LA CULTURE POPULAIRE AU MOYEN ÂGE

Études présentées au
Quatrième colloque de l'Institut d'études médiévales
de l'Université de Montréal
2 - 3 avril 1977

Ouvrage publié sous la direction de Pierre Boglioni

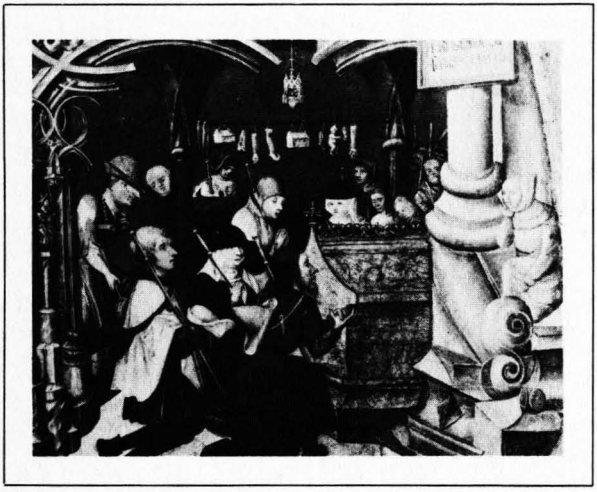
L'AURORE

EXTRAIT

VII

La coercition des saints dans la pratique religieuse médiévale

Patrick J. Geary
Université de Princeton



Dans une étude récente, le professeur Pierre André Ségal a analysé la littérature du châtiment divin tel qu'il apparaît dans l'hagiographie des XIe et XIIe siècles[1]. Les saints manifestaient leur puissance non seulement en opérant des guérisons, en permettant de trouver des objets perdus et par d'autres types de miracles bienfaisants, mais aussi en punissant par divers tourments les gens qui les avaient, d'une façon ou d'une autre, offensés. Dans les collections de miracles qu'il a examinées, les saints punissent ceux qui pillent les possessions monastiques, les voleurs des trésors de l'Église et ceux qui attaquent les pèlerins qui vont au sanctuaire ou en reviennent. De plus, un ensemble plus large de personnes ou d'animaux qui avaient pénétré en la présence sacrée des reliques des saints sans une préparation ou le respect adéquats sont les victimes du courroux divin: même un regard jeté par mégarde sur des reliques découvertes accidentellement au cours de la construction ou de la rénovation d'églises pouvait attirer une sérieuse punition physique.

Le professeur Ségal va au-delà de la pure description et classification de ces punitions et examine les mécanismes psychologiques d'après lesquels des malheurs arrivés à certaines personnes étaient attribués à une intervention miraculeuse reliée à Dieu ou aux saints. Dans la

1. *Un aspect du culte des saints: le châtiment divin aux XIe et XIIe siècles, d'après la littérature hagiographique du midi de la France,* dans *La religion populaire en Languedoc du XIIe siècle à la moitié du XIVe siècle* (Cahiers de Fanjeaux, 11), Toulouse, 1976, pp. 39-59.

majorité des cas, l'interprétation établissant un lien causal était le produit non pas de celui qui punissait mais plutôt de sa victime, dans les cas de ceux qui avaient attaqué l'Église ou les pèlerins d'un saint, ou bien le produit d'un autre, une tierce partie qui serait comme l'observateur des deux événements. Dans une minorité de cas, le lien est établi par la victime du châtiment surnaturel, laquelle reconnaît sa faute après la visite de la colère divine ou bien en arrive graduellement à la conscience de sa culpabilité, ordinairement à travers des songes dans lesquels le saint lui apparaît et le rosse pour son crime. Dans les deux cas, la perception du châtiment divin repose sur une compréhension partagée par tous de ce qu'est la sainteté et la nature des saints: les saints étaient des individus capricieux, puissants, sévères, jaloux de leurs droits et prompts à récompenser ou punir ceux qui avaient violé ces droits ou ceux qui leur avait dénié le respect exigé.

La punition céleste, lors des plaies d'Égypte: les ulcères. Bible allemande, fin du XVe s.; Parme, Bibl. Palatina, Inc. 224.

Maintenant je voudrais analyser le côté inverse de cette relation si bien décrite par le professeur Ségal: si les saints étaient tout à fait capables d'exiger leur dû et bien prêts à frapper ceux qui les offensaient, ces mêmes saints avaient également des obligations réciproques envers leurs fidèles. Aux XIe et XIIe siècles, le clergé aussi bien que le peuple n'hésitait pas à exercer des pressions, à menacer et même à punir physiquement les saints qui ne faisaient pas leur devoir.

