

La Maison-Dieu, 122, 1975, 20-42.

Raymonde COURTAS

François-A. ISAMBERT

ETHNOLOGUES ET SOCIOLOGUES AUX PRISES AVEC LA NOTION DE "POPULAIRE"

LE DÉBAT sur le catholicisme populaire a fait appel à la sociologie. Les termes de « catholicisme populaire » et de « religion populaire » ont été utilisés pour désigner un objet social, ce qui n'était pas absolument nouveau. Mais suivant que l'on voulait valoriser ou dévaloriser l'objet en question, on chargeait la notion de connotations différentes. Un problème de vocabulaire se pose donc : avant de savoir quelles sont les propriétés de la « religion populaire », il faudrait savoir au juste ce que désigne l'expression. Ce problème est commun à toutes les réalités sociales désignées par un mot d'usage courant. Or cet usage rend souvent le mot impropre à une utilisation scientifique, au moins sans critique préalable. Les deux pièges tendus par l'usage des mots sont principalement d'une part la polysémie cachée (un terme qui semble avoir en gros une signification unique se révèle avoir en fait plusieurs sens associés par connotations réciproques), d'autre part l'apparente généralité d'un terme, forgé dans un cadre particulier, et dont la compréhension s'est enrichie de propriétés contingentes. Dans un cas comme dans l'autre, le terme est enrichi de significations parasites, ce qui permet des raisonnements indus.

Nous ne pouvons tenter dans cet article un bilan et une critique générale des mots « religion » et « populaire ». Ce qui est nécessaire, ici, c'est de savoir si le terme « populaire » différencie la

religion de façon décisive, au même titre qu'il peut différencier la culture, ou même, comme on l'a écrit, le communisme¹. En outre, un travail d'élaboration a déjà été effectué sur ce terme par des spécialistes, et en premier lieu par des ethnologues. Nous ne retiendrons que quelques-uns d'entre eux qui ont particulièrement contribué à l'élaboration de la notion dans le domaine français. Réfléchissant, pour une bonne part sur ces travaux des ethnologues folkloristes, quelques sociologues, à partir des années 50, ont tenté à leur tour de cerner la notion de « populaire », à propos de l'art, de la culture ou de la religion². Sans nous permettre une mise au point sur le sens sociologique du mot populaire — s'il en existe un — cet examen aboutira au moins à une mise en garde contre les utilisations hâtives.

I. ETHNOLOGUES

L'intérêt de l'étude de l'usage de la notion de « populaire » chez les ethnologues folkloristes est que cette notion est à la base même de la définition de leur discipline. En effet, en 1886 est fondée la *Revue des Traditions populaires*, organe de la Société des Traditions populaires qui définit dans son premier numéro l'extension de cette science encore mal définie et pour laquelle est proposé le terme de *démologie*³. Il s'agissait d'abord de rompre définitivement avec le jugement péjoratif qui, jusqu'en plein XIX^e siècle, se portait sur tout ce qui pouvait être qualifié de populaire : s'agissait-il de mœurs populaires, elles étaient « grossières », s'agissait-il de croyances populaires, elles étaient « superstitieuses », etc. Aussi les choses populaires furent-elles d'abord considérées comme des curiosités, plutôt que comme des objets de science. Il s'agissait

1. Cf. S. BONNET, *Sociologie politique et religieuse de la Lorraine*, Paris, A. Colin, 1972, pp. 394-428.

2. Ne cherchant pas à faire ici un bilan de tous les ouvrages qui ont récemment utilisé les expressions « religion populaire » et « catholicisme populaire », nous tenterons de dégager plutôt diverses orientations et diverses tendances de l'analyse, sans espérer être complets dans nos références.

3. *Revue des Traditions populaires*, 1^{re} année, n° 1, 1886, p. I.

ensuite d'élargir le champ d'investigation d'abord restreint à la littérature orale (contes, chansons, proverbes) ⁴.

Sébillot

Ainsi se trouvait défini un secteur de connaissance situé en principe à l'intersection des traditions et du populaire. La situation était un peu plus complexe. En effet, il n'y avait pas indépendance entre les deux termes. Une certaine affinité semblait les unir, dans la mesure où le peuple, comme milieu social, apparaissait comme le lieu privilégié des traditions. Si on met à part le peuple comme force politique, la « science du peuple » donnait au départ au terme de « populaire » la connotation de « traditionnel ». Toute l'œuvre de Sébillot ⁵, fondateur de la Revue et de la Société des Traditions populaires est caractéristique du problème qui s'est posé en France, plus encore qu'ailleurs en Europe, de savoir si la nouvelle science était celle du peuple ou de la tradition. C'est une tension qu'on trouve encore présente aujourd'hui.

Car cette science avait déjà reçu un nom en Angleterre au milieu du XIX^e siècle, celui de *folklore*. On remarquera que d'une part, en prenant *folk* pour désigner le peuple, on n'avait pas pris le mot courant, ce qui marque une volonté de se différencier de la signification commune et que d'autre part *lore* signifie « savoir, savoir faire », ce qui permet de traduire *folklore* par « savoir du peuple » (où peuple est sujet du savoir) par opposition à *démologie*, « science du peuple » (où peuple est objet du savoir). Or quel pouvait être ce savoir, dans la partie la moins cultivée de la population, sinon celui qui est transmis par la tradition ? Il était donc assez naturel d'associer les deux termes.

4. La *Revue des Traditions populaires* énumère les objets de la nouvelle science : 1° la littérature orale, 2° les jeux et les divertissements, 3° l'ethnographie traditionnelle, 4° la linguistique dans la mesure où elle se rapporte aux légendes et aux coutumes, 5° les arts populaires, 6° les productions littéraires envisagées dans leurs rapports avec les récits et les croyances du peuple (*ibid.*, p. II).

5. Principalement : *Contes populaires de la Haute-Bretagne*, Paris, Charpentier, 3 vol., 1880-1882. *Le Folklore de la France*, Paris, Guilmoto, 4 vol. 1904-1907. *Le paganisme contemporain, chez les peuples celto-latins*, Paris, Doin, 1908 - XXVI-378-XII p. Ed. *Annuaire des Traditions populaires*, Paris, 1894, puis *Revue des Traditions populaires*, Paris, 1886, etc.

