

Zeitschrift:	Cahiers du Musée gruérien
Herausgeber:	Société des Amis du Musée gruérien
Band:	- (1996)
Artikel:	La religion populaire en procès : pratiques religieuses et piété populaire en pays fribourgeois à la fin de l'Ancien Régime
Autor:	Yerly, Frédéric
DOI:	https://doi.org/10.5169/seals-1048245

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. [Mehr erfahren](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. [En savoir plus](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. [Find out more](#)

Download PDF: 01.02.2026

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>

L'auteur, Frédéric Yerly, est licencié en histoire contemporaine. Il travaille actuellement comme assistant au sein de l'Institut d'histoire contemporaine de l'Université de Fribourg, où il y poursuit ses études comme doctorant.

La religion populaire en procès

Pratiques religieuses et piété populaire en pays fribourgeois à la fin de l'Ancien Régime¹



«Ils sont privilégiés ceux que le soleil et le vent suffisent à rendre fous, sont suffisants à saccager»
(René Char, *Les Matinaux*)

A la mémoire de mon grand-père, décédé en décembre 1995

Vous avez dit *religion populaire*?

En avril 1775, l'évêque du diocèse de Lausanne, M^{gr} Joseph-Nicolas de Montenach, fit donner lecture en chaire d'un mandement de sa main qui proscrivait l'usage alors fort répandu des processions effectuées hors des limites du territoire paroissial². L'interdiction par l'autorité ecclésiastique des *processions foraines*, ainsi avait-on coutume d'appeler ces pérégrinations *extra-muros*, s'accompagna, quelques années plus tard, d'une réduction sévère des fêtes chômées dans le canton, décision que le même évêque justifia comme suit:

¹ La présente contribution reprend en partie les conclusions de notre mémoire de licence: *La religion populaire dans le canton de Fribourg (fin du XVIII^e-milieu du XIX^e siècles): nature, caractéristiques, évolution*, Fribourg, 1990; nous profitons de l'occasion qui nous est offerte ici pour remercier personnellement M. le Professeur Francis Python qui nous a suggéré le thème de cette étude ainsi que M. Fernand Bussard, archiviste de l'Evêché à Fribourg, pour son amabilité et sa disponibilité.

² «Mandement de M^{gr} l'Evêque de Lausanne au sujet des processions, 6.4.1775» / Archives de l'Evêché de Fribourg [ci-après AEV] / II 15 (Divers); pour toutes les citations qui apparaîtront dans le corps du texte, nous avons gardé l'orthographe originale.

«Il ne sera pas inutile à votre édification de connaître avant tout que ce même retranchement et suppression a eu lieu dans les Evêchés voisins du nôtre, qu'il s'est exécuté dans l'étendue de tous les empires, de tous les royaumes, de tous les pays les plus catholiques; [aussi], loin d'introduire une nouveauté inconnue aux vrais Fidèles, nous sommes presque les derniers à y donner notre adhésion et à le suivre; [...] quoi de plus consolant ainsi que de plus juste que cette concorde de l'Eglise, cette uniformité dans ses cérémonies, dans ses usages, dans ses Fêtes»³

A maintenant plus de deux siècles de distance, pareilles mesures nous paraîtront, à nous modernes, relever de l'anecdote historique. Aux familiers de la chose ecclésiale, elles prendront place parmi les innombrables décrets de l'Eglise officielle, véritable catalogue de prescriptions normatives à usage interne, qui permirent à la Réforme catholique engagée au Concile de Trente (1545-1563) d'imposer durablement son projet d'uniformisation des pratiques liturgiques et sacramentelles⁴. L'essentiel de la conquête tridentine s'est en effet joué sur le terrain des mœurs et des observances, suivant la logique d'un vaste mouvement d'acculturation dont notre XX^e siècle religieux aura encore pérennisé les effets⁵. Emotive et imprévue, braillarde et violente, soumise à des pulsions contradictoires, la nature du vulgaire était aux yeux de la hiérarchie catholique «déréglée»: elle ne quittait la *superstition* que pour s'abandonner aux *passions coupables* (veillées, ivrognerie, jeux etc.), les deux penchants se générant d'ailleurs l'un l'autre⁶. Assainir les mœurs des fidèles et du clergé; encadrer étroitement la piété populaire tout en l'orientant vers le recours aux sacrements; imposer la paroisse comme espace naturel du sacré; diffuser de nouvelles formes de sociabilité villageoise à travers les confréries et les congrégations: l'exclusive tridentine consistera d'abord et surtout dans la généralisation d'un modèle de discipline à même de rendre les corps et les âmes dociles.

Qu'on ne s'y méprenne toutefois pas! En censurant de manière autoritaire certaines pratiques populaires jugées déviantes, Mgr de Montenach, pressé en cela par un gouvernement