Une sensibilité moderne nous porterait à supposer que la coercition et la punition physique des saints devaient être considérées par la société aussi bien religieuse que civile comme quelque chose d'inconvenant et qu'il devait exister, dans la loi sinon en pratique, certaines limites claires dans les moyens par lesquels les saints pouvaient être poussés à aider leurs fidèles. Toutefois, lorsqu'on essaie d'examiner les paramètres des moyens normaux par lesquels les saints pouvaient être invoqués, suppliés ou séduits aux XIe et XIIe siècles, il apparaît vite clair que ce sujet fut virtuellement ignoré par les canonistes et les théologiens, comme d'ailleurs presque tous les autres aspects du culte des saints et de leurs reliques[2]. La dévotion aux saints était si universellement acceptée et le culte des reliques était considéré comme une partie si naturelle de la vie humaine que le besoin de régler et de limiter ces phénomènes n'était même pas pris en considération, à l'exception de cas spécifiques lorsque les abus ou les fraudes étaient si évidents qu'ils ne pouvaient pas être ignorés, à cause du dommage porté à la communauté des fidèles. Ainsi, la force et l'intensité avec lesquelles les fidèles, laïcs ou religieux, essayaient de gagner la faveur des saints se développèrent naturellement et atteignirent des niveaux toujours plus élevés avec l'urgence des problèmes portés à l'attention des saints. Normalement, les saints étaient honorés d'abord dans leur corps ou dans leur relique, lesquels, dans un sens très réel et concret,

2. Sur la lente formation d'un droit canonique sur les reliques, voir N. HERMANN - MASCARD, *Les reliques des saints. Formation coutumière d'un droit*, Paris, 1975.

étaient le saint qui continuait à vivre parmi les siens[3].

Depuis le haut moyen âge, leurs reliques ou leurs tombeaux se trouvaient habituellement dans des monastères ou dans des églises, et ainsi leur accès était sous le contrôle du clergé. Ce clergé assurait un culte officiel continu des saints et orchestrait l'approche physique et rituelle des fidèles, aussi bien laïcs que religieux, en la présence sacrée du saint. Normalement, les pèlerins de toutes les classes et de toutes les positions sociales sollicitaient la même aide, de la même façon. Les invocations les plus fréquentes concernaient la guérison physique, l'aide pour récupérer des biens perdus et la protection des menaces des hommes ou de la nature. Ces pèlerins entraient en contact avec le sacré par les mêmes voies qui ont mené tant d'autres gens de culture et de religion diverses à rencontrer le sacré: ils se préparaient par le jeûne et par l'épreuve d'un long voyage, ils entraient dans l'église et essayaient de s'approcher le plus près possible de la châsse du saint et de la toucher pour assurer un contact physique avec le sacré. Souvent ils passaient la nuit en dormant ou en veillant à côté du reliquaire, en invoquant continuellement le nom du saint[4].

Le clergé qui exerçait son ministère dans les églises s'occupait peu, habituellement, de régler la nature exacte de chacune de ces phases. Il se contentait d'empêcher les pèlerins d'interférer avec leurs célébrations officielles du culte monastique aux heures prévues. Les efforts déployés pour aller au-delà de ce contrôle minimal et pour réglementer le temps réservé à l'attouchement des reliques ainsi que les genres de prières et de suppliques populaires n'aboutissaient en général qu'à des succès très mitigés. À Conques, par exemple, les pèlerins étaient habitués déjà au Xe siècle à passer la nuit dans l'église de Ste-Foy en chantant toutes sortes de chansons rustiques et en tenant entre eux des

3. À ce propos, voir le chapitre 6 de mon étude: *Furta Sacra: Thefts of Relics in the Central Middle Ages*, Princeton, 1978.

4. Voir l'étude très détaillée de Jacques PAUL, *Miracles et mentalité religieuse populaire à Marseille au début du XIVe siècle*, dans *La religion populaire en Languedoc*, pp. 62-90.

propos que les moines considéraient comme des conversations frivoles. Mais lorsque la communauté essaya d'exclure les pèlerins de l'église pendant la nuit, les portes s'ouvrirent miraculeusement et le lendemain matin on retrouva les pèlerins en train de poursuivre leurs invocations populaires comme d'habitude. Les moines prirent ce miracle comme un signe de la volonté de Dieu de permettre aux paysans un accès illimité à Ste-Foy et abandonnèrent leurs efforts pour fermer l'église pendant la nuit[5].