Mais, comme on le voit, cette association suppose déjà un choix parmi les sens possibles du mot « peuple », celui qui distingue horizontalement un peuple des autres peuples et celui qui oppose verticalement le peuple aux classes supérieures. C'est ce second sens que Sébillot et avec lui la plupart des folkloristes, choisit :

« Mais chez beaucoup de peuples, la séparation entre la littérature du peuple et celle des esprits cultivés s'est faite à mesure que les uns évoluaient vers la civilisation, tandis que les autres ne suivaient ce mouvement que de loin, et comme malgré eux. Plus grande était la culture, plus grand aussi devenait l'espace qui les séparait⁶. »

Saintyves

Ce sera aussi le sens que reprendra Saintyves, mais en le précisant et en en faisant la base d'un système théorique. En effet, si on trouve une hésitation chez Sébillot entre une conception du folklore, à base de vie populaire, ou à base de tradition, chez Saintyves, le peuple est l'objet même du folklore. Faire la théorie du folklore est donc faire la théorie du domaine populaire. Il faut alors définir avec un soin particulier ce que l'on met sous les mots « peuple » et « populaire », afin de différencier nettement le folklore de l'anthropologie et de l'ethnographie.

Or c'est précisément cette différenciation de la société, à laquelle faisait allusion Sébillot à propos de la littérature, qui va, pour l'ensemble des activités sociales, faire naître la catégorie du « populaire ».

« Le folklore étudie la vie populaire, mais dans la vie civilisée, la littérature populaire suppose une littérature savante, comme le droit coutumier suppose un droit écrit. Il n'y a pas de matière folklorique chez les peuples où on ne peut distinguer deux cultures, celle de la classe instruite et celle de la classe populaire⁷. »

D'où cette conclusion relative au domaine scientifique :

6. Paul SÉBILLOT, « Le Folklore, les traditions populaires et l'ethnographie légendaire », *Revue d'Anthropologie*, n° 2, 15 avril 1886, p. 292.

7. P. SAINTYVES, *Manuel de Folklore*, Paris, E. Nourry, 1936, p. 32.

« Le folklore n'a pas de place chez les peuples primitifs qui n'ont qu'une culture élémentaire et n'aurait pas de place chez un peuple dont tous les individus auraient reçu une culture supérieure⁸. »

Ce qui est « populaire » se distingue donc essentiellement sur le plan culturel. L'opposition populaire/cultivé l'emporte sur la différenciation socio-économique. Saintyves parle peu de « peuple ». La notion plus abstraite de « populaire » lui permet de désigner accessoirement des classes sociales définies par leur niveau de consommation ou par leur rôle dans la production. Mais ce qualificatif doit s'étendre assez largement dans la population. En passant, Saintyves s'en prend à Van Gennep qui avait eu le malheur, dans un petit livre de vulgarisation de 1924⁹ de diriger le folkloriste vers le seul domaine rural. Or, nous dit Saintyves,

« L'esprit populaire se retrouve non seulement chez les ouvriers les plus incultes, tels que les manœuvres et les hommes de peine, mais même chez les ouvriers spécialisés, les contremaîtres et les demi-bourgeois¹⁰. »

Dira-t-on que ce sont là précisément des restes d'esprit paysan. Rien ne le prouve. On trouve un folklore urbain qui présente une certaine originalité. Un certain mode de vie et de pensée populaire semble bien propre aux villes et on ne voit pas ce qu'il y resterait de vie rurale.

Mais Saintyves va plus loin. L'essentiel n'étant pas la classe sociale, mais la « mentalité populaire », il n'y a pas de raison pour qu'on ne trouve pas celle-ci peu ou prou dans toutes les classes. On la retrouve en particulier « chez les bourgeois qui ont atteint l'aisance mais n'ont pas réalisé une culture suffisante¹¹ ».

Mais alors, comment définir cette « mentalité populaire » ? Faut-il, comme Marcel Mauss, faire l'opposition populaire/officiel. Oui, en ce sens, si par officiel on entend ce qui vient de l'autorité, qu'elle soit civile ou religieuse. On parlera alors de religion populaire, comme celle qui ne s'apprend pas au catéchisme. On dira « culture populaire » pour désigner ce fonds culturel qui ne s'apprend pas à l'école. Mais l'autorité sanctionne souvent des

8. *Ibid.*

9. A. VAN GENNEP, *Le Folklore*, Paris, Stock, 1924.

10. P. SAINTYVES, *Loc. cit.*, p. 33.

11. *Ibid.*

usages qui ne viennent pas d'elle : c'est ainsi que les notaires, en tant qu'officiers ministériels légalisent fréquemment des conventions ou des testaments dont les dispositions sont fixées par la coutume.

On peut être tenté aussi de qualifier cette « mentalité populaire » avant même de l'avoir explorée. Un certain romantisme nous pousserait à trouver ses caractéristiques « dans la part prépondérante qu'elles (les idées populaires) accordent à l'imagination ou dans leur tournure naïvement poétique¹². » On peut même être tenté — et nous verrons que des auteurs plus récents n'ont pas échappé à cette tentation — de rapprocher « populaire » et « primitif », voyant dans l'un et l'autre cas l'intervention du pré-logique. Saintyves répond assez joliment :

« La confusion mentale est infiniment moins grande dans le peuple de nos campagnes que chez les primitifs ; il suffit, pour s'en convaincre, de voir la différence de leur attitude devant les rêves¹³ »,

scènes vraies pour ces derniers et simples signes prémonitoires chez nos paysans. Conception un peu désuète du « primitif », mais passons ! L'essentiel est que Saintyves se refuse à une assimilation trop facile.

Alors, notre auteur en revient à la tradition. C'est elle qui caractérise les « idées populaires ». Et pas n'importe quelle tradition : la tradition *orale*. Ce serait, si Saintyves prenait ce critère au pied de la lettre, revenir en deçà de l'élargissement opéré par Sébillot.

A vrai dire, Saintyves ne franchit pas complètement le pas. Il ne sépare pas tout à fait une mentalité des catégories sociales sur lesquelles elle repose. Cette mentalité populaire ne peut subsister ou même se développer que là où une instruction élémentaire aura seule été donnée. C'est celle-ci qui va être pratiquement le guide du folkloriste pour savoir où trouver les « idées populaires ». Et Saintyves de proposer une liste de catégories sociales correspondant à ce critère :

« Le peuple se compose non seulement des paysans et des ouvriers des villes, mais de la foule des petits fonctionnaires, cantonniers, balayeurs, facteurs et de la grande masse des employés. Il faut même

12. *Ibid.*, p. 42.

13. *Ibid.*, p. 44.

y ajouter les nombreux retraités de ces diverses catégories, sans oublier les pseudo-bourgeois qui n'ont acquis que la seule aisance, mais dont l'esprit, faute d'instruction et d'esprit critique, ne se distingue pas véritablement de l'esprit populaire. En un mot, le folklore est la connaissance de la culture du grand nombre par opposition à la culture des gens instruits, dans une nation civilisée¹⁴. »

Van Gennep

Là où Saintyves retombe, faute d'avoir pu caractériser de façon proprement culturelle la mentalité populaire, Van Gennep prend au contraire son point d'appui. Il se veut intégralement sociologue et se réclame de l'inspiration durkheimienne, bien que n'ayant jamais appartenu à l'équipe de *l'Année Sociologique*.

