l'orant ou du recourant à l'image miraculeuse. Des analyses historiques différentielles sur

un matériau solidement échantillonné peuvent permettre de pénétrer quelque peu le mystère du choix et les complexes culturels dont il témoigne.

Ce qui conduit à un autre immense problème de l'iconologie religieuse occidentale. Il a été lumineusement posé par André Malraux à l'écoute des «Voix du silence», distinguant dans la prodigieuse création picturale de l'Occident pour ses besoins de religion, la succession de deux formes d'art, d'une intensité culturelle profondément différente soit dans l'usage de l'image, soit dans la vertu de celle-ci. La manifestation en effet fait de l'image, contrainte à la transcendance: telle l'icône, qui dans sa sobriété hiératique, concentre l'acte religieux de façon telle qu'il suscite un au-delà, celui-là sans image mais qui est profondément lien à Dieu. La représentation, elle, évoque, et dans la mesure où elle déploie une scène, soit elle enferme dans la mémoire de celle-ci comme dans le récit d'une histoire, soit elle atteint la sensibilité culturelle par des voies émotives-affectives, plus qu'elle n'oblige l'orant à se sublimer tout entier. Cette différence fondamentale du service de l'image entraîne, surtout quand la représentation tend à l'emporter sur la manifestation comme il apparaît grandement aux temps modernes, des changements profonds de comportements dans l'acte individuel et collectif de la rencontre du divin ou de la démarche au sacré, donc deux complexes anthropologiques distincts. Aussi de grand prix serait, pour notre connaissance de l'évolution des motivations religieuses les plus intenses et aussi les plus secrètes de nos sociétés occidentales, de pouvoir non seulement confirmer mais pénétrer plus avant la vision d'André Malraux.

Le visionnaire révèle; l'historien, iconologue, inventorie et regarde. A lui de suivre, autant que permettent oeuvres et documents, soit les permanences de la fixation iconique byzantine dans cette aventure historique tout de même exceptionnelle qu'est l'essor entre Duecento et Trecento de la peinture religieuse italienne, novation occidentale d'un art pictural de la manifestation, soit la rapidité avec laquelle celle-ci se libère des récitatifs de la passion du Christ contée en quelques scènes pour offrir à la piété des foules la seule image du Crucifié saignant de ses cinq plaies, ce Christ de Cimabue sur sa croix rédemptrice. De même, au champ français, dans les églises monastiques, l'imposition de la *Sedes sapientiae*, souveraine de l'ordre cosmique et de la vie, et dans la pratique religieuse de l'Occident, image sacrée éminente. Pour ces images maîtresses d'un art de la manifestation, en fixer naissances et continuités, les localisations, les usages culturels, voire – beaucoup plus malaisément –, les ateliers qui les façonnent, ou encore la société de la commande, enfin les valeurs religieuses qu'il leur est demandé de faire pénétrer ou de découvrir au tréfonds de la piété d'un peuple de Chrétienté, seule la démarche historique, procédant par étude de cas et par sondages échelonnés par époques et par milieux, dans le développement d'une réflexion collective interprétative, pourra de la constatation externe atteindre aux secrets de la vie. Ce qui, pour toute historiographie religieuse,

est le devoir du connaître et aussi la lecture du mystère de la communication vécue entre l'*homo religiosus* occidental et ce monde des images dont il a gardé le besoin existentiel, parfois farouche, de s'entourer.