On manifesta une tolérance semblable à propos de certains types plutôt extravagants de prières que les gens utilisaient pour pousser le saint à les aider. À la Chaise-Dieu, un vieux mendiant aveugle se tint debout devant le tombeau de saint Robert pendant trois jours, en criant continuellement à haute voix le nom du saint. Sa femme essaya enfin de le faire taire en lui suggérant qu'une invocation de type plus spirituel et intérieur pouvait être plus efficace: «Penses-tu vraiment que le saint ne t'entendra pas sans ces supplications exagérées? Tu ferais mieux d'attendre en silence et de dire tes prières seulement dans le coin secret de ton coeur». Mais l'homme refusa avec dédain ce conseil en lui disant de se tenir tranquille et en répondant: «Penses-tu que le saint a des oreilles assez délicates pour être dérangé par des cris trop éclatants?». Apparemment saint Robert supporta fort bien le style d'invocation plus physique et extérieur du mendiant, puisqu'il le guérit de sa cécité. L'écrivain monastique qui enregistra ce miracle trouvait également que l'homme avait manifesté une bien grande dévotion et il le compare à l'aveugle de l'Évangile qui supplie à haute voix le Seigneur, même lorsque les disciples essaient de le réduire au silence[6].

Ainsi les pèlerins pouvaient compter sur une latitude considérable dans leur dévotion aux saints et lorsque les moyens ordinaires ne suffisaient pas, certains moyens extrêmes,

5. *Liber miraculorum Sancte Fidis*, Liber II, XII, éd. A. BOUILLET, Paris, 1897, pp. 120-122.

6. *Miracula S. Roberti auctore Bertrando*, dans *AASS*, avril, III, p. 330.

improbi selon les mots de la femme, étaient non seulement permis mais encouragés. Bien plus, ces moyens étaient pratiqués non seulement par la populace inculte, mais par les moines eux-mêmes. Pour reprendre l'exemple de Conques, on voit qu'un seigneur de l'endroit osait impunément laisser brouter son cheval favori sur les terres du monastère. Puisque cet homme ne pouvait être convaincu d'empêcher son cheval de détruire les moissons, les moines, selon les paroles de Bernard de Chartres, «se mirent à exciter sainte Foy par des cris démesurés *(improbis clamoribus)* et à la solliciter avec de longues prières pour qu'elle daigne faire cesser ce fléau». Le cheval mangea jusqu'à en crever littéralement: ses flancs éclatèrent et il tomba mort sur le terrain des moines. Ceux-ci interprétèrent la chose comme la réponse de sainte Foy à leurs prières[7].

7. *Liber miraculorum Sancte Fidis*, Appendice, pp. 229-230.

Ces *improbi clamores* n'étaient pas nécessairement limités à de longs et bruyants appels à la protection du saint. Ces cris pouvaient aussi contenir la menace que si le saint ne remplissait pas ses obligations, on cesserait de l'honorer et on le punirait même par des châtiments physiques. À propos des saints cisterciens, on trouve souvent relaté dans les documents que les abbés leur ordonnaient d'arrêter de faire des miracles, selon une tradition qui remonte probablement aux origines mêmes de l'Ordre et selon laquelle les monastères ne devaient pas être des endroits de pèlerinage[8]. Après la mort d'Étienne de Grandmont, pour ne citer qu'un seul exemple, les miracles opérés sur sa tombe furent à l'origine d'un pèlerinage qui risquait de menacer la paix et l'isolement de la communauté. Le prieur s'approcha donc du tombeau du saint et lui commanda solennellement de cesser de faire des miracles. Il lui dit que s'il ne voulait pas arrêter, son corps serait exhumé et jeté dans la rivière voisine[9].

8. G.G. COULTON nous donne plusieurs exemples de ce topos dans son ouvrage ancien, mais encore parfois valable: *Five Centuries of Religion*, III, Cambridge, 1936, pp. 98-99.

9. *Ibid.*, 99, *Vita S. Stephani Grandimontensis*, dans *PL*, 204, 1030.

