



**HAL**  
open science

# La Question de l'irréligion populaire, à la rencontre de l'histoire et de l'anthropologie

Jean-Pierre Cavallé

► **To cite this version:**

Jean-Pierre Cavallé. La Question de l'irréligion populaire, à la rencontre de l'histoire et de l'anthropologie. Institut d'Histoire de la Réformation. Bulletin annuel , 2015, XXXVI, pp.55-69. hal-02092080

**HAL Id: hal-02092080**

**<https://hal.science/hal-02092080>**

Submitted on 7 Apr 2019

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

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

## **La Question de l'irréligion Populaire, à la rencontre de l'histoire et de l'anthropologie<sup>1</sup>**

Pour lancer notre réflexion, nous partirons d'un cas parmi tant d'autres, celui du mendiant écossais Alexander Agnew, pendu à Dumfries le 21 mai 1656 pour d'« horribles crimes de blasphème ». Nous choisissons ce cas, assez mal connu, même si nous n'en sommes certes pas le découvreur, parce que l'appartenance de cet homme aux classes les plus basses de la société est indiscutable et à la fois parce qu'il est particulièrement représentatif. En effet, son irréligion est constituée d'un ensemble de thèmes et de thèses que l'on retrouve en d'autres manifestations d'irréligion caractérisée en Europe à son époque, mais aussi à des époques antérieures et ultérieures.

Ces thèmes d'ailleurs, pour la plupart, sont aussi présents dans l'irréligion des élites. Car loin de nous en effet l'idée de vouloir mettre en évidence des formes d'irréligion radicalement distinctes selon les appartenances sociales ; nous voudrions plutôt montrer que les arguments utilisés, sur le fond, sont les mêmes. Ce qui distingue les expressions populaires des expressions lettrées est d'une part leur moindre technicité théorique, ce qui n'est guère étonnant, et d'autre part l'expérience sociale et les références culturelles mobilisées dans l'argumentation. De ce point de vue un travail de confrontation et de distinction est nécessaire, et il l'est tout particulièrement dans l'optique méthodologique où nous tentons de nous situer, qui consiste en une révision critique des relations qu'entretiennent l'histoire et l'anthropologie, depuis les travaux de Lucien Febvre, pour traiter de la question de l'irréligion<sup>2</sup>. S'il est aussi important pour nous de montrer que l'irréligion ne fut pas, au début de l'époque moderne ni d'ailleurs en d'autres temps (l'antiquité grecque et latine, l'époque médiévale,

---

<sup>1</sup> Exposé présenté dans le cadre de «Dissidences : questionner la norme religieuse / définir les limites de l'acceptable à l'époque moderne». Institut d'Histoire de la Réformation, Genève, lundi 16 février 2015.

<sup>2</sup> Lucien Febvre, *Le problème de l'incroyance au XVI<sup>e</sup> siècle. La religion de Rabelais*, Paris, Albin Michel, 1942 (rééd.par Denis Crouzet, Albin Michel, 2003).

l'époque moderne proprement dite), l'exclusivité d'élites savantes nourries de philosophie, autrement dit que l'irréligion n'appartient pas à une tradition de savoir spécifique, c'est que ce constat nous permet d'ouvrir ou plutôt de ré-ouvrir l'enquête historique aux apports de l'anthropologie. Ce constat, autrement dit, permet de confronter les données disponibles sur l'histoire des sociétés occidentales à celles de l'ethnographie concernant aussi bien nos sociétés que toutes les autres. Mais surtout il invite à comparer les modes d'approche des historiens dans ces questions avec les méthodes passées et actuelles de l'anthropologie. Cette démarche, en particulier, permet de mettre à nouveau en discussion les présupposés théoriques de l'histoire des mentalités, dérivée de l'anthropologie de Lévy-Bruhl<sup>3</sup>, mais aussi, à la lumière de travaux historiques qui se sont développés en dehors et contre l'histoire des mentalités (ceux, entre autres, de Carlo Ginzburg, mais aussi d'un historien comme Jean Wirth, dont on ne saurait ici à Genève taire le nom), elle conduit à questionner le peu d'intérêt théorique porté par la plus grande partie de l'anthropologie religieuse aux manifestations de doute et de mécréance à l'égard des pouvoirs prêtés aux spécialistes du religieux, aux pratiques rituelles et aux croyances tenues pour vraies dans les sociétés considérées. Autrement dit, le propos vise en fait à produire une critique croisée de l'histoire et de l'anthropologie, qui puisse servir à la fois aux historiens et aux anthropologues.