Caractérisant lui aussi le folklore par l'élément populaire¹⁵, c'est aux milieux sociaux qu'il a délibérément recours pour distinguer cet élément. Ainsi s'oppose-t-il fermement au culturalisme de Saintyves. Il semblerait que, sur ce terrain, la critériologie soit plus sûre et plus simple. Or, nous avons vu Saintyves précisément lui reprocher de s'en tenir au milieu rural. Dans l'opuscule de 1924, ce choix n'est pas pure inadvertance.

« Le folklore, écrit-il, vient ici se relier à ce qu'on nomme la psychologie collective, laquelle s'exprime dans la vie rurale tout autrement que dans les masses industrielles ou urbaines. »

Ainsi Van Gennep ancre-t-il son choix du rural dans ce qui va être pour lui le point théorique essentiel, l'âme collective.

Plus tard il inclura les ouvriers dans sa notion de populaire mais sa pratique, comme celle, du reste, de la plupart des folkloristes, le confina pratiquement dans le domaine rural¹⁶. Quoi

14. *Ibid.*, p. 35.

15. « En somme, ce qui importe, c'est que notre science s'occupe en premier lieu d'un élément spécial de la vie sociale, dont ne s'occupe en premier lieu aucune autre science. Cet élément spécial est celui que désigne le terme de *populaire* » (*Le Folklore*, Paris, Delamain, Bontelleau, 1924).

16. La quasi-totalité des exemples du *Manuel de Folklore français* (1^{er} vol., Paris, A. Picard, 1943) sont en effet ruraux. Significative est sa manière de travailler : « pour les cultes populaires en Savoie, je me fonde sur mon enquête personnelle (...) 540 communes sur 630, dont une trentaine à éliminer comme grandes villes, villes d'eaux, stations d'été ou d'hiver, etc. » [« Cultes liturgiques et cultes populaires », tiré à part du *Bulletin du service de recherches historiques et folkloriques du Brabant* (Bruxelles), n° 77, avril 1934, p. 9].

qu'il en soit, Van Gennep est amené à nuancer son choix initial, à tel point que les limites du domaine populaire deviennent extrêmement floues. On ne peut plus parler de ce qui est populaire et de ce qui ne l'est pas, mais du caractère plus ou moins populaire, dans un *continuum* social¹⁷. Aussi Van Gennep est-il amené à faire appel à des définitions qui ne sont plus signalétiques, mais donnent de ce fait une prise plus ample à la critique.

« Le mot *populaire*, accolé à celui de traditions, de contes et légendes, de chansons, d'arts, etc., est pris, de par l'usage plusieurs fois séculaire, dans plusieurs sens différents. On nomme *populaire* :

1° Ce qui a été créé (selon une théorie générale dite romantique) par le peuple ; ou a pris naissance dans le peuple ;

2° Ce qui a cours dans le peuple, plaît au peuple, mais peut avoir une origine de cour, noble, bourgeoise ; ou provenir de la littérature, de la musique, des arts plastiques supérieurs, ou considérés comme tels ;

3° Ce qui, étant grossier, brutal, ou paraissant illogique, contraire à la religion, au droit, à l'organisation politique ou sociale du moment considéré, ne se rencontre que dans les basses classes de la population¹⁸. »

De ces trois définitions, la dernière est immédiatement écartée, comme évaluative et, plus précisément, péjorative. Restent les deux premières, que l'auteur tient à bien distinguer. Or la seconde correspond à une catégorie de faits qu'il ne veut pas reconnaître comme populaires. Il propose le terme de « popularisé » pour désigner « ceux dont on connaît avec certitude l'origine individuelle supérieure »¹⁹ mais qui se sont répandus dans le peuple. Seule la première définition correspond à la notion des éléments populaires de la culture. En acceptant d'être rangé parmi les « romantiques », Van Gennep se considère néanmoins comme beaucoup plus proche de la conception française de la *conscience collective* que de la conception allemande du *Volksgeist*. Ce n'est pas au génie enthousiaste du peuple qu'il fait appel, mais plus humblement aux coutumes et œuvres diverses qui sont issues d'un groupement local et non pas d'une création individuelle. Aussi la condition expresse pour qu'une œuvre soit considérée comme populaire est-elle qu'elle ne soit pas signée.

17. *Manuel de Folklore français*, I, 1, p. 48.

18. *Ibid.*, pp. 42-43.

19. *Ibid.*, p. 43.

En définitif, ce qui compte avant tout, c'est :

« le fait que la vie sociale se répartit en deux plans, le plan individuel et le plan collectif, et que, dans ce dernier, il y a plusieurs aspects dont l'un est dit *populaire*, à défaut d'un terme meilleur par opposition, si l'on veut, à royal, aristocratique et bourgeois²⁰. »

Comme on le voit, la stratification sociale vient ici en second derrière le caractère collectif. Mais ici encore, le croisement des deux caractères n'est pas fortuit. Aux yeux de Van Gennep, en effet, la culture savante se caractérise par une individualisation de la création, en sorte que les œuvres signées circulant dans le peuple ont toute chance d'être en fait *popularisées* et d'origine savante.

Varagnac

Jusqu'à présent, les éléments culturels « populaires » se trouvaient solidarisés, en tant qu'objets de folklore avec des prédicats venant, pour le moins, compliquer la connotation de ce mot. De ce point de vue, la tentative de Varagnac apparaît comme une tentative pour trancher le nœud gordien. Si, comme nous l'avons vu, la constitution même du folklore comme science amène à apparenter chez presque tous les auteurs — Van Gennep, malgré ses efforts, n'échappe pas complètement à la règle — peuple et tradition, Varagnac va tenter d'établir ce folklore *en dehors* de ces deux notions.

« On ne peut définir correctement le folklore, ni par son caractère populaire, ni par son caractère traditionnel. Il y a — nous l'avons dit — des folklores non populaires. Il y a, de même, des traditions non folkloriques : toutes celles qui s'acquièrent par les cultures supérieures²¹. »

20. *Ibid.*, p. 29. On remarquera le flou de la référence au milieu social. Van Gennep écrira un peu plus loin : « Pour les savants, la difficulté d'attribution au peuple d'un fait ou d'une série de faits folkloriques, est atténuée par cette sorte d'intuition que l'on acquiert en cultivant longtemps et avec méthode une certaine science, tout comme un numismate arrive à distinguer au toucher, par la sensation savonneuse ou rugueuse, les pièces fausses des vraies » (*Ibid.*, p. 42).