Les menaces ne se limitaient pas à des mots seulement. Bien souvent, dans des périodes de crise, les appels à la protection du saint étaient dramatisés par la suspension du culte et les églises étaient fermées aux fidèles qui auraient éventuellement désiré aller prier ou faire des offrandes au saint. Encore plus grave était le rite de l'humiliation des saints[10]. Quand des communautés religieuses étaient incapables d'obtenir gain de cause par d'autres moyens, les reliques et les images les plus précieuses étaient descendues sur le sol et couvertes de ronces, d'orties ou de cilices. On les gardait là, seules et oubliées, tant que l'injustice n'était pas réparée. Ensuite, lorsque l'ordre de la société avait été rétabli, les reliques étaient remises à leur place d'honneur.

10. Voir P. GEARY, *L'humiliation des reliques*, dans *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations*, 1979 (sous presse).

Le clergé, ayant le contrôle des églises où étaient déposées les reliques, avait l'accès le plus immédiat aux corps des saints et pouvait donc plus facilement exercer de fortes pressions sur eux pour qu'ils exécutent leurs demandes. Même les laïcs, toutefois, pouvaient occasionnellement avoir accès aux saints, dans des contextes où ils sentaient que la gravité de leur situation justifiait une action plus drastique que les *improbi clamores*. A St-Calais-sur-Aille, par exemple, les paysans d'une propriété monastique isolée dûrent subir en silence les injustices répétées d'un seigneur voisin. Enfin, comme ils ne voyaient aucun autre moyen de s'en sortir, ils se mirent en route pour St-Calais-sur-Aille pour invoquer directement le saint qui, en tant que propriétaire du monastère, était dans un sens très réel leur seigneur et donc le responsable de leur protection. Ils arrivèrent tard dans la nuit, après une journée complète de jeûne, et convainquirent le portier de leur permettre d'entrer seuls dans l'église. Une fois à l'intérieur, ils se jetèrent devant l'autel et puis deux d'entre eux enlevèrent les nappes et commencèrent à frapper l'autel avec leurs bâtons en criant: «Pourquoi ne nous défends-tu pas, très saint patron? Pourquoi dors-

tu et nous ignores-tu? Pourquoi ne libères-tu pas tes serviteurs de l'ennemi qui les accable?». Le portier entendit tout le bruit qui se faisait et quand il aperçut ce qui était en train de se passer, il expulsa de l'église les paysans. Toutefois, au lieu de punir les paysans pour leur audace, le saint fit exactement ce qu'ils lui avaient demandé de faire et terrassa le seigneur coupable[11].

11. *Miracula S. Carilefi ad ipsius sepulcrum facta,* dans *Acta Sanctorum Ordinis Sancti Benedicti,* I, pp. 650-651.

Ces types de coercition de plus en plus sévères, ces supplications prolongées et à haute voix, ces menaces, cet abandon, ces mauvais traitements physiques et enfin ces châtiments corporels apparaissent à première vue contredire l'image du pouvoir sacré jaloux et courroucé présentée dans le travail du professeur Ségal. Si les saints étaient si prompts à punir ceux qui les avaient touchés, même accidentellement, ou qui s'étaient conduits sans respect en leur présence, comment auraient-ils pu tolérer de telles injures? En réalité, le châtiment que les gens infligent aux saints n'est qu'une extension raisonnable des châtiments que les saints font subir aux gens et ils éclairent le schéma des droits et des responsabilités réciproques qui lient le saint et ses fidèles. Les saints étaient des membres essentiels et puissants de la société et exigeaient révérence, honneur, respect et dévotion. Ils avaient droit à l'hommage, au service et à un culte enthousiaste. Lorsque des individus, de façon délibérée ou accidentelle, manquaient à leur donner ce qui leur était dû, soit directement par un comportement inapproprié à la présence de leur relique, soit indirectement en empiétant sur leurs *honores,* c'est-à-dire leur propriété, leur communauté ou tout simplement leurs fidèles, les saints pouvaient rétorquer avec des représailles violentes. Toutefois, ils devaient en retour certains services à leurs fidèles en fonction de la nature particulière de la communauté. Ils étaient obligés de défendre la vie et les biens de leurs familles monastiques et laïques. Ils étaient supposés, normalement, opérer les miracles qui formaient la base de