Une telle critique croisée conduit forcément à problématiser des notions qui, au moins pour l'historien, pourraient sembler aller de soi, telles que celles-là même de croyance ou de religion et donc, bien sûr, celles d'incroyance ou d'irréligion qui leur sont relatives. Nous entrons alors dans des difficultés de définition et dans la problématique bien connue des limites de la pertinence universelle revendiquée pour des notions élaborées dans les langues indo-européennes et en particulier en latin. Nous ne soulèverons pas ici ces questions, sinon pour préciser que nous entendrons ici par irréligion ce qui est dénoncé ou

---

<sup>3</sup> Lucien Lévy-Bruhl, *La mentalité primitive*, Paris, Les Presses universitaires de France, 1922

revendiqué comme tel dans la documentation, et nous lui donnerons donc un sens très large, embrassant aussi bien la critique du clergé et de toute forme de spécialistes du religieux que la mise en cause de l'efficacité ou de l'opportunité des rites et des cérémonies, l'accomplissement de pratiques jugées contraires à la religion, le désengagement confessionnel, et enfin la mise en question de tout ou partie de l'appareil dogmatique de la religion de référence. Il s'agit donc d'une définition volontairement la plus large possible et surtout relative, c'est-à-dire mettant en évidence qu'il n'y a pas d'irréligion en soi, mais toujours relativement à une autorité religieuse donnée. Ainsi l'irréligion peut-elle être toujours contredite par l'affirmation de la part des accusés ou de tiers, du caractère profondément religieux de ce qui est dénoncé comme irréligion. Du reste, on ne peut rien contre l'argument réfutatoire consistant à considérer que le religieux est partout, jusque dans l'athéisme revendiqué, celui-ci supposant le théisme qu'il nie. Ce que nous nommons irréligion est ce moment du négatif, du détachement, du doute et de la critique interne (ou d'ailleurs externe), à une culture religieuse donnée, quelle que soit la finalité de la démarche, l'éloignement ou le refus des pratiques ou/et des croyances. S'il apparaît que ce moment est un moment interne et nécessaire de la psychologie religieuse elle-même (c'est au fond ce que tendent à montrer aussi bien certains textes sacrés, les propos de spirituels et de mystiques que certains travaux d'anthropologie), cela n'implique nullement que ce travail de mise en question et de déprise soit par essence voué à se résorber et à s'effacer dans la croyance, comme le montre l'existence de figures de mécréance obstinées et durables, à la façon de celle du mendiant écossais sur laquelle nous allons nous arrêter. La discussion que nous venons d'esquisser montre, au passage, que l'on ne peut se contenter d'une définition strictement sociale ou sociologique – ou sociopolitique – de la religion et de l'irréligion et qu'à un certain point de l'analyse, force est de recourir à des spéculations qui relèvent de la psychologie.

Le cas d'Alexander Agnew nous est surtout connu grâce à un article du journal républicain *Mercurius Politicus*, de la fin juin 1656<sup>4</sup>. Agnew, mendiant valide qui se déplaçait dans toute la région de Dumfries au sud-ouest de l'Écosse est un insoumis qui semble s'être mis en mauvaise posture d'abord du fait de son refus de se plier à un minimum de discipline chrétienne (refus d'assister aux offices, refus de la prière, refus de remercier Dieu quand quelque chose lui est donné, refus de s'excuser devant Dieu) et de sa véhémence verbale à l'égard de tous, y compris, comprend-on à demi mot, des spécialistes légitimes de la religion, en l'occurrence les ministres de l'Église presbytérienne d'Écosse. Dans ce qui semble en fait être une reprise quasiment littérale des articles motivant la sentence capitale, apparaît une critique radicale du christianisme : rejet de la divinité du Christ, négation du Saint-Esprit, de l'existence de l'âme, du paradis et de l'enfer, des Écritures, de l'utilité et opportunité des prières, absence de toute appartenance confessionnelle... L'invocation du diable, élevé au moins à la même puissance que Dieu semble surtout ironique – Agnew déclare qu'à sa mort le plus fort des deux, Dieu ou démon, emportera son âme<sup>5</sup> – et ne renvoie donc pas sérieusement à un quelconque crypto-dualisme et encore moins à un monisme intégral, comme le défendaient les Ranters contemporains dont Christopher Hill l'a rapproché<sup>6</sup>, qui faisaient du démon l'ombre et le dos de Dieu. La seule chose qu'Agnew semble avoir reconnu est l'existence d'un Dieu créateur (« le chef de Dieu qui fit toute chose »<sup>7</sup>), cependant, en même temps, il affirme n'avoir « jamais rien reçu de Dieu mais seulement de la nature, dont il dit qu'elle a toujours régné et toujours régnera, et que parler de Dieu et de ses personnes était une chose vaine »<sup>8</sup>. Il ne semble donc guère faire de différence

---

<sup>4</sup> *Mercurius Politicus*, n° 316, 26 June-3 July 1656, p. 7064-7066.

<sup>5</sup> « he declared that he knew not whether God or the Devill had the greater power, but he thought the Devill had the greatest, and when I dye (said he) let God and the Devil strive for my soul, and let him that is strongest take it »

<sup>6</sup> *The World Turned Upside Down : Radical Ideas During the English Revolution*, London, Temple Smith, 1972, p. 209.

<sup>7</sup> « ... asked how many persons were in the Godhead, answered there was onely one person in the Godhead who made all ».

<sup>8</sup> « ... he never received any thing from God but from nature, which he said ever raigned ».

entre le « chef de Dieu » et la « nature », à travers le motif duquel il affirme l'éternité du monde. En fait, les motifs théoriques fondamentaux sont ceux-là même de l'irréligion savante, philosophique : éternité du monde, célébration de la nature, négation de l'âme immortelle, de la vie dans l'au-delà, mais réciproquement il nous faut nous demander, comme l'a fait Carlo Ginzburg pour Menocchio, quelle dette les mécréants lettrés pouvaient nourrir à l'égard d'éléments de critique religieuse présents dans la culture des classes subalternes<sup>9</sup>.