21. A. VARAGNAC, *Civilisation traditionnelle et genres de vie*, Paris, Albin Michel, 1948, p. 22.

Donc, l'objet du folklore semblerait pouvoir se définir en dissociant définitivement peuple et tradition. De fait, il propose dès 1938 une définition du folklore qu'il rappellera dans son ouvrage majeur de 1948 :

« Le folklore, ce sont des croyances collectives sans doctrine, des pratiques collectives sans théorie²². »

Nous retrouvons bien l'idée de Saintyves (dont Varagnac se réclame, pour le dépasser) selon laquelle l'objet du folklore aurait une définition strictement culturelle. Mais Varagnac la pousse plus à fond et ne veut pas parler de « mentalité populaire²³ ». En revanche, il n'adopte pas les mêmes précautions que son maître à l'égard de la mentalité primitive. Il voit au contraire dans ce secteur culturel que, faute de mieux, nous appellerons « folklorique » tous les traits prélogiques que Lévy-Bruhl attachait à la pensée des primitifs²⁴. S'agirait-il donc de cette part de la pensée que Lévy-Bruhl nomme « mystique » et qui pénètre les civilisations les plus intellectualisées lorsqu'on y échappe à la rationalité de type scientifique²⁵ ? En fait, Varagnac ne va pas chercher chez les « primitifs » à la Lévy-Bruhl le caractère folklorique à l'état pur. Il retient l'idée de Saintyves suivant laquelle on ne parlera de « folklore » que dans les pays « civilisés ». Mais il établit une continuité entre les modes de pensée archaïques à travers toutes les civilisations.

Au total, il s'agit d'une civilisation dans la civilisation, avec non seulement ses représentations, ses manières de penser et de dire mais un ensemble de techniques et de savoir faire. En étendant la notion à toutes les interactions de l'homme et du milieu, au sens écologique du terme, on rejoint la notion de « genre de vie » de l'école française de géographie humaine. Le folklore s'incarne dans des rapports spécifiques avec la nature, déjà plus ou moins transformée.

22. *Définition du Folklore*, Paris, Société d'éditions géographiques, maritimes et coloniales, 1938, p. 18. De même, en ce qui concerne la religion : « je dirai simplement que la délimitation entre le folklore religieux et la religion, c'est le fait que telle dévotion considérée est ou n'est pas rattachée consciemment, organiquement, à l'ensemble des dogmes » (*Ibid.*, p. 17).

23. Cf. *Ibid.*, p. 10.

24. Cf. *Civilisation traditionnelle et genres de vie*, p. 34.

25. Voir les *Carnets* de L. LEVY-BRUHL, Paris, Presses Universitaires, 1949.

Ce point central de la pensée de Varagnac nous ramène étrangement sur un terrain déjà connu. En effet, notre auteur ne trouve rien de mieux que de nommer « traditionnelle » cette « civilisation ». Certes, elle n'englobe pas toutes les traditions. D'autre part, elle ne se limite pas étroitement, comme chez Saintyves, à la transmission orale. Mais l'essentiel est que les savoir penser, savoir dire et savoir faire sont reçus tels quels des générations précédentes, au contraire de la nouvelle civilisation qui enseigne des techniques de découverte permettant à chaque génération de cumuler le savoir de la génération précédente avec ses propres acquisitions. A la stabilité de la civilisation traditionnelle s'opposent ainsi les transformations rapides de la civilisation scientifique. Qu'on ne se méprenne pas : malgré la relative continuité dont nous avons parlé, le mot « civilisation » employé au singulier ne veut pas dire qu'il n'a existé qu'une seule civilisation archaïque, du paléolithique à nos jours. Mais il y a un type de civilisation, une manière, pour une civilisation d'être civilisation qui est radicalement différente de la civilisation moderne. Celle-ci tend à accroître chaque jour son emprise, si bien que le folklore tend à se restreindre. Sans que Varagnac l'emploie, le terme de « survivances » nous vient à l'esprit.

De même, le *genre de vie* est nécessairement situé socialement. Certes, il n'y a pas de relation nécessaire entre la civilisation traditionnelle et telles classes sociales. Plus encore que Saintyves, Varagnac insiste sur la contingence historique de ce lien. Il n'en reste pas moins que ce lien existe.

« La nature scientifique acquise peu à peu par la culture des classes dirigeantes depuis la Renaissance a eu pour effet de restreindre au peuple, puis surtout au peuple des campagnes, l'usage d'une culture principalement traditionnelle (...). Il y avait des traditions aristocratiques et bourgeoises, mais accommodées à une culture rationaliste qui les masquait, et dont l'absence rendait choquantes et ridicules les traditions populaires. Le peuple apparaissait donc, au XIX^e siècle, comme le conservatoire vivant des traditions : d'où l'invention et la fortune de l'expression folklore²⁶. »

On pourrait parler d'une sorte de combat des ethnologues du domaine français avec la notion de « populaire » (Van Gennep lui-même considère les mots *peuple* et *populaire* « deux termes les

26. *Civilisation traditionnelle et genres de vie*, pp. 39-40.

plus dangereux de notre science²⁷ »). A vrai dire, notre perspective a été un peu particulière : plutôt que d'un bilan de l'usage du mot « populaire » chez les folkloristes, nous avons cherché comment ils traitaient la notion correspondante dans leurs tentatives pour définir leur science. Point de vue particulier, certes, mais central dans la mesure où le folklore apparaît, au moins à première vue, comme ayant pour objet essentiel ce qui est populaire.

Or, nous avons vu le débat s'instaurer dans le triangle des trois termes de *folklore*, de *peuple* et de *tradition*. Apparemment, nous avons assisté à des tentatives pour situer le terme de folklore par rapport aux deux autres, soit qu'on constate leur conjonction, comme Sébillot, qu'on tente, comme Saintyves, de privilégier la dimension traditionnelle, soit qu'on mette en avant le peuple, comme Van Gennep, soit enfin qu'on tente, comme Varagnac, de dissocier le folklore de l'un et de l'autre terme. Chaque fois peuple et tradition réapparaissent. Même Van Gennep, chez qui le rôle de la tradition est moins évident, prend comme objet préféré le peuple des campagnes, où les traditions se conservent le mieux²⁸. Quant à Varagnac, il réintroduit les deux termes, l'un pour des raisons essentielles, l'autre pour des raisons historiques.