l'enthousiasme suscité par leur culte, et par là de l'utilité de l'Église dans une société laïque. Dans d'autres communautés telles que les maisons cisterciennes, ils étaient au contraire obligés d'éviter ces sortes de miracles matériels qui auraient eu comme effet de déranger l'isolement des moines. Lorsque les saints manquaient à leurs engagements dans ce marché, ils pouvaient s'attendre à être menacés ou injuriés jusqu'à ce qu'ils reviennent à de meilleurs sentiments. Lorsque, par exemple, Foulques V d'Anjou et de Touraine osa violer l'immunité de Saint-Martin de Tours en détruisant une tour qui appartenait à l'un des chanoines, le saint ne fit rien pour empêcher cette injustice. Les chanoines alors couvrirent de ronces le tombeau du saint patron et descendirent les autres reliques sur le plancher de l'église en signe à la fois de l'insulte et de l'injure opérées par le comte envers le saint, mais aussi implicitement comme un moyen pour faire pression sur Martin[12].

12. *Acta Sanctorum Ordinis Sancti Benedicti,* IV, p. 108.

Or, si de telles menaces et de tels châtiments pouvaient être drastiques, ils n'étaient jamais, toutefois, irrévérencieux. Bien au contraire, les saints cisterciens menacés d'exhumation et d'expulsion du monastère continuaient à être l'objet d'une attitude déférente, même lorsque leurs options leur étaient contestées sans ménagement. L'humiliation des reliques était accomplie selon un rituel élaboré et l'action de placer les reliques sur le plancher était accomplie par les membres du plus haut grade de la communauté. Même le geste paysan de frapper les saints était préparé de la même façon d'après laquelle on se disposait à rencontrer le sacré dans des circonstances plus normales: les paysans jeûnaient, faisaient un pèlerinage et se prosternaient devant le saint comme dans une préparation respectueuse à son châtiment.

Le choix d'un châtiment particulier n'était pas non plus livré aux caprices de chacun: il s'agissait de châtiments identiques à ceux infligés par les

saints à leurs fidèles lorsque ceux-ci manquaient à leurs obligations. Le châtiment divin le plus fréquent pour des seigneurs irrespectueux ou méchants était de les jeter en bas de leur cheval — le châtiment traditionnel pour l'orgueil[13]. L'humiliation des saints était exactement du même ordre — ils étaient descendus de leur lieu élevé d'honneur et placés à même le sol. Le professeur Ségal a déjà remarqué que souvent les saints apparaissaient aux fidèles dans leurs rêves et les frappaient avec des bâtons; les paysans de St-Calais et d'ailleurs firent tout simplement la même chose à l'égard des saints. Il n'y a pas, au fond, de quoi surprendre, si le châtiment infligé à un saint pouvait conduire au châtiment du fidèle par le saint qui avait été puni. Vers l'an 1036, Henri I aliéna une propriété du monastère de St-Médard de Soissons et la donna au duc Gozelon de Lorraine. Les moines, qui réclamaient cette propriété en vertu d'une donation carolingienne, furent incapables de rentrer en sa possession, malgré les appels adressés au roi ou au duc. En désespoir de cause, ils humilièrent les corps de leurs saints principaux. Une année entière passa, pendant laquelle les reliques demeurèrent sans culte et les offices furent suspendus, mais le duc resta dans son obstination. Finalement, pendant qu'il assistait aux offices de la semaine sainte dans le monastère des saints Marie et Servat à Troyes, le duc s'endormit et vit en songe les patrons de St-Médard, le pape Grégoire le Grand, Sébastien, Médard et Gildard, qui discutaient entre eux sur ce qu'il convenait de faire à quelqu'un qui avait décidé de garder injustement une propriété de l'Église. Sur l'ordre de Grégoire, Sébastien prit un bâton et commença à frapper le duc sur la tête. Le duc se réveilla en se rendant compte qu'il saignait de la bouche et des oreilles et, s'étant ravisé, restitua la terre au monastère[14]. Dans cet exemple tout à fait semblable à ceux examinés par le professeur Ségal, on peut voir une reconnaissance progressive de la culpabilité ressentie comme

13. Voir l'article de Lester LITTLE, *Pride Goes before Avarice: Social Change and the Vices in Latin Christendom*, dans *American Historical Review*, 76 (1971), pp. 16-19.

14. *Recueil des historiens des Gaules et de la France*, XI, pp. 455-456.

un châtiment infligé par le saint, châtiment qui à son tour fut causé par celui qu'on avait infligé au saint lui-même.