Mais ce qui frappe est la manière dont tous les motifs théoriques qu'il semble avoir soutenu, en particulier pour répondre aux questions d'orthodoxie qu'on lui a posé (sans doute, pour une part, lors de son procès), sont entièrement coulés dans son expérience sociale immédiate et semblent même en provenir ; c'est le mendiant qui parle et qui ne cesse d'invoquer le problème majeur que représente pour lui la quête de la nourriture lui permettant de survivre. Il se refuse à remercier Dieu, car Dieu se montre d'une pingrerie totale<sup>10</sup>, les prières n'ont jamais fait tomber du ciel des bols de farine ni des briques de beurre, et les prières non plus ne se mangent pas : on n'en fait pas de la farine ! Sa nourriture, ce n'est pas Dieu qui la lui donne, mais les femmes des maisons aux portes desquelles il vient frapper<sup>11</sup>. Devant un bon repas de pain et de fromage déposé devant lui, il s'exclame que s'il ne s'en emparait sur le champ, ce n'est certes pas Dieu qui pourvoierait à sa subsistance<sup>12</sup>. Enfin, s'il « croit » en quelque dogme, c'est en la trinité nécessaire à la confection des galettes : la farine, l'eau et le sel !<sup>13</sup>

On peut sans nul doute parler de matérialisme, un matérialisme qui peut paraître grossier, mais qui se révèle en réalité très efficace dans ses capacités

---

<sup>9</sup> C. Ginzburg, *op. cit.*

<sup>10</sup> « he was no more obliged to God then to the Devill, and God was very greedy ».

<sup>11</sup> « that it was neither God nor the Devill that gave the fruits of the ground, the wives of the Country gave him his meale ».

<sup>12</sup> « to others he said when bread and cheese was given him, and was laid on the ground by him, he said, If I leave this, I will long cry to God before he give it me again ».

<sup>13</sup> « being asked wherein he beleaved, answered, he beleaved in white meale, water, and salt ».

critiques. Le Dieu bon et omnipotent ne nourrit pas ses enfants. Il n'est pas même capable de recoller deux morceaux d'une galette brisée !<sup>14</sup> Le meunier Menocchio qui avait développé dans son village du Frioul, à la fin du siècle précédent, toute une cosmogonie à travers l'image du fromage et des vers, usait aussi de telles réparties cinglantes, des arguments blasphématoires (ou blasphèmes argumentés) tirés de ce que l'on appellera, si l'on veut, le « bon sens paysan », mais qui en effet opposent l'expérience la plus immédiate et les besoins les plus vitaux, aux abstractions théologiques et aux spéculations sur le rassasiement des âmes<sup>15</sup>.

D'ailleurs Agnew nie l'existence de l'âme, comme Menocchio qui en affirmait la mortalité. Mais il existe des cas similaires en Grande-Bretagne, dès le XVI<sup>e</sup> siècle, comme celui de ce groupe dénoncé en 1593 à Sherbone, en Angleterre dans le Dorset, parmi lesquels un simple savetier et un militaire qui soutenaient que « l'enfer n'est pas autre chose que la pauvreté et la pénurie dans ce monde, et que le paradis n'est pas autre chose que d'être riche et de profiter des plaisirs, et que nous mourons comme des bêtes et que quand nous sommes partis, il ne reste plus rien de nous, et choses pareilles »<sup>16</sup>.

On pourrait remonter beaucoup plus haut, jusqu'aux sarcasmes des paysans mal pensants de Montailhou, près de Pamiers, au début du XIV<sup>e</sup> siècle, mis sur la sellette par l'évêque Fournier (le futur Benoît XII), tel ce Raimond Delaire qui affirmait que « quand le sang était sorti du corps de l'homme, l'âme n'était plus rien »<sup>17</sup>, mais aussi que le paradis « n'était que quand cela allait bien pour l'homme en ce monde, et l'enfer quand cela allait mal pour lui », et encore « que Dieu et Sainte-Marie n'étaient rien d'autre que ce monde visible et ce qui

---

<sup>14</sup> « to others he said, take a Banock and breake it in two, and lay downe the one half thereof, and ye will long pray to God before he will put the other half to it againe ».

<sup>15</sup> Carlo Ginzburg, *Le Fromage et les vers. L'univers. Op. cit.*

<sup>16</sup> « ... here is a company about this town that say that Hell is no other but poverty and penury in this world, and Heaven is no other but to be rich and enjoy pleasures; and that we die like beasts, and when we are gone there is no more remembrance of us, and such like », Jean Mary Stone, *Studies from Court and Cloister: Being Essays, Historical and Literary*. London, 1905, p. 172-3.

<sup>17</sup> *Le Registre d'Inquisition de Jacques Fournier*, traduit et annoté par Jean Duvernoy, préface Emmanuel Le Roy Ladurie, De Guyter Mouton, 1977 (reprint, 2005), t. II, p. 620.

s'y trouve, que nous voyons et entendons ». Ou encore cet Arnaud de Savinhan de Tarascon qui disait que « Le monde n'a jamais eu de commencement dans le passé, et qu'il n'y ait pas d'époque où il n'ait existé comme il existe maintenant, et qu'il ne finira jamais dans l'avenir, parce que le monde n'a pas commencé et ni finira jamais, mais est toujours et sera toujours. Et comme nous vivons et mourons, il sera toujours, et il n'y aura jamais d'autre monde que le présent ».