Pour ce qui est de la représentation, questions et découvertes d'un «exister» religieux profond peuvent foisonner. En voici quelques exemples parmi les plus illustrants: le développement au champ italien des images de la Vierge de Maestà, qui deviendra très vite «Madonna con santi», et de la Vierge seule avec l'Enfant, Vierge-mère qui se rapprochera davantage de la condition humaine dans l'aveu dépouillé de sa maternité, mère allaitante de son enfant; en contraste, l'extraordinaire circulation de la *Vesperbild*, au partir des terres germaniques, à l'origine, semble-t-il, de ces Pietà qui vont, en France surtout, fixer la dévotion populaire, image de la douleur et comme d'une désespérance dans l'offrande silencieuse d'un corps d'une rigidité cadavérique. Surtout – phénomène iconique fort peu appréhendé jusqu'ici – l'apparition tardive dans la représentation mariale de la Vierge seule (Immaculée Conception; Addolorata méditerranéenne ou images des apparitions contemporaines) avec le lent decrescendo de la figuration de la Vierge-mère. Profils évolutifs qui attendent fixations plus précises, en même temps qu'ils annoncent un matériau découvreur du besoin religieux profond, et donc des clartés sur la fonction de l'image dans l'acte de l'approche ou de l'appréhension du divin. La découverte irait loin sans doute avec des recherches systématiques quant à la représentation et la place des anges, ou dans l'analyse de ces prodiges de création plastique, réalisés au long des siècles, pour l'enseignement des mystères par l'image, – la figure de la Trinité en particulier. Si pour rendre présent le saint, de longs siècles de piété collective se sont contentés d'un codage fixe, avec la période moderne, les saints de la Réforme catholique en particulier, les exigences se font plus complexes, des choix scénographiques s'élaborent, qui sont autant d'éclairages des images soit d'héroïcité soit d'épisodes de la vie historique du saint que la ferveur religieuse a besoin d'exalter, pour s'en nourrir, y trouver force, recharge ou espérance. Un bel exemple en pourrait être apporté par l'inventaire systématique sur sept siècles de la représentation d'Antoine de Padoue, dont on connaît au moins neuf types différents d'image, pour atteindre à cette fixation, exprimée désormais par la statuaire d'expressivité populaire, du jeu de l'Enfant divin posant ses pieds potelés sur le livre, dans un élan de tendresse vers un saint éternellement adolescent ou presque. Il y a là une extraordinaire image de familiarité divine que spiritualité franciscaine et religion moderne ont eu besoin de concert de se rendre manifeste.

Est-il besoin d'ajouter – les exemples ci-dessus peuvent déjà l'avoir suggéré – que le discours plastique peut être, plus que le discours de la langue écrite où les signes ont contenus et contours nettement plus délimités, l'instrument privilégié pour découvrir, dans la conscience collective de la vie de religion, les démarches les plus silencieuses de l'accès au divin. L'image est

voie du mystère et en définitive, connaturelle à celui-ci, d'une façon intensive et transcendante quand elle est manifestation, et, dans le déploiement extensif de la représentation, fixatrice et imprégnante. Silencieuse, elle parle autrement.

## II. Les Sacralités

Autre voie de la connaissance anthropologique: la mise en évidence par l'inventaire et l'analyse historique, à travers les deux catégories existentielles de l'espace et du temps, de la quête humaine des sacralités. Sacralisation et désacralisation y découvrent nombre de leurs mécanismes profonds.

Quant à l'espace, les approches sont multiples, mais la fixation cartographique demeure l'outil premier pour le développement de l'inventaire. Fixation qui permet d'établir par exemple, autour d'un lieu de pèlerinage, les limites d'un espace pèlerin, et donc par l'espace à parcourir, la vie plus ou moins consciente d'une sacralisation de l'espace collective ou mémorisée. La constitution de par le concours pèlerin d'un ensemble spatial autour du lieu de pèlerinage – ensemble dont, avant la révolution contemporaine des transports, le rayon moyen ne dépassait pas la trentaine de kilomètres – manifeste la dynamique de l'effort pour vaincre la matérialité de l'espace et imposer à celui-ci l'existence du *locus* sacral, lieu hétérogène à tous les autres lieux de l'espace habituel, car il est l'endroit de la rencontre avec une autre présence, divine ou vertu numineuse. Mais au regard de la recherche historique, la carte, pour devenir pleinement instrument d'analyse, doit se démultiplier en coupes, établies selon des choix chronologiques judicieux. Moins pour les pèlerinages d'ailleurs que pour cette autre forme de l'inscription sur la terre du besoin sacral qu'est la répartition des lieux de culte.

Des anciennes églises-mères aux constructions récentes dans la masse intra-urbaine, tout un système de déplacements s'est établi au cours des siècles, modifiant le réseau culturel, en règle générale dans le sens d'un moindre effort de déplacement pour l'exercice de la pratique religieuse. Multiplicité et rapprochement des lieux de culte ont ainsi créé d'autres ensembles de rapports avec l'église, lieu sacral du culte commun. L'église maintenant de plus en plus dissociée du cimetière: on mesure trop peu encore combien cette séparation est signe d'un recul de la croyance, pourtant redite dans le Credo, à la résurrection de la chair. Autour de l'église en effet les morts demeureraient assurés, comme autrefois les pèlerins de Jérusalem, d'être plus proches du retour triomphal du Christ en son second avènement, en terre doublement sacrée sous la protection de la croix des morts.