Les punitions des saints ressemblaient à la punition des fidèles non seulement dans la variété des châtiments, mais aussi dans les effets de ces actions sur l'ensemble de la société. Nous avons déjà vu que la portée la plus profonde du châtiment de Dieu ou des saints ne consistait pas dans l'impression produite sur la personne punie, mais plutôt sur le reste de la société, laquelle était amenée par un événement violent et inaccoutumé à voir le lien entre l'offense initiale et l'événement subséquent interprété comme punition surnaturelle. De la même façon, l'ensemble de la communauté était impliqué dans la coercition des saints et amené à comprendre à la fois le châtiment en question et les événements qui l'avaient rendu nécessaire. *Improbi clamores*, menaces, isolement, humiliations, coups, étaient en fait des actions très visibles, démontrant de façon dramatique la gravité de la situation qui les rendait nécessaires. Ces actions publiques et solennelles s'adressaient donc non seulement aux saints eux-mêmes, mais aussi au reste de la société. La plus grande partie des événements qui poussaient à la coercition des saints était des problèmes à dimension sociale: trop grand nombre de pèlerins à un monastère qui désirait l'isolement, mépris des droits monastiques par des seigneurs locaux, abus envers des paysans d'un monastère. On ne pouvait régler ces situations que par le recours à une forme quelconque de changement social. Ainsi, les punitions physiques, brandies comme des menaces ou effectivement exécutées à l'encontre des personnes les plus importantes dans les médiations entre le monde naturel et le monde surnaturel, rendaient dramatiquement évident ce qui avait été fait à ces personnes et aidait en même temps à polariser l'opinion publique contre l'individu ou le groupe qui était responsable de

cette situation anormale. L'humiliation aboutissait presque invariablement à l'arbitrage par une ou des tierces parties qui exerçaient des pressions sur le seigneur responsable de l'offense pour qu'il trouvât un arrangement avec les religieux. Le châtiment de St-Calais réussit justement à sensibiliser la conscience des moines sur la situation des paysans dans leur propriété lointaine. Il est bien évident que le fait de fermer les portes de l'église et de suspendre le culte des saints créait un désordre dans la société, laquelle comptait sur ce culte pour s'assurer la faveur divine et la prospérité. Ainsi, la coercition des saints comme la coercition des fidèles rendaient explicites les postulats implicites de la société médiévale sur le type adéquat de relations entre les saints et les hommes, en même temps qu'elles servaient de mécanisme par lequel les saints aussi bien que les pécheurs pouvaient être contrôlés.

Ce bref examen des façons selon lesquelles la société percevait les relations entre le saint et l'homme et leurs moyens réciproques d'interaction ne peut pas ne pas soulever certaines questions fondamentales sur la nature de la religion du moyen âge. Faut-il voir des interactions telles que la coercition des fidèles par les saints, et vice-versa, comme une forme de religion, ou s'agit-il plutôt d'une forme de magie qui a traversé tout le moyen âge jusqu'au XIIe siècle sans opposition sérieuse, à côté d'aspects proprement religieux du christianisme, et dont la condamnation ne commença graduellement qu'au XIIIe siècle pour conduire à une lente élimination pendant le bas moyen âge et la Réforme? La discussion récente entre Hildred Geertz, anthropologue bien connu, et Keith Thomas, auteur de *Religion and the Decline of Magic*[15], discussion publiée il y a deux ans dans le *Journal of Interdisciplinary History*, aura servi à éclairer les termes et les paramètres d'un débat sur la nature du christianisme médiéval[16]. Thomas a bien montré dans son livre, et il l'a répété de

15. New York, 1971.

16. *An Anthropology of Religion and Magic*, dans *Journal of Interdisciplinary History*, 6 (1975), pp. 71-109.