Or à qui s'intéresse d'abord à la notion de « populaire », il apparaît :

1° Que les folkloristes ont beaucoup de mal à la délimiter comme domaine d'une science. (Même Van Gennep ne voit pas de limite précise au peuple.)

2° Qu'ils associent presque toujours et plus ou moins malgré eux « populaire » et « traditionnel », le peuple apparaissant comme « le conservatoire vivant des traditions », pour reprendre l'expression de Varagnac (association que les folkloristes retrouvent dans l'usage courant, les termes de « littérature populaire », « croyances populaires » et, naturellement « religion populaire » ayant presque toujours une connotation traditionnelle).

27. Cf. *Manuel de Folklore français*, I, 1, p. 54.

28. Et cette explication du caractère traditionnel de la plupart des faits populaires : « Dans le folklore, l'intelligence opère quelquefois à faux, parce que certaines données essentielles sont inconnues. De plus, cette qualité est relativement rare, et par suite les chances de modification de la tradition en général ou des diverses séries particulières de traditions le sont aussi » (*Manuel de Folklore français*, I, 1, p. 52).

3° Les folkloristes critiquent presque tous plus ou moins cette liaison. Au moins n'acceptent-ils pas en général que « traditionnel » soit compris dans le concept de « populaire », ou vice versa.

Chemin faisant, nous avons pu voir dans ce petit jeu, le rôle de la *culture* comme notion médiatrice. Si « populaire » semble désigner d'abord des couches sociales économiquement inférieures, c'est en tant que peu cultivées, ou qu'épargnées par la culture moderne qu'elles se montrent traditionnelles. Il en résulte que le critère culturel paraît plus opérant que le critère économique dans ce domaine, pour définir ce qui est « populaire ». La chose est explicite chez Saintyves.

II. SOCIOLOGUES

Ainsi la notion de populaire semble bien ne pas avoir accédé au rang de concept clair et univoque, même dans le contexte privilégié d'une tentative de définition de la « science » de ce qui est populaire, à savoir le folklore. Mais ces tentatives supposaient précisément un domaine bien délimité, sinon en théorie, du moins dans la pratique (Van Gennep, nous l'avons vu, se raccrochait à cette dernière certitude). Or, à l'heure actuelle, la pratique même de la recherche et de la muséographie en matière d'arts et de traditions populaires semble avoir fait éclater la notion de folklore. Les ethnologues actuels du domaine français ne se contentent pas de la peau de chagrin de la « civilisation traditionnelle » qui tend de plus en plus à se restreindre à une collection de survivances. Art, coutumes, techniques, n'ont pas besoin, aux yeux du conservateur en chef du Musée des Arts et Traditions populaires de Paris, d'avoir un brevet d'archaïsme pour figurer parmi les objets de recherche ou les collections des « ethnologues du domaine français ²⁹ ».

Aussi est-on amené à reprendre le terme de « populaire » à nouveaux frais, dans toute l'ampleur de son champ lexical.

29. Cf. J. CUISENIER, « Populaire (art) », *Encyclopaedia Universalis*, vol. 13, 1972, pp. 336-338.

« La variété des jugements dont il est l'objet procède d'une confusion certaine dans la construction du concept. Par "art populaire", faut-il, en effet, entendre l'art *du* peuple, par opposition au non-peuple, aux élites cultivées, aux classes sociales dirigeantes, aux savants et aux lettrés ? Est-ce l'art d'*un* peuple, par opposition aux peuples qui l'entourent, l'art caractéristique d'une ethnie ou d'une civilisation ? L'art populaire est-il l'art des *non-artistes*, l'art de ceux pour qui la création artistique n'est ni une activité spécialisée, ni une occupation professionnelle socialement reconnue ? Est-ce l'art *popularisé*, l'art diffusé par les moyens de communication modernes, un art communiqué aux grandes masses, conçu pour répondre à leurs goûts et uniformisant leurs attentes ?³⁰ »

Cette incertitude concernant l'art populaire peut s'appliquer à tout ce qui est caractérisé par l'adjectif « populaire ». Ainsi, la « religion populaire » se caractérise-t-elle comme celle *des* classes peu cultivées ? Alors, il ne s'agit pas d'un objet unique, mais de toutes les formes de religion que l'on peut relever dans ces mêmes classes, y compris l'absence de religion. Est-ce la religion d'*un* peuple, d'une région, d'un milieu déterminés. La religion populaire est-elle celle des *non-prêtres*, des laïcs pour qui la religion n'est ni le fait d'un savoir spécialisé ni d'une profession ? Est-ce enfin la religion *popularisée*, diffusée jadis par l'autorité hiérarchique et adoptée massivement, comme cette communion solennelle, pomme de discorde entre les pasteurs ? Ou faut-il réserver la notion de « religion populaire » à une religiosité spécifique, émanant en quelque sorte du peuple³¹ ?

Jean Cuisenier voit bien qu'on ne peut répondre *a priori* à ce genre de questions. Si la terminologie est incertaine, si les auteurs se livrent à des joutes lexicologiques, c'est parce que « chaque série de critères renvoie à une théorie plus ou moins explicite³² ». Et en tant que sociologue, il perçoit bien que parmi ces théories, celles qui différencient et opposent les classes entre elles jouent

30. *Ibid.*, p. 336. De son côté, Marc SORIANO montre comment les instances spécialisées ou les écrivains prennent le relais de la tradition populaire pour la conservation et la transmission de son contenu. Tel est le cas des contes appris à l'école ou encore des contes de Perrault (*Les contes de Perrault, culture savante et traditions populaires*, Paris, Gallimard, 1968. Voir 5^e partie, ch. II : « La notion de populaire »).

31. Sans méconnaître l'apport informatif d'un livre comme celui de R. PANNET, *Le catholicisme populaire*, Paris, Centurion, 1973, on poserait volontiers ces questions à l'auteur.

32. J. CUISENIER, *op. cit.*, p. 338.

un rôle de premier plan. Ainsi une définition de la notion de populaire ne peut valablement se fonder sur une vision naïve des différences socio-culturelles, comme avaient tenté de le faire la plupart des folkloristes, mais exige une approche particulière de la réalité sociale. Nous voudrions regrouper ces approches sous les termes de « culturelles », d'« écologiques » et de « politiques ».