Quant à la composition d'un espace sacral, de sécurisation stable, des inventaires rigoureux et conduits dans des provinces françaises différentes font apparaître en filigrane, dans la vie des communautés paroissiales, une séparation signifiante entre cultes intra-urbains et, par le biais de chapelles

ou oratoires du plat pays cultes extra-urbains, du dehors, parce-que traditionnellement chthoniques: ainsi, avec une constance assez expressive, les nombreuses chapelles de Sainte Anne hors l'espace urbanisé, lieux, à travers le culte de la mère de la Mère, d'une vénération, enclose aux silences de l'âme collective, de la fécondité de la terre.

De même, repérages, des implantations de croix, dont pour ce qui concerne certaines régions de France existent, des travaux d'une sûreté remarquable, à la fois reconnaissance systématique des lieux et inventaire des *imagines Crucis*. Choix des fixations dans l'espace et non moins essentiel, choix des figures de la Croix, croix nues dans leur absolu de pierre ou croix historiées, soit support du corps crucifié soit ébauche d'une scénographie calvaire, soit plus savantes, ostension de symboles, le plus souvent la série plus ou moins généreuse des instruments de la Passion, le matériau foisonne d'aveux, rendant manifestes la diversité des besoins d'une sacralisation de l'espace, les intensités plus ou moins accusées d'une mémoire sotériologique, les attentes d'une présence protectrice ou des exorcismes du chemin. D'où un remarquable document anthropologique du combat et de l'angoisse «existentielle» de l'homme dans son affrontement des forces de la nature, du fond des temps inquiétantes ou adverses.

De l'espace ouvert à l'espace clos, celui de l'intérieur des églises. S'y compose, dans la double dimension du passé et du présent, tout un ensemble de cultes que les visites pastorales, quand elles offrent à l'historien des séries substantielles, permettent de retrouver, témoins des pulsions sacrales profondes de l'ensemble humain de la paroisse dans sa vie de la maison du Seigneur; les dédicaces des chapelles et des autels, complétées par toutes autres indications de cultes établis, telles que celles qu'apportent statuaire, tableaux, vitraux etc., confessent, dans leur superposition, leur juxtaposition ou leurs transferts, ce qu'ont été les besoins cultuels du peuple fidèle dans sa longue marche de vivre. L'historien dès lors se fait enquêteur attentif.

Une méthode a été en ce sens éprouvée, ethnographique si l'on veut au cours d'une recherche collective dans certaines régions du Quercy: pour un ensemble spatial déterminé, défini selon le génie même de la recherche soit en un «pays» historique, soit préférablement au gré des subdivisions de l'institution ecclésiastique, l'inventaire systématique de tous les lieux de culte, vivants, fermés mais subsistants, voire mémorisés, et pour les lieux ouverts à la pratique cultuelle, le dénombrement rigoureux de tous les signes religieux de quelque nature qu'ils soient. Cette démarche synchronique impose, dans sa probité sans attente ni préjugés, une première grille du passé. Des signes cliniques ainsi apparaissent, tout particulièrement quant aux recours, et donc aux secrets de vie de la communauté paroissiale et de la région alentour. Saints thérapeutes, protecteurs ou auxiliaires découvrent affres, angoisses, cristallisations libératrices ou certains éléments de cette psychologie profonde, encore fort mal explorée, qu'est dans notre monde

occidental la relation au saint. Autre donnée plus externe de ces inventaires des cultes à l'intérieur de l'église, le témoignage des peurs ou des grandes crises paniques, épidémies ou autres, qui ont marqué la vie passée du lieu. Telle la présence du couplage fréquent, Sébastien et Roch, derrière lesquels se profile assez souvent Antoine ermite, thaumaturge du mal des ardents et protecteur des épidémies animales, porcines en l'occurrence: le diagnostic est immédiat. La peste, réalité ou effroi, s'est inscrite dans le passé de la vie collective locale, à un ou plusieurs moments de son histoire. Ainsi par une double et convergente démarche, de recherche historique et d'enquête sur le terrain, la vie silencieuse des lieux de culte peut nous devenir sensible, avec le moins de ruptures possible, sinon toujours de continuités.