nouveau dans sa réponse à la critique que Geertz en a faite, que les diverses définitions par lesquelles les historiens, les théologiens et même, jusqu'à tout récemment, les anthropologues ont essayé d'atteindre les différents sytèmes, ou pratiques, sont elles-mêmes un produit des débuts de la période moderne. Des distinctions comme «la religion est basée sur un mécanisme d'intercession, la magie sur un mécanisme de coercition»[17]; ou bien «'la religion' est un terme qui couvre ces ensembles de croyances ou de pratiques de type global organisées et préoccupées de fournir des symboles généraux de la vie, comme opposée à 'magie' qui serait une étiquette pour ces croyances et ces pratiques qui sont de type spécifique, incohérentes et préoccupées essentiellement de fournir des solutions pratiques à des problèmes immédiats sans être intégrables à aucun système organisé d'idée»[18] — de telles distinctions ont été formulées d'abord par les réformateurs du XVIe siècle dans le but d'attaquer ces éléments de la religion médiévale qu'ils ne pouvaient pas accepter. Ainsi, quelle que soit la légitimité d'employer de telles étiquettes lorsqu'on étudie la religion des débuts de l'époque moderne, ces notions sont liées de façon irréversible à leur contexte culturel et ne peuvent pas être appliquées à d'autres cultures ou à d'autres périodes sans un risque très prononcé de ne pas arriver à une intelligence intégrale de ces autres systèmes. Déjà, le chapitre de Thomas sur la *magie de l'Église médiévale*[19] fait voir jusqu'à quel point de telles catégories sont inadéquates pour illustrer les réalités de la période antérieure à la réforme. Certaines caractéristiques essentielles de la religion médiévale, telles que les sacrements et des pratiques cultuelles mises en relation avec les saints, ont été perçues par les réformateurs comme des réalités "magiques", et leurs survivances fragmentaires dans l'Europe postérieure à la réforme représentent certainement l'image de moyens incohérents et spécifi-

17. *Ibid.*, p. 96.

18. *Ibid.*, p. 72.

19. *Religion and the Decline of Magic*, pp. 25-50.

ques ayant pour but de lier les pouvoirs surnaturels afin d'atteindre des objectifs particuliers. Mais lorsque de tels phénomènes sont replacés dans le contexte de la société médiévale, ils apparaissent tout à fait différents. Le fait de punir un saint sur ses reliques corporelles peut bien être dirigé vers un but particulier, mais il fait partie intégrante d'une vue large et systématique des relations verticales et horizontales d'une société qui englobait à la fois les vivants et les morts. Chaque groupe était engagé dans des relations de devoirs et de droits vis-à-vis les autres et de telles relations, bien que non articulées et non définies par la loi ou par la foi, étaient néanmoins très largement acceptées, si l'on en juge par des actions telles que la coercition et le châtiment des fidèles et des saints. Que de telles structures ne soient pas conformes à la perception du christianisme que purent avoir la Réforme et la Contre-Réforme est un fait non pertinent, car la religion médiévale n'était ni religion, ni magie dans les acceptations modernes de ces termes. Beaucoup plus englobante que notre religion moderne compartimentée et en même temps moins rationalisée, moins codifiéee et moins articulée, la religion médiévale était l'expression d'une certaine façon de voir le monde, pouvant se traduire tantôt par de joyeuses danses liturgiques, tantôt par les violences physiques du désespoir extrême.

Culture populaire: quel est le sens de cette notion? peut-on l'appliquer aux époques reculées de l'histoire, quand la vie du peuple n'arrivait à l'écrit que par hasard et par procuration? doit-on considérer la culture populaire comme un mélange disparate d'archaïsmes et de bribes de cultures supérieures, ou comme un système cohérent? est-elle seulement une «écume de l'histoire», ou la sève secrète qui nourrit les développements majeurs de toute civilisation?

Des spécialistes, réunis lors du *Quatrième colloque de l'Institut d'études médiévales* de l'Université de Montréal (2-3 avril 1977), livrent ici leurs analyses et leurs réponses, dans un secteur qui compte parmi les plus originaux de l'historiographie nouvelle.

La culture populaire au moyen âge: thèmes et problèmes
Le mariage dans la culture populaire médiévale
Le peuple et l'art au moyen âge
Culture populaire et littérature courtoise
La musique populaire médiévale
Utilisations magiques de l'écrit
La dévotion aux saints dans la religion médiévale
Thomas d'Aquin et la religion populaire
Littérature populaire italienne du XIVe siècle
Le drame religieux en Allemagne: une fête populaire
Moyen âge et culture populaire de la Nouvelle-France

Frontispice: *Scène de charivari.*
Illustration du *Roman de Fauvel* de GERVAIS DU BUS, d'après le ms. Paris, Bibl. Nat., français 146, f. 36v.

COLLECTION «EXPLORATION» / ÉTUDES MÉDIÉVALES