Approches culturelles

Aucun de ces trois termes ne doit être pris pour la désignation précise d'une doctrine. Ainsi Jean-Claude Passeron se reconnaîtrait-il difficilement sous la casquette du culturalisme. Il caractérise les classes sociales par la « dépossession culturelle³³ » : c'est dire que, dans un schéma quasi marxiste, cette sorte de prolétariat est victime d'une captation abusive de valeurs. Mais, cette « dépossession » n'est aucunement appropriation par les classes « cultivées » d'une quelconque production culturelle populaire (il y aurait pourtant beaucoup à dire sur ce point) mais privation de la culture savante. Cette « dépossession » ne peut se référer qu'à la proclamation éthique du droit à la culture pour tous et non à un processus réel d'aliénation de biens. Les classes cultivées sont dans une situation de monopolisation de la production et de la consommation des biens culturels et non pas, à proprement parler, dans celle d'exploiteurs³⁴. Certes, cette situation est un des moyens, sinon le principal, pour les classes privilégiées d'assurer leur domination. Mais le rapport entre classes, dont il est ici question, est d'abord une *différence*. C'est cette différence même qui permet d'introduire le terme de « populaire ».

Quelle est la position du sociologue dans cette perspective ? Il appartient en effet à ces classes cultivées que J.C. Passeron critique à la suite de Hoggart. L'image des classes populaires :

33. Cf. J.C. PASSERON, « Introduction » à HOGGART, *La culture du pauvre*, trad. fr., Paris, Ed. de Minuit, 1970, p. 7.

34. Le pas sera franchi par C. BAUDELLOT et R. ESTABLET dans *l'Ecole capitaliste*, Paris, Ed. de Minuit, 1971, où les auteurs développent la thèse d'une forme particulière de culture délivrée au prolétariat lui permettant de rentabiliser sa force de travail, sans accéder aux instruments de domination politique et économique que constitue la culture bourgeoise.

« constitue un objet privilégié pour des groupes intellectuels définis, à des titres divers, par un rapport privilégié à la production ou à la diffusion de la culture ³⁵ ».

N'oublions pas que le terme « populaire », sauf dans certaines circonstances politiques précises, appartient au vocabulaire des classes privilégiées et sert à marquer l'altérité par rapport aux autres classes ³⁶. La *différence* caractérisant le caractère « populaire » est donc d'abord une différence tracée par les représentants des classes cultivées ³⁷.

On peut, en reprenant Hoggart et Passeron, faire une critique des contenus donnés à la notion de « populaire » en fonction des représentations mythiques inhérentes aux classes qui pensent cette notion. Si la notion de « populaire » a largement été épurée des connotations péjoratives qui la caractérisaient essentiellement jusqu'au 19^e siècle, certains sociologues sans faire appel aux termes autrefois en usage de « grossièreté », « crédulité »..., se rapprochent cependant d'une telle conception quand ils caractérisent certains groupes sociaux par l'imprévoyance, l'incohérence du comportement, l'abrutissement par les mass-media, l'alcoolisme... C'est alors pour ces sociologues l'occasion d'une comparaison entre ce « peuple » et l'image créée de toute pièce du peuple d'autrefois ou de ce qu'il en resterait de survivance en certains lieux privilégiés. Valorisant ce peuple traditionnel on en fait la source des valeurs « authentiques ». Développant un des aspects de la pensée de Hoggart laissé par Passeron au second plan, on pourrait montrer comment les classes cultivées projettent une image du « bon peuple », comme jadis celle du « bon sauvage ³⁸ ». C'est alors la contrepartie d'un regard désabusé des classes cultivées sur elles-mêmes, la projection de leur désir d'une vie plus *naturelle*, plus *enracinée*. A ce compte-là, chacun se trouve des traits « populaires », dans la mesure où il revendique une parenté avec ce modèle d'humanité préindustrielle.

35. J.C. PASSERON, *op. cit.*, p. 8.

36. Point que soulignait encore récemment A. ROUSSEAU, à propos de la notion de « catholicisme populaire » dans « Catholicisme, cléricalisme et morale de classe », *Foi et développement*, 15-3 et 16-4-1974.

37. J.C. PASSERON écrit : « Ce n'est pas un hasard non plus si tant d'enquêtes sociologiques se trouvent condamnées par leur problématique même à ne retrouver la spécificité des attitudes populaires que dans le manque ou le manquement » (*op. cit.*, p. 19).

38. Cf. A. ROUSSEAU, *loc. cit.*

Ces valorisations ou dévalorisations mythiques peuvent être génératrices d'illusions. On ne condamne pas pour autant toute tentative inspirée par des jugements de valeur, si elle aboutit à une information contrôlée. Pour ne parler que des jugements laudatifs qui semblent, à l'inverse des enquêtes citées par Passeron, animer un certain nombre de travaux sur la religion populaire, ils peuvent conduire à la découverte de ces lieux — ou milieux — préservés. C'est pourquoi nous parlerons à leur sujet d'approche écologique.

Approches écologiques

Hoggart, déjà, donnait l'exemple en définissant les classes populaires plus par le lieu d'habitation que par la profession. Pour lui qui s'intéresse aux classes populaires urbaines, le noyau en est évidemment formé par les ouvriers, mais aussi par une fraction de la petite bourgeoisie. Aussi le quartier habité déterminera-t-il plus sûrement l'appartenance aux classes populaires que la catégorie socio-professionnelle³⁹. C'est là que se transmettent, se conservent et s'élaborent les mœurs, les valeurs vécues, les attitudes à l'égard des conditions de vie⁴⁰.

On se trouve alors loin de la notion de classe, au sens marxiste. C'est ce qui se passe très visiblement dans le livre déjà cité de Serge Bonnet : *Sociologie politique et religieuse de la Lorraine*. S'il y a pour lui un catholicisme et un communisme « populaires », ce sont des notions qui peuvent paraître ambiguës, mais auxquelles il est bien difficile de trouver des équivalents. Notion-résidu, le « peuple » n'est ni la nation, ni le prolétariat. Il n'est pas une classe : il serait plutôt ce je ne sais quoi dont ne peut rendre compte le découpage en classes. Il est toute la fraction de la

39. La chose est d'autant plus frappante chez Hoggart que l'expression « classes populaires » a servi à traduire en français *working class*, ce qui dépasse, en extension, la « classe ouvrière », mais a une connotation beaucoup plus socio-professionnelle que le « populaire » français.

40. On notera aussi que le transfert pur et simple du terme anglais *culture* en français prête à équivoque, et ceci d'autant plus qu'il est aussi question, dans l'introduction, de l'opposition entre « populaire » et « cultivé », opposition dont ne rend pas compte *culture* en anglais. Rappelons que le titre anglais, difficile à traduire, mais mal traduit était *The Uses of Literacy* (1957).

population, urbaine ou rurale, que le savoir ou le confort n'a pas coupé d'un contact avec le *pays*, conçu très matériellement comme lieu du travail et de l'enracinement⁴¹.