Mais on pourrait tout aussi bien s'intéresser à la postérité de ces idées, à la fin du XVII<sup>e</sup> : ainsi Federico Barbierato a-t-il montré l'existence de très nombreux cas similaires à Venise entre les XVII<sup>e</sup> et XVIII<sup>e</sup> siècle, parmi lesquels celui d'un vagabond comme Agnew, nommé Nicolò Natali, qui déclarait en 1691 : « Qu'est-ce que la mort ! L'âme est comme la fumée d'une marmite, quand elle s'arrête de bouillir, il n'y a rien d'autre »<sup>18</sup>. Ou bien encore ce jeune bijoutier de dix-huit ans, Dario Doria, dénoncé pour avoir affirmé dans les mêmes années (1697) : « Moi mort, tout est mort, il n'y a rien d'autre, comme pour un animal », ou encore : « Qu'est-ce que c'est que ce Dieu ? Je ne crois pas en Dieu et je n'ai pas peur de Dieu. Il n'y a pas de Dieu »<sup>19</sup>, etc.

Mais nous pourrions tout aussi bien nous concentrer sur la littérature d'expression anglaise dans les années de la Révolution et du Commonwealth. Ainsi trouve-t-on dans un pamphlet anti-ranters de 1650, *The Arraignement of the Ranters*, le récit – peut-être s'agit-il d'une fiction polémique, mais alors fort vraisemblable – concernant un ouvrier savetier londonien, chassé par ses patrons, incarcéré à la prison de Bridewell pour y répondre de l'accusation de blasphème. Le « credo » de ce savetier semble assez éloigné des convictions des Ranters auquel il est assimilé, même si l'on trouve chez lui la définition du diable comme « derrière de Dieu : « quand il entendait la moindre mention de Dieu, il se mettait à rire, et disait d'une manière méprisante qu'*il ne croyait que*

---

<sup>18</sup> « Che cosa è questo morire ! l'anima è come un fumo d'una pignatta che quando ha finito di bollire non è altro », *Politici e ateisti. Percorsi della miscredenza a Venezia fra Sei e Settecento*, Edizioni Unicopli, Milano, 2006, p. 29.

<sup>19</sup> « Cosa è sto Dio, non credo in Dio et non ho paura de Dio. Non vi è Dio », *op. cit.*, p. 107.

*l'argent, de bons habits, la bonne nourriture et boisson, le tabac et de joyeux compagnons étaient des Dieux : mais qu'il n'était guère pourvu de tout cela, puisque son Dieu ne lui accordait que huit ou dix pences par jour, et qu'il le faisait travailler pour cela ; et comme il ne savait par quel moyen honnête il pourrait obtenir de lui quoi que ce soit, il aurait une discussion avec lui, pour le forcer à lui accorder ce qu'il voulait* ». Et alors qu'on le menaçait du diable, il répliquait « *que le diable n'était rien d'autre que le derrière de Dieu, et qu'il n'était rien d'autre qu'un épouvantail* »<sup>20</sup>. Cette dernière déclaration était en effet congruente avec la doctrine ranter selon laquelle le diable ou le mal ne sont que l'ombre, le dos (Bauthumley dit du péché qu'il est « *the dark side of God* »<sup>21</sup>), ou bien « le derrière » de Dieu<sup>22</sup>. Mais, si l'on met de côté cette allusion à un point spécifique de la théologie ranter, ce personnage du savetier, qu'il soit véridique ou inventé (dans le présent exposé, cela importe peu), n'est pas sans en rappeler d'autres, exactement contemporains d'Agnew. Ainsi, ces deux tisserands du Wiltshire, William Bond et Thomas Hibbord, poursuivis en 1656 pour « athéisme et blasphème », celui-ci pour avoir déclaré « publiquement » qu'il « vendrait toutes les religions pour une cruche de bière », après avoir affirmé que « Dieu était dans toutes les choses, et quels que soient les péchés ou forfaits qu'il avait commis, Dieu était leur auteur et les avait accompli en lui »<sup>23</sup>, le premier pour avoir « publié publiquement et affirmé qu'il n'y avait pas de Dieu ou de pouvoir gouvernant au-dessus des planètes, pas de

---

<sup>20</sup> « ... when he heard any mention of God, he used to laugh, and in a disdainfull manner say, that he beleevved money, good clothes, good meat and drinke, tobacco, and merry compaigny to be Gods : but he was little beholding to any of these ; for his God alloed him but eight pence or ten pece a day, and that he made him work for ; and he knew not of any thing could be gotten from him by fair means, therefore he would have a saying to him, and force what he pleased. [...] the Shoemaker replied [...] that the Divel was nothing but the backside of God, and that it was but a scarcrow, and other such lie speeches proceeding of the hight Atheism and prophanesse... », *The Arraignment and Tryall with a Declaration of the Ranters*, London, BA, 1650, p. 2.

<sup>21</sup> Bauthumley, *The Light and Dark Sides of God*, London, 1650. In *A Collection of Ranter Writings: Spiritual Liberty and Sexual Freedom in the English Revolution*, éd. Nigel Smith, Pluto Press, 1983, p. 227-264.