Conduite avec rigueur et lucidité, une recherche en cours, menant de concert le dépouillement de fonds de visites pastorales de la fin du XVII<sup>e</sup> siècle et du début du XVIII<sup>e</sup> siècle pour quelques diocèses de la Provence orientale, fonds particulièrement riches, il est vrai, et la reconnaissance de l'état des lieux aujourd'hui doit contribuer grandement à éclairer les strates, tentatives, recharges, continuités, abandons ou usures de cet effort collectif tourmenté, épisodiquement chaotique mais persévéramment fidèle, où institution ecclésiale et ferveur populaire s'équilibrent plus ou moins, pour trouver le courage du salut et en recevoir la grâce. Les traits maîtres du besoin religieux qui s'y exprime fournissent des éléments essentiels du vocabulaire d'une lecture anthropologique postérieure.

Plus subtils, quant à la vie historique de l'espace sacré, deux ensembles de données encore insuffisamment distingués.

D'une part, plus que la mémoire sûrement gardée des hagiotoponymes des lieux-dits, les hagiotoponymes protecteurs, noms de villages, bourgs ou villes qui, quelles que soient les usures des siècles, se reconnaissent communautés dans le nom d'un saint: certaines régions en sont particulièrement riches. Hasard, avatar historique ou fidélité des profondeurs, même inconsciente aujourd'hui, – la recherche est tout entière ouverte. Quelles circonstances historiques ont favorisé ce «règne» du saint? Des traits communs se retrouvent-ils entre elles? A travers les vicissitudes des temps, l'époque révolutionnaire comprise, les fidélités l'emportent-elles sur les abandons? Des zones ont-elles été particulièrement sensibilisées à cette imposition collective et à la sauvegarde du nom une fois acquis? Et quels liens d'appartenance ou de participation à la sacralité du saint? Le phénomène est de ceux qui engagent le plus avant dans la connaissance des relations au sacré, au tréfonds de la subconscience ou de l'inconscience collective. Aussi de grand prix serait de le cerner méthodiquement dans un inventaire à l'échelle européenne.

L'autre ensemble de recherches débute à peine, mais d'une portée plus immédiate que l'étude des hagiotoponymes d'implantations humaines jusqu'ici à peine abordée. Il s'agit, sur des ensembles déterminés, du choix des prénoms donnés au baptême. Des inventaires s'ébauchent, au partir de car-

tulaires, obituaires, testaments ou registres paroissiaux selon les époques, pour cerner ces complexes associatifs, constitués par le nom, forme essentielle de vertu et de lien, autour du saint protecteur de la communauté croyante, voire pour constater, comme il apparaît pour le Limousin entre XVIIe et XVIIIe siècles, un recul des saints locaux. Espace sacré articulé pour les besoins religieux de la collectivité, attaches consacrant des noms, autant de racines profondément inscrites dans la chair des hommes, au partir desquelles se compose un conglomérat culturel, vécu ou enseveli, œuvre culturelle essentielle par quoi se trouve signé de Dieu et des saints le groupe humain qui a besoin de porter en soi transcendance et de préserver, à peine de se retrouver âme errante, le sens profond du passé qu'il porte en lui.

■ Ce qui nous amène au temps. Soumission au temps ou maîtrise, la longue durée est quasiment connaturelle au phénomène religieux. Donc l'exploration des mécanismes, besoins, motivations ou même chutes d'intensité de celui-ci, et aussi sa place dans un ensemble culturel, amènent à privilégier, dans l'histoire religieuse, tout matériau patent de la longue durée.