Finalement, ce « résidu » passe au premier rang et la notion de « populaire » sert à contester les explications socio-économiques courantes des comportements politiques et religieux. Un nationalisme populaire ferait obstacle à l'intégration de la Lorraine à une région frontière franco-allemande, un anticléricalisme populaire freinerait de l'intérieur même du parti communiste, la politique de la main tendue, enfin un catholicisme populaire s'opposerait au transfert du christianisme vers l'*engagement* dans la lutte des classes.

Serge Bonnet est le premier à reconnaître que cette référence au cadre de vie est parfois fallacieuse. Il montre ainsi qu'en Lorraine une certaine représentation du paysan s'est forgée devant l'épouvantail des cités ouvrières. Ainsi, l'importance politique et verbale donnée à la paysannerie dans les partis de droite dépasse largement son importance numérique et économique dans la région. Tout parti conservateur se voulant des assises populaires oppose volontiers l'image rassurante du peuple des campagnes à l'image inquiétante du peuple ouvrier, surtout celui qui habite cet univers inquiétant des « cités ».

Or là peut se trouver la caricature d'un fait plausible. Si la catégorie de « populaire » fonctionne chez Serge Bonnet, c'est en partie pour des raisons que nous verrons par la suite ; mais c'est peut-être d'abord grâce à la diversité concrète des enracinements.

« 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

41. Ce n'est pas par hasard que Barrès est cité dès les premières pages, qu'enracinement et déracinement sont invoqués à diverses reprises comme facteurs d'explication. Et on peut lire, du même Serge BONNET : « Je ne me lasse pas de lire *La Colline inspirée*. Ma sympathie, comme celle de Barrès pour qui sait le lire, va aux trois frères Baillaud, prêtres paysans ressaisis par un paganisme qui sourd des flancs de la sainte colline » (*A Hue et à Dia*, Paris, Cerf, 1973, p. 50).

Pays-Haut comme on l'appelle régionalement) constitue un monde à part relevant d'analyses spécifiques⁴². »

Sans que le mot « peuple » soit prononcé, on voit ainsi, parmi les ouvriers et les paysans, *des peuples* se profiler, différenciés par les *régions*, leurs configurations et leurs héritages historiques, mais aussi par les *matières* qui y sont travaillées (le blé, le vin, le charbon, le fer...) et par les formes de *l'habitat* (rural dispersé, villages, villes composites, cités homogènes) bref tout ce qui constitue le *milieu*, au sens écologique du terme. Mais l'autre sens du mot « milieu », celui qui caractérise les relations de la vie quotidienne joue aussi pour caractériser les diverses couches populaires. Et dans ce domaine, la femme et ses activités domestiques joue un rôle aussi grand que l'homme et son métier (dans des régions où le taux de travail féminin est bas). « Un signe ne trompe pas : quand les ménagères sont, en majorité, favorables à une grève, on peut être certain que l'on touche du doigt un mouvement social qui n'est pas seulement politique ou syndical ; il est ouvrier dans ses profondeurs »⁴³.

Approches politiques

Dans cette dernière citation, on voit déjà une dimension politique apparaître. Mais le mot « politique » est aussi polysémique que le mot « populaire ». Il est évident que l'ancrage du « populaire » dans le politique se situe en un premier sens, dans l'orientation de l'action : politique favorable au peuple, appuyée par le peuple, ou déterminée par le peuple, voire action directe du peuple (d'où la floraison de l'épithète « populaire » dans les périodes révolutionnaires). Nous parlerons ici de « populaire », moins parce qu'il s'agit de grève, que parce qu'un certain type de rapport est introduit entre les appareils et ce qu'il est convenu d'appeler le peuple. Déjà Saintyves, nous l'avons vu, opposait

42. S. BONNET, *Sociologie politique et religieuse de la Lorraine*, p. 13.

43. *Ibid.*, p. 354. Sans insister aussi nettement sur les diversités populaires et leurs modes d'enracinement, c'est aussi, peut-on dire, une conception écologique du « populaire » qui prévaut dans l'article de J. MAÎTRE, « Religion populaire et populations religieuses », *Cahiers internationaux de sociologie*, vol. XXVII, juil.-déc. 1959, pp. 95-120.

« populaire » et « officiel ». Il y a de l'officiel dans un parti, une Eglise, ou généralement toute organisation. C'est ce qui est relatif à l'appareil du pouvoir dans cette organisation. Nous entendrons ici le champ politique comme celui qui est déterminé par cet aspect des relations sociales.

Or, Serge Bonnet, après avoir ancré le peuple dans son milieu établit une opposition avec les organisations qui l'encadrent. Dans certains de ses écrits, l'opposition est brutale. « 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 éloigne⁴⁴. » Et cette distance au peuple de la part du « clergé socio-culturel » est affirmée au long des pages de *A Hue et à Dia*. Mais c'est aussi le militant, y compris le militant communiste qui est mis en cause : « Comme le sacerdoce déruralise et désouvriérise, la fonction de militant politique éloigne de la masse »⁴⁵. A ce rapport entre la masse et les militants ou les petits cadres du parti, est consacré un chapitre de l'étude de S. Bonnet sur la Lorraine⁴⁶. Mais ici, l'analyse est dialectisée.

En effet, si on prend le repère culturel, on distingue assez aisément « communisme populaire » et « marxisme savant ». Mais qu'en est-il de ceux qui sont « à la limite du communisme populaire », les responsables de cellule, de section, voire de fédération, sans compter le personnel des mairies communistes⁴⁷ ? Or, contrairement à ce qui se passe fréquemment ailleurs,

« le permanent s'est quand même éloigné du communisme populaire, mais, à l'entendre raconter son enfance et ses premières armes de militant, on comprendra ses liens et sa dette à l'égard du communisme populaire et du parti⁴⁸ ».

Le communisme populaire, fait d'expériences quotidiennes des conditions de la vie ouvrière, viendrait ainsi enrichir constamment l'appareil du parti qui reste, de ce fait la seule « université

44. « Une hypothèse de recherche : le clergé et la petite bourgeoisie en France », in : *Elites et Masses dans l'Eglise*, Paris, Desclée de Brouwer (coll. « Recherches et débats du C.C.I.F. »), 1971, p. 134.

45. *Ibid.*, p. 144.

46. *Sociologie politique et religieuse de la Lorraine*, ch. VI, 5 : « Idéologie : communisme populaire et marxisme savant ».