<sup>22</sup> *A Justification of the mad Crew in their Waies and Principles or the Madness and Weakness of God in Man proved Wisdom and Strength*, 1650.

<sup>23</sup> He « publicly affirmed that God was all things, and that whatever sins or wickedness he did commit God was the author of them all and acted them in him, and that he would sell all religions for a jug of beer », Historical Manuscripts Commission, *Report on Manuscripts in Various Collections*, London, 1901, vol. 1, p. 132-133.

Christ, mais le soleil qui brille au-dessus de nous, que les douze patriarches étaient les douze maisons astrales, que si les Écritures devaient être refaites, Tom Lampire de Melksham [l'une de ses connaissances dans la ville voisine] ferait un aussi bon travail d'écriture que la Bible, qu'il n'y avait ni paradis ni enfer mais en un homme sa propre conscience, de sorte que s'il avait une bonne fortune et vivait bien dans le monde c'était le paradis, et s'il vivait pauvre et misérable, c'était l'enfer, ainsi mourrait-il comme une vache ou un cheval »<sup>24</sup>.

Ces artisans, paysans, soldats et mendiants se font l'écho de toute une série de thèmes rassemblés dans le déni de toute forme de transcendance : ainsi le fait d'affirmer que Jésus Christ fut conçu comme les autres hommes (en « foutant et donnant de la queue » disait déjà Raimond Delaire au XIV<sup>e</sup> siècle), que l'esprit saint n'est rien, que la nature et non pas Dieu est la maîtresse du monde, que l'âme est mortelle, qu'il n'y a ni Paradis ni Enfer, sinon en cette vie, que le péché (la faute devant de Dieu) est une illusion, que les Écritures ne sont qu'un tissu de faussetés...

Comme nous sommes à Genève, nous aurions pu tout aussi bien citer Jacques Gruet, la victime de Calvin en 1547, dont tout laisse penser qu'il a soutenu, et dans des termes plus crûs encore que ceux d'Agnew les mêmes thèmes : « le monde est sans commencement et n'aura pas de fin » ; « je pense vraiment que rien n'est mû que par le soleil, la lune et les étoiles, avec les quatre éléments » ; « quand l'homme est mort, il n'y a nulle espérance de vie » ; « Je ne crois pas que [Jésus Christ] était le fils de Dieu, mais il était un fou [*fantasticus*] qui voulait s'attribuer la gloire » ; il « a esté un belistre, un menteur, un folz, un seducteur, un meschant et miserable, malheureux fantasticque, un rustre plein de

---

<sup>24</sup> He « publicly professed and affirmed that there was no God or power ruling above the planets, no Christ but the sun that shines upon us; [...] if the Scriptures were a-making again then Tom Lampire of Melksham would make as good Scriptures as the Bible. There was neither heaven nor hell except in a man's conscience, for if he had a good fortune and did live well, that was heaven; and if he lived poor and miserable, that was hell, for then he would die like a cow or a horse », *ibid.* Voir J. F. McGregor, « Seeckers and Ranters », in J. F. McGregor et B. Reay (eds), *Radical Religion and the English Revolution*, Oxford, 1984, p. 133. Cf. Ch. Hill, *The World Upside Down*, *op. cit.* p. 183.

presomption maligne » ; « L'Évangile n'est que menterie ; [...] toute l'Écriture est fausse et meschante »<sup>25</sup>.

Si je nous n'avons pas cité Gruet plus tôt, c'est que ce fils de notaire nous a paru un peu trop savant pour notre démonstration, mais justement, il montre parfaitement comment les mêmes motifs circulent en fait tout au long de l'échelle sociale, avec des mises en forme conceptuelles plus ou moins sophistiquées. Cela pose bien sûr la question de la production et de la transmission des éléments constitutifs de l'irréligion.

Pour certains de ces thèmes et motifs, il est possible d'affirmer qu'ils peuvent être sans cesse réinventés en puisant dans l'expérience la plus immédiate, mêmes s'ils ne sont certes pas faciles ni évidentes à formuler (que les prières ne marchent pas, que les hommes meurent comme les bêtes, qu'une femme vierge ne peut enfanter, etc.). D'autres par contre semblent exiger une réelle transmission : la substitution de la notion de nature à celle de Dieu, l'affirmation de l'éternité du monde, ou des motifs aussi précis que celui selon lequel Jésus a été pendu et non crucifié, présent aussi bien chez Gruet à Genève, que plus d'un siècle plus tard dans les propos d'Agnew en Écosse. De sorte que, s'il y a bien transmission au fil des siècles et dans l'ensemble de l'espace européen des mêmes motifs (ce qui ne saurait véritablement être établi faute qu'à travers une étude de large spectre géographique et dans la longue durée), il semble nécessaire d'en venir à supposer l'existence d'une culture souterraine d'irréligion radicale assez largement répandue, mais non pour autant aisément accessible à l'historien. Il reste aussi à évaluer dans quelle mesure cette culture est spécifiquement tributaire des situations de crise religieuse, du fait de la présence de mouvements hérétiques, comme tel était le cas dans le diocèse de Pamiers au début du XIV<sup>e</sup> siècle ou dans l'Italie du XVI<sup>e</sup> siècle, ou bien si elle (pour ainsi dire) bénéficie d'un pluralisme religieux institué de fait, à partir de