■ Deux exemples d'importance seront ici retenus. Essentiellement les titres des lieux de culte, des églises paroissiales surtout. Des inventaires, établis en France au niveau d'aujourd'hui et contrôlés par une remontée dans le temps, autant que permettent les sources, manifestent une remarquable continuité dans la conservation du titre, surtout dans les régions d'ancienne christianisation et les moins atteintes par le développement urbain contemporain. On a pu même constater, dans une recherche centrée sur le Quercy, que le monachisme clunisien, s'il avait pour ses fondations propres servi la propagation du culte romain de Saint Pierre, avait partout respecté les titres en place, titres pour une très grande part repris dans les ordos épiscopaux d'aujourd'hui, quelquefois non sans mérite. S'il y a, ici et là, poussée populaire pour imposer la promotion du secondaire, surtout s'il s'agit d'un saint thérapeute, la dominante est l'association toute naturelle d'un secondaire, plus tard venu ou ancien titulaire d'un lieu de culte disparu, au saint patron de l'église survivante. Phénomène dont l'analyse serait à la vérité très complexe, mais qui, en brut, découvre une fidélité collective tant au patron de l'église paroissiale qu'éventuellement à celui de la paroisse: le saint est en quelque sorte patrimonial, et la marque sacrale qu'il met sur la communauté est un héritage acquis, à préserver aussi naturellement que d'exister. Dans certaines régions sans doute, les poussées de religion mariale et peut-être aussi les correspondances des grandes fêtes de culte marial avec les moments importants du calendrier agricole ont détrôné les vieux saints, mais la dominante d'une continuité plus que millénaire n'en demeure pas moins enseignante d'une fixation, anthropologiquement indispensable à l'équilibre culturel des groupes sociaux, caution en quelque sorte et marque de commune appartenance en leur continuité biologique.

■ Avec les titres, la longue durée s'étale, parfaitement manifeste. Il y a aussi, – c'est notre second exemple, une longue durée latente, qu'expriment

le plus souvent des retours. On peut le constater avec le retour sémantique du mot de croisade, sur la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle, après deux siècles au moins d'enfouissement, avec une vitalité qui ira grandissant dans notre société contemporaine, un temps du moins, comme dans la nostalgie ou l'espérance d'une mythique d'héroïcité. L'histoire du pèlerinage occidental accumule de son côté les exemples de périodes d'éveil et d'essor d'un culte, avec des disparitions prolongées et des retours exaltants: XVIII<sup>e</sup> et XIX<sup>e</sup> siècles européens abondent de ces reprises en force, comme si la thérapie pèlerine obéissait à une rythmique d'élan pour se recréer ensuite aux profondeurs de l'âme et de la mémoire collectives. Il arrive même que dans telle région, un pèlerinage largement établi dans l'histoire moderne disparaisse, à travers la crise révolutionnaire par exemple, mais dès que recharge du besoin religieux il y a, c'est dans la même région que tel autre pèlerinage apparaît et grandit, comme s'il y avait, inscrit dans la terre, un tellurisme du pèlerinage. Ce que la recherche historique, limitée comme elle est par son matériau, nécessairement temporalise, le mental populaire, lui – autre donnée historique et anthropologique tout ensemble –, ne connaît ni trous ni retours: pour lui, la longue durée devient, dans ses réflexes immédiats et la tradition orale, un «toujours». Un toujours qui n'a rien d'éternel, mais qui est sûreté culturelle de la possession du temps et donc certitude. Où il apparaît, de par la *vox populi*, cette donnée anthropologique fondamentale, que la longue durée impose consécration et vénérabilité: de soi, elle est aveu d'un besoin maître de la condition humaine.

Le pèlerinage découvre, de par sa constance et une multiplicité qui impose à toute réflexion anthropologique le fait pèlerin, un autre besoin essentiel, celui, dans l'exister temporel, d'une rupture avec la quotidienneté des travaux et des jours. L'on assiste aujourd'hui, pour toutes sortes de raisons conformisantes, à une intégration du pèlerinage dans un calendrier qui se sépare de plus en plus du calendrier liturgique et qui tend à se ramener à l'ordre commun: le jour traditionnel du pèlerinage devient désormais le dimanche, jour de la fête au 7<sup>e</sup> jour. Conformisme civil et temporalisation pourrait-on dire, comme il y a eu, depuis le XVIII<sup>e</sup> siècle, une intégration persévérante du pèlerinage dans l'ordre liturgico-ecclésial.

En fait, à retrouver partout où il se peut l'histoire des cultes pèlerins, essentiellement des pèlerinages régionaux ou locaux, les choses apparaissent autrement. Deux données, établies par nos enquêtes, le peuvent démontrer. L'une est la très grande fréquence, dans les siècles passés, de la tradition des pèlerinages locaux le lundi de Pâques ou le lundi de Pentecôte: fréquence telle que l'on peut aujourd'hui reconnaître le caractère ancien d'un pèlerinage dans la seule célébration en ces dates traditionnelles. Dates fort expressives car elles disent d'une part dans le déplacement hors du lieu habituel de vie, la marche à l'«ailleurs», et d'autre part la nécessité d'équilibrer la grande fête liturgique par une fête de nature. Sur deux jours, quelquefois trois, s'établit ainsi, dans la sortie de l'ordre habituel, une pratique globale