47. Cf. *Ibid.*, p. 422.

48. Cf. *Ibid.*, p. 423.

populaire » authentique. Inversement, le communisme populaire n'est pas purement autochtone. Il bénéficie de l'apport du mouvement ouvrier, véhiculé par le parti. « Il a bénéficié des apports diversement reçus et vécus du marxisme savant⁴⁹ ». Une situation analogue a pu exister dans l'Eglise. Il reste de ces curés qui conservent à la fois la « fibre populaire » et l'attachement à l'orthodoxie. Cette dialectique et ces conciliations n'empêchent pas que l'on puisse tenter de théoriser la conceptualisation du « populaire » par rapport aux instances régulatrices.

« Le concept de religion populaire, écrit Jacques Maître, prend sa signification dans des sociétés où fonctionnent des autorités religieuses assurant une forte régulation de l'orthodoxie et de l'orthopraxie ; la religion populaire est alors une religiosité vécue — au niveau des représentations, affects et coutumes — sur le mode d'une différence par rapport à la religion officielle⁵⁰. »

Effectivement, on peut lire tout une partie de l'histoire du catholicisme, surtout depuis la Contre-Réforme, comme une tentative de réduire les manifestations anarchiques d'une piété non autorisée⁵¹. Mais Jacques Maître lui-même indique que ce schéma directeur d'interprétation, et du folklore, et des statistiques de pratique, est remis en question par la situation actuelle. Peut-on encore parler de « religion populaire » lorsque l'autorité s'affaiblit et que la piété collective semble en forte diminution ? Il faudrait alors « déconfessionnaliser la perspective ». La définition de la religiosité n'est plus donnée par une confession dominante. Fêtes, astrologie, ésotérisme, diététiques naturistes, etc. ne sont-ils pas des faits religieux non encadrés ? D'où la proposition d'une seconde différenciation : « une religiosité vécue dans les

49. *Loc. cit.* Et cette révision de l'opposition citée ci-dessus : « Invité à parler dans une Semaine de la pensée marxiste, j'ai peiné mes auditeurs communistes en leur disant que les *Cahiers du Communisme*, revue doctrinale mensuelle, *France-Nouvelle*, l'hebdomadaire des militants, et *l'Humanité* quotidienne étaient respectivement le communisme à l'état solide, liquide et gazeux. L'image un peu forte leur a fait perdre de vue que c'était ma manière de refuser l'opposition éculée et trop facile entre marxisme savant et marxisme populaire » (*A Hue et à Dia*, pp. 58-59).

50. « La Religion populaire », *Encyclopaedia Universalis*, vol. 14, 1972, p. 35.

51. On lira à ce sujet le livre pittoresque de B. BOUCHARD, *Le village immobile, Sennely en Sologne au XVIII^e siècle*, Paris, Plon, 1972, écrit à partir des mémoires d'un curé aux prises par la multiplicité des dévotions et des confréries de ses villageois.

groupes sociaux en quelque sorte pour son propre compte », indépendamment d'une référence ecclésiastique⁵².

Cette définition qui semble réduire l'opposition fixée au départ, a bien dû passer par l'évocation d'une série de conduites qualifiées d'hétérodoxes. De fait, les exemples donnés contredisent une orthodoxie ou une orthopraxie scientifique, médicale, éthique... Le relais pris par d'autres autorités ne détruit pas, semble-t-il, la définition proposée au départ. Mais alors, on peut se demander si c'est seulement l'existence d'une autorité exerçant une forte régulation qui est caractéristique, et si ce n'est pas plutôt *l'opposition* entre cette autorité et les conduites et représentations d'une partie importante de la population. Autrement dit, il existe bien une certaine distance entre l'« orthodoxie » et le vécu, mais il faudrait s'interroger sur les conditions qui font surgir une telle différence entre les deux termes, que l'on peut parler d'opposition. Sans une telle opposition, pas de « religion populaire » qui se détache du système religieux dans son ensemble.

CONCLUSION

Il n'est pas question, au terme de ce passage en revue, de distribuer des points aux auteurs évoqués, ou de conclure à une *bonne* définition de la notion de populaire. Le but de cet article n'était pas d'arriver à une telle définition, mais de tenter un bilan, au moins partiel, de l'élaboration d'un concept parmi les ethnologues et les sociologues. On ne peut en tirer, à première vue, qu'une leçon de relativisme et de prudence. Tous les auteurs cités se sont débattus avec des amalgames ou des théories plus ou moins explicites. Un usage scientifique du mot « populaire » ne pourrait s'effectuer qu'à la condition de choisir un sens parmi les divers sens possibles, de définir exactement le terme que l'on emploie, et de l'employer sans variation et sans addition sémantique en cours de recherche. Ajoutons qu'aucune définition n'est innocente et que chacune d'elles véhicule une théorie au moins

52. J. MAÎTRE, *op. cit.*, p. 36.

embryonnaire, dont il faut annoncer le contenu. Dans le cas présent, il s'agit d'une notion tellement chargée que son emploi restera toujours difficile.

Ceci dit, ce survol aura permis de mettre en relief quelques points. Le plus saillant est sans doute le fait que le terme « populaire » est relatif. Qu'il soit opposé à « supérieur » (économiquement), à « cultivé » ou à « officiel », il implique une différenciation sociale, une opposition au moins signalétique. Il perd son sens dans une société homogène. Au contraire, là où il existe une telle différence, il s'applique lorsque l'un des deux termes est considéré comme inférieur, dépossédé, dominé.

Mais le terme ne semble pas apparaître comme strictement objectif. Presque toujours valorisé, positivement ou négativement, il émerge dans un champ d'action social. Tantôt il est revendiqué par ceux qui se l'attribuent et en font un signe de ralliement (« Front populaire », « démocratie populaire », etc.). Tantôt il désigne « les autres ». Il est alors aux mains des pouvoirs ou des couches cultivées. En ce cas il est principalement un instrument de différenciation, il fournit la contrepartie de l'auto-satisfaction et de l'auto-légitimation. Paradoxalement dans ces conditions même, il peut être retourné dans un sens positif et désigner un modèle. Mais, sous cette forme même, il maintient une distance et n'exprime pas une adhésion.

Si on passe par-dessus ces obstacles, après en avoir pris conscience, le besoin peut se faire sentir de disposer d'un concept qui puisse exprimer l'*ambivalence* de la privation sociale et culturelle. Concept qui n'aurait pas de frontières économiques trop rigides pour pouvoir s'adapter à un ensemble de situations parentes. Ce concept désignerait ceux qui, dans la société, n'accéderaient ni à la richesse, ni au pouvoir, ni à la culture savante. Mais, par une sorte de retournement, on voudrait croire que les plus démunis bénéficient d'une expérience plus riche de la matière et d'une meilleure conservation des traditions. Cela peut fournir une hypothèse que seule la pratique scientifique permettrait de vérifier.

Raymonde COURTAS.

François-A. ISAMBERT.