---

<sup>25</sup> Voir François Berriot, *Athéismes et athéistes au XVI<sup>e</sup> siècle en France*, Lille, Presses Universitaires de Lille, 1984, 2 vol, p. 451

l'avènement de la Réforme dans les pays concernés (Allemagne, Hollande, Grande-Bretagne, France, Suisse...). On pourrait faire des remarques similaires pour expliquer la constitution de traditions de pensée critique à l'égard de la religion dominante, en terre d'Islam par exemple, ou des religions coexistantes (en Inde, en Chine, etc.). Qu'il nous suffise de renvoyer à ce sujet à l'article que Jack Goody a consacré naguère aux formes explicites de « scepticisme » et d'« agnosticisme » (selon les catégories utilisées par l'auteur) à la fois dans les sociétés de l'antiquité, les sociétés chrétiennes pré-modernes, les sociétés lettrées d'Asie et les sociétés dites primitives ou traditionnelles<sup>26</sup>.

Ces données sont importantes pour aborder une question de fond – mais qui est peut-être aussi un faux problème : celle des limites de la critique possible du religieux dans un système culturel clos. Les anthropologues connaissent bien les remarques d'Evans-Pritchard sur le scepticisme des Azandé, population d'Afrique Centrale<sup>27</sup>. Certains Azandé croient dur comme fer au pouvoir des exorciseurs alors que d'autres, affirme l'anthropologue, sont des sceptiques invétérés qui passent les pratiques sorcellaires constitutives de leur vie religieuse au crible de l'analyse critique. Qui plus est, ces douteurs ont parfaitement droit de cité, ils ne sont pas spécialement ostracisés ni censurés.

L'apport d'Evans-Pritchard est considérable, qui soumet à une critique définitive le concept de « mentalité primitive », telle que Lévy-Bruhl l'avait élaboré. Contrairement à ce que soutenait celui-ci, il n'y aurait pas une manière spécifique aux sociétés dites primitives de raisonner et de se rapporter au monde. Evans-Pritchard montre que la rationalité dont on affirme qu'elle est le propre de la pensée scientifique intervient non seulement dans la vie quotidienne des Azandé, mais tout aussi bien dans les pratiques sorcellaires elles-mêmes qu'il étudie. Les Azandé ne renoncent pas en effet à spéculer rationnellement sur

---

<sup>26</sup> J. Goody, « A Kernel of Doubt », *The Journal of the Royal Anthropological Institute*, Vol. 2, No. 4 (Dec., 1996), pp. 667-681.

<sup>27</sup> *Sorcellerie, oracles et magie chez les Azandé*, (1937). Traduit de l'anglais par Louis Evrard, Paris, Gallimard, 1972.

les causes et les effets, et sont capables de doute, mais leur doute ajoute-t-il aussitôt, ne peut s'émanciper des institutions culturelles qui sont les leurs et par rapport auxquelles ils ne connaissent aucune alternative, de sorte qu'ils ne sont pas en mesure de remettre en cause le système sorcellaire lui-même et les croyances qui lui sont attachées, à savoir l'existence des puissances en jeu : douter de l'efficacité de l'exorciste, du désensorceleur est en effet une chose, mais douter de l'existence des esprits en est évidemment une tout autre.

C'est ainsi la question des limites d'un exercice possible de la critique de la religion dans un univers culturel donné qui se trouve posée ; il ne s'agit pas seulement de la question des limites de l'expression de l'incrédulité, du fait de la présence éventuelle d'une forte censure sociale, et donc d'une forte autocensure préventive concernant toutes les choses et personnes définies comme sacrées, mais aussi de la possibilité même de mettre en question les institutions et le corpus de croyance d'un système culturel de l'intérieur même de ce système, lorsqu'on ne peut s'appuyer sur un système alternatif. Cependant, la première question à se poser consiste évidemment à se demander s'il existe des systèmes culturels véritablement unifiés et clos sur eux-mêmes, c'est-à-dire bénéficiant d'un consensus entier de tous ses membres. Or nous pouvons répondre sans trop hésiter par la négative. D'abord parce que les sociétés qui n'ont aucun contact avec des formes culturelle différentes des siennes sont extrêmement rares, mais surtout parce qu'en toute société, sur les questions de la religion comme sur toutes les autres, nous rencontrons du désaccord, du dissentiment et de la dissension, non d'abord parce que l'humain serait naturellement habité par l'esprit de contradiction (encore que...), mais parce que, comme le montre la psychologie cognitive, les représentations ne se transmettent jamais à l'identique d'un esprit à l'autre ; la variation est partout, l'identité nulle part<sup>28</sup>. Le cerveau

---

<sup>28</sup> Voir par exemple l'exploitation que Pascal Boyer fait de cette donnée en anthropologie, *Et l'homme créa les dieux. Comment expliquer la religion*, 2003. Mais sur nos questions, voir surtout les travaux de Jean-Pierre Albert : « Croire et ne pas croire. Les chemins de l'hétérodoxie dans le registre d'Inquisition de Jacques Fournier », *Heresis*, 39, automne-hiver 2003, p. 91-106 ; « Hérétiques, déviants, bricoleurs », *L'Homme*, n° 173, janvier-mars 2005, p. 75-94 ; « Qui croit à la transsubstantiation ? » *L'Homme*, n° 175-176, 2005, p. 369-395.

humain ne fonctionne pas comme une machine photocopieuse ; ainsi les représentations et donc les opinions divergent-elles nécessairement. Telle est d'ailleurs la raison pour laquelle il est si difficile et en fait impossible d'inculquer et de préserver une orthodoxie sans susciter, ipso facto, des phénomènes d'altération et de dissidence.