de la fête, dont le pèlerinage est la justice ou le sens. Le confirme l'autre donnée, dont l'enquête historico-sociologique retrouve des éléments épars ou même des survivances intactes: qu'il s'agisse du pèlerinage ou d'une fête patronale, fête insigne dans la vie de la communauté traditionnelle, l'économie de la fête était tripartite: fête religieuse d'abord; fête profane ensuite; enfin fête économique, foire. Tripartisme à la vérité extraordinaire quant à l'existence quotidienne et quant aux assouvissements vitaux qu'il savait sauvegarder, exerçant cette sagesse de l'altérité où se vivent, tumultueux et équilibrés, les besoins de l'ailleurs, de l'autre, du «hors», en un mot qui empoigne tout, ces réalités de l'extraordinaire dont le tropisme est en l'homme même. Aussi, dans une anthropologie de la fête, le pèlerinage occupe-t'il une place fondamentale. Avec ce génie propre, que garde pour la plupart de nos vulgaires européens le mot lui-même, au partir de sa racine latine. Si le *dies festus* s'inscrit, avec un éclat singulier, voire solennel, dans la continuité des jours, vivre l'acte pèlerin est se faire *peregrinus*, c'est-à-dire étranger. Découverte profonde donc qui peut être conversion, recharge des profondeurs, éveil de l'autre en soi pour un accomplissement plus entier. Ainsi le pèlerinage s'impose-t-il comme manifestation et vie de l'extraordinaire, en une rupture thérapeutique avec la quotidienneté des travaux et des jours en même temps que chance offerte à chacun de la prise de conscience du sens de soi.

Une autre donnée foisonnante de l'expérience religieuse occidentale est celle de la réalité eschatologique du temps. Fondamentale à la conscience chrétienne par l'annonce et l'attente du retour parousiaque, prophétismes, millénarismes, rythmiques séculaires ou millénaires où s'exaspèrent toutes les formes de la vie psycho-affective collective et individuelle, en représentent dans leurs surgies répétées ou leurs retours les épiphénomènes de rythmes paniques dans la vie de la durée. Avec au moins trois évidences, qui chacune ouvre une problématique d'analyse historique. L'une est celle du besoin mental de fractionner la durée de l'exister: il faut des relais, donc un refus du temps continu, homogène, celui de l'indéfini de nos calendriers ou de nos horloges. La nécessité des relais, on la trouve, souvent ingénument chiffrable, dans l'immense amas de prophéties qui, pour se faire plus probantes, fixent les dates de l'événement ou même de l'avènement. Seconde évidence, donnée fondamentale de l'irrationnel, c'est l'alternance ou même la coexistence de temps d'attente cataclysmiques ou de temps d'espairs glorieux. La formation de ces complexes, leurs conditionnements, leur puissance d'inhiber ou d'animer, les réactions saisissables une fois l'échéance échue, et surtout, anthropologiquement essentielle, la rythmique de la durée susceptible de s'établir entre ces états d'inquiétude vitale ou ces exaltations d'exister, autant d'études proprement historiques, établissant au-delà des périodisations externes de nos chronologies, ce que l'on pourrait appeler le calendrier des crises paroxystiques, négatives ou positives. D'où la troisième évidence, une latence, dans le mental collectif, d'une vie profonde

de la durée, avec ses surgies impérieuses à la surface de l'histoire, ses épuisements et ses re créations de l'ombre, ses maturations mystérieuses aussi. Le phénomène le plus éclairant en est sans doute celui des retours: retours de crises paniques; retours des mythiques de changement, révolutionnaires ou autres; retour en force de l'exigence pèlerine, comme au XIX<sup>e</sup> siècle français par exemple avec les apparitions consacrant; à quoi l'on pourrait ajouter l'histoire fascinante de l'involution aux sources, non pas le seul retour au Livre, mais le retour au modèle d'exister du christianisme primitif, – besoin plus ou moins exacerbé dans le christianisme moderne et contemporain. Ce besoin de l'originel s'inscrit en effet dans une des plus profondes latences et, dans l'exaspération à le retrouver, éclate toute la foi de l'irrationnel dans la maîtrise de la durée: à la fois constance et dynamique d'une anthropologie religieuse chrétienne.