Évidemment, pour montrer qu'aucun des éléments constitutifs de ce que les anthropologues définissent comme religion<sup>29</sup>, n'échappe au dissentiment et à la critique, nous pouvons nous appuyer aussi sur les travaux d'ethnographie, bien qu'il faille insister sur le fait que, sur le terrain de la discussion et de la critique de la religion et des religions, ils restent très lacunaires. C'est souvent dans de petites parenthèses, des excursus et des notes de bas de page que nous en sommes réduits à glaner quelques cas et données significatifs.

Justement, c'est dans une note de bas de page de l'un des textes les plus connus de Clifford Geertz, *La Religion comme système culturel* (1966, trad. 1972), que nous trouvons la remarque suivante : « La généralisation souvent faite selon laquelle la religion est un universel humain contient une confusion entre la proposition probablement vraie (bien qu'impossible à prouver sur la base des données actuelles) qu'il n'y a pas de société humaine d'où des modèles culturels que l'on puisse [...] appeler religieux soient absents, et la proposition sans aucun doute fausse selon laquelle tous les hommes dans toutes les sociétés sont religieux, quel que soit le sens que l'on donne à ce terme. Mais si les études anthropologiques de l'engagement religieux sont sous-développées, les études anthropologiques du non-engagement religieux sont non existantes. L'anthropologie de la religion n'arrivera à sa maturité que le jour où quelque Malinowski plus subtil écrira un livre intitulé : « Croyance et Incroyance (ou même « Foi et Hypocrisie ») dans une Société Primitive » »<sup>30</sup>. Cinquante ans ont

---

<sup>29</sup> Cette précaution paraît nécessaire, puisque dans la microsociété des anthropologues il n'y a pas non plus de consensus, et certainement pas concernant la définition de la religion et partant au sujet de la distinction entre les phénomènes culturels qui en relèvent et ceux qui n'en relèvent pas.

<sup>30</sup> Clifford Geertz, « La religion comme système culturel », in Robert E. Bradbury, Clifford Geertz et al., *Essais d'anthropologie religieuse*, Paris, Gallimard, 1972, n. 33

passé ; depuis les études d'anthropologie religieuse n'ont cessé de gagner en ampleur et en importance, mais l'étude du non-engagement ou du désengagement religieux attend toujours son « Malinowski »... Et il faudrait bien s'interroger sur les raisons de la non-réalisation du projet formulé par Geertz.

Nous pourrions nous contenter de constater simplement que l'anthropologie religieuse est d'abord et avant tout à la recherche des manifestations positives d'adhésion aux croyances, aux pratiques et aux institutions du religieux et non à leur mise en doute ou à leur critique, le plus souvent jugées non significatives ou non représentatives. Cette constatation n'a en fait rien de simple, parce qu'elle repose sur la manière dont l'anthropologie par le passé et, bien souvent aujourd'hui encore, conçoit les sociétés qu'elle étudie prioritairement, dites désormais non plus primitives mais traditionnelles. Les obstacles méthodologiques et épistémologiques ne manquent pas, et il ne faudrait pas croire que la critique de la notion de mentalité ait permis de les surmonter, de nouvelles notions ont pu faire obstacle à une telle approche ; ainsi celles de « pensée sauvage » ou de « sociétés holistiques ». La notion même de « sociétés traditionnelles » semble supposer une adhésion de tous leurs membres aux éléments constitutifs de leurs propres traditions et tout particulièrement de leurs traditions religieuses.

Or il n'en est rien, les manifestations d'incrédulité concernant non seulement l'efficacité et l'honnêteté des spécialistes du religieux, mais aussi le doute sur l'existence d'entités surnaturelles et sur ce qui se dit à leur sujet, sont présentes en de très nombreuses, sinon en toute société.

Nous voudrions juste apporter une référence conclusive, tirée de l'article d'une anthropologue américaine, Deborah E. Tooker, qui a travaillé sur les Akha du Nord de la Thaïlande, généralement considérée comme une société

animiste<sup>31</sup>. Tooker montre que les Akha ne distinguent pas la religion et la tradition, qu'ils nomment *zan*. Cette indistinction est inséparable d'un désintéret très répandue pour l'intériorisation des éléments du *zan*, c'est-à-dire pour ce que nous appellerions croyance. On ne peut ici renvoyer au livre fameux de Rodney Needham sur l'impossibilité de traduire ce terme dans les langues non-indoeuropéennes et sur l'inconsistance du concept même de croyance<sup>32</sup>. Le *zan*, selon Tooker, se traduit par le fait d'adopter les comportements contraignants qui constituent la tradition (« porter le *zan* »), il requiert une orthopraxie, mais nullement une orthodoxie. Les Akha possèdent bien sûr ce que nous appellerions des croyances, en particulier aux esprits et aux ancêtres – *neq* –, qui sont impliquées dans les rituels et les comportements, cependant aucune adhésion intérieure, c'est-à-dire rien qui ne ressemble à de la foi n'est requis de la part des membres de la communauté. On pourrait alors penser que ceux-ci se désintéressent des questions portant sur l'existence des esprits et sur la vérité des croyances Akha en général, puisque tel n'est pas leur vrai souci. Cela n'est que partiellement vrai : lorsqu'on leur pose des questions sur les esprits, ils répondent parfois qu'ils n'en ont jamais vus et donc ne peuvent guère en parler. Une femme Akah faisait part à Tooker de son désir de mourir pour ne plus avoir à penser aux difficultés et à la dureté de sa vie ; l'anthropologue lui dit pour la consoler qu'elle irait vivre après sa mort dans le monde des ancêtres, conformément à la croyance communément partagée, elle répondit : « Sans doute qu'ils vous mettent seulement sous la terre et voilà la fin de la chose. Je ne vais probablement pas me transformer en esprit (*neq*). Je vais juste, sans doute, devenir de la poussière ». Les plus grands doutes peuvent ainsi être émis sur la vie après la mort et sur l'existence même de ces entités que beaucoup disent ne pas voir. Mais ce qui importe est d'accomplir les rites, de respecter les interdits et de vivre comme doivent vivre les Akha, non les spéculations sur les esprits.

---

<sup>31</sup> « Identity Systems of Highland Burma: 'Belief', Akha Zan, and a Critique of Interiorized Notions of Ethno-Identity », *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 2010-5; 16(2), p. 260 - 278.

<sup>32</sup> Rodney Needham, *Belief, Language, and Experience*, University of Chicago Press, 1972.

Ce scepticisme diffus des Akha est-il à mettre en relation avec le fait qu'ils sont confrontés, tout près de chez eux, au bouddhisme et au christianisme ? Peut-être, bien que, comme le remarque également Tooker, ils conçoivent l'un et l'autre sur le modèle de leur propre *zan* : ce sont d'autres traditions auxquelles on ne se convertit pas (les Akha ne possèdent pas la notion d'une conversion intérieure), mais que l'on se met à pratiquer et, comme ils disent, à « porter ».

Cet exemple est intéressant, parce qu'au demeurant, il ne saurait être plus éloigné des monothéismes et en particulier du christianisme, qui requiert certes une orthopraxie, mais relativement légère pour la plus grande masse de la population, comparativement aux Akha et en fait à la plupart des « religions » ou « traditions religieuses » du monde (l'orthopraxie devient même minimale dans certains courants de la réforme, au point de se dissoudre presque entièrement), mais surtout et avant tout exige l'« orthodoxie », car l'impératif de conversion intérieure et d'adhésion pleine et entière au corpus de croyance y est primordial. On peut ainsi supposer que cette exigence même conduit presque nécessairement les fidèles à prêter attention aux contenus de ces croyances et à en faire des objets de réflexion susceptibles de conduire à la formulation de critiques plus ou moins radicales, alors même que l'objectif est justement d'y faire obstacle. Car le paradoxe, sinon du christianisme entier, en tout cas du catholicisme, et tout particulièrement dans les périodes où règne l'institution inquisitoriale, consiste d'une part à valoriser la foi du charbonnier, la foi des simples et des ignorants, la foi qui ne s'interroge pas sur les dogmes et, à la fois, à exiger du charbonnier, lorsqu'il est suspecté d'hérésie ou de sorcellerie, de démontrer une orthodoxie théologique sans faille<sup>33</sup>. Mais dans la tradition chrétienne elle-même, l'orthopraxie, la conformité religieuse extérieure, fut longtemps considérée comme suffisante pour le plus grand nombre, et c'est

---

<sup>33</sup> Alain Mothu, « De la foi du charbonnier à celle du héros (et retour) », *Les dossiers du Grihl*, Libertinage, athéisme, irréligion. Essais et bibliographie, mis en ligne le 23 novembre 2008. URL : <http://dossiersgrihl.revues.org/document3393.html>.

d'ailleurs ainsi que la *fides* médiévale a pu être entendue, sur le modèle de la fidélité exigée par le lien vassalique<sup>34</sup>.

Cette conformité extérieure n'est pas sans relation avec l'orthopraxie des Akha, à la différence essentielle près que la *fides* s'inscrivait dans une société beaucoup plus hiérarchisée et beaucoup plus encline au développement de ressentiments sociaux, qui se disait aussi par et contre la religion du clergé. Mais dans tous les cas et toutes les situations, il est possible de retrouver les mêmes types de questionnement : sur la présence ou non d'être spirituels, sur la vie dans l'au-delà, sur la vérité des narrations sacrées (des mythes), etc. Il devient dès lors possible de dégager les invariants universels de l'irreligion, présents au sein mêmes des différents systèmes symboliques que l'on nomme religion. Mais nous ne sommes qu'aux balbutiements d'une telle recherche.

---

<sup>34</sup> Voir l'article magistral de Jean Wirth, « La naissance du concept de croyance (XII<sup>e</sup>-XVII<sup>e</sup> siècles) » [1983], repris dans *Sainte Anne est une sorcière*, Genève, Droz, 2003, p. 113-176.