\*

De ces différentes approches doivent en effet apparaître les lignes maîtresses d'un existentialisme chrétien, de soi conscience anthropologique. A une condition essentielle: ces approches doivent demeurer ouvertes. C'est sans doute la grâce de l'histoire d'y contraindre. Tout durcissement de ces lignes, toute catégorisation trop hâtive comme toute mécanisation interprétative risqueraient autrement de constituer très vite une grille de lecture des comportements de l'*homo religiosus*, au détriment de la plus précieuse des vertus de l'histoire d'être connaissance du relatif, c'est-à-dire du singulier, du spécifique, voire de l'unique, et donc de garder à la geste humaine à travers le temps la seule liberté qui importe, celle de la conscience du sens<sup>8</sup>.

<sup>1</sup> Analyse vigoureuse des «naissances» d'«anthropologie», in *M. Duchet*, *Anthropologie et Histoire au siècle des lumières* (Paris 1971) aux pages 12–13.

L'anthropologie comme science, une des premières apparitions interviendrait sur la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle, au champ suisse, avec le monumental ouvrage manuscrit d'A.-C. *Chavannes*, *Anthropologie ou science générale de l'homme*, pour servir d'introduction à l'étude de la philosophie et des langues, et de guide dans le plan d'éducation intellectuelle ci-devant proposé par A. C. Chavannes, 13 vol. in 8<sup>o</sup>, Biblioth. cantonale de Lausanne. Le plan proposé avait paru, lui imprimé, sous le titre: *Essai sur l'éducation intellectuelle*, avec le projet d'une science nouvelle (1787), in 8<sup>o</sup>, VIII-261 p. Science nouvelle, c'est la foi du novateur convaincu, et cette science, l'anthropologie.

<sup>2</sup> C'est dans l'article *Anatomie* que *Diderot*, ramassant en une brève définition l'anatomie humaine, établit une quasi équivalence avec l'anthropologie, sous la forme réservée suivante: «C'est l'art [l'anatomie humaine] que plusieurs appellent anthropologie.» Texte qui atteste d'un usage discret et technique du mot anthropologie. Limité à l'étude anatomique, il est à sa place dans les dictionnaires de l'époque, tout particulièrement le *Dictionnaire de Trévoux*, les *Jésuites* qui en sont les compilateurs, fort attentifs à faire entrer dans le corpus de la langue les dernières novations des langages techniques. Au champ anglais, on donne *anthropology*, dans le même sens, en circulation dès le début du XVIII<sup>e</sup> siècle (1706).

Sous la forme entropologie, et le sens «étude de l'homme», le mot apparaît dans le corpus de la langue érudite, directement forgée sur l'antique, au début du XVI<sup>e</sup> siècle.

A l'article Anthropologie, Diderot, après le texte cité, ajuste tout de suite les choses dans cette notation expressive: «Dans l'économie animale, c'est un traité de l'homme.»

<sup>3</sup> Texte de Malebranche, repris par les lexicographes: «Comme l'écriture est faite pour les simples comme pour les savants, elle est pleine d'anthropologies.»

<sup>4</sup> Exposé d'ensemble du problème dans *A. Dupront*, Langage et Histoire, communication au XIII<sup>e</sup> Congrès International des Sciences Historiques, (Moscou 1970). A prolonger avec l'essai, pénétrant et riche de perspectives, de *R. Robin*, Histoire et Linguistique (Paris 1973).

<sup>5</sup> *SS. Farandjis*, La notion de sacré chez Condorcet, thèse de 3<sup>e</sup> cycle, en Sorbonne (Paris 1972).

Les douze tomes de l'édition des Œuvres de Condorcet, publiée par *A. Condorcet O'Connor* et *M. F. Arago* (Paris 1847), s'ils ne renferment pas l'œuvre entière de Condorcet, comptent cependant 7127 pages imprimées et des textes échelonnés entre 1772 et 1794, — échantillon massif tout à fait valable pour une exploration des contenus. Une collecte systématique du mot a fourni 162 occurrences, «sacré» étant toujours employé comme adjectif, donc avec une charge active évidente.

<sup>6</sup> Véritable monument: *R. Laurentin* et *Dom B. Billet*, Lourdes, documents authentiques, 1858–1866, 7 vol. (Paris 1957–1966); *R. Laurentin*, Lourdes, histoire authentique, 6 vol. (Paris 1960–1964); *R. Laurentin*, Les apparitions de Lourdes (Paris 1966).

<sup>7</sup> *A. Malraux*, Les Voix du silence (Paris 1951).

<sup>8</sup> La présente communication n'avait pas d'autre fin raisonnable que de profiler démarches et problèmes. Il n'était en aucune façon possible de présenter un inventaire de travaux — il en est quelques-uns déjà — orientés dans le sens des perspectives ci-dessus entr'ouvertes.

Aussi bien, ainsi qu'il a été annoncé dès l'entrée de l'analyse, ne s'agissait-il que d'apporter le témoignage d'expériences personnelles, celles-ci offertes à la réflexion commune.

Afin de rendre le témoignage autrement utilisable, quelques références — de recours — peuvent être *in fine* fournies.

<sup>10</sup> Le matériau d'une iconologie historique est en cours de constitution au Centre d'Anthropologie Religieuse Européenne (Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales), où l'on trouvera par ailleurs quelques échantillons de cartes de l'espace pèlerin, une collection d'enquêtes sur les pèlerinages d'un grand nombre de diocèses français et un important dépouillement des titulatures conduit au partir des ordos diocésains français selon une méthode de remontée historique, sous la responsabilité de *W. Frijhoff*.

Le Centre conserve aussi l'ensemble des données d'une enquête conduite sur le terrain pour le Centre National de la Recherche Scientifique, enquête consacrée à la collecte des traditions populaires du Quercy quant aux sacralités collectives: parmi elles, des échantillons de relevés aussi exhaustifs que possible de tous les signes religieux d'un terroir (bon exemple, l'enquête sur la Vicomté de Turenne).

Dans la poursuite de ces études sur les sacralités et la religiosité quercynoise, un document de grand prix a été établi, des soins de *N. Courtine*: la fixation cartographique de tous les «lieux» bénédictins de l'ancien diocèse de Cahors (abbayes, prieurés, dépendances, bénéfices, etc.). Pareille carte ouvre nombre de perspectives quant à l'étude, si essentielle aujourd'hui, de l'environnement historique.

<sup>20</sup> Bon exemple de l'apport d'un inventaire systématique des croix, avec localisation de chacune, dans les travaux de *P. Dalon*, sur une région bien définie, du Causse de Limogne au Quercy Blanc. Les croix de pierre sur le Causse de Limogne, in: Bulletin de la Société des Etudes du Lot. XCVII (1976) 131–170.

Au partir d'un fonds générique de visites pastorales pour les diocèses de Grasse et de Vence, cf. *M. H. Froeschlé-Chopard*, La religion populaire en Provence orientale au XVIII<sup>e</sup> siècle (Paris 1980). L'auteur, poursuivant ses recherches, élargit son sujet à l'étude suivante: Les lieux de culte en Provence orientale. Approche d'une religion populaire, œuvre en cours, dont il a été dit plus haut la valeur.

3<sup>o</sup> Compléments éventuels quant aux perspectives présentées dans la communication, au gré des différents travaux de son auteur:

– réflexions et démarches de recherches in *A. Dupront*, *Histoire et Anthropologie religieuse*, in *Faire de l'histoire*, t. II, *Nouvelles approches* (Paris 1974) 105–136.

– étude du fait pèlerin: *Pèlerinages et lieux sacrés*, in: *Mélanges en l'honneur de Fernand Braudel*, t. II. (Toulouse 1973) 189–206.

– pour une phénoménologie de la religion populaire: *La religion populaire dans l'histoire de l'Europe occidentale*, conclusion du Colloque sur la Religion populaire, organisé par le C.N.R.S. Paris, octobre 1977 texte intégral in: *Revue d'Histoire de l'Eglise de France*, t. 64 (1978) 185–202, et préface à *La religion populaire en Provence Orientale au XVIII<sup>e</sup> siècle*, de *M. H. Froeschlé-Chopard*, 5–31.

– quant à l'iconologie historique, étude de publication prochaine: *Les images de Saint Antoine de Padoue – analyse, par le biais du discours plastique, du «phénomène antonien»*. Cf. *A. Dupront*, *Du phénomène antonien: approches et problèmes*, in: *Il Santo*, ann. XVI, ser. II (1976) 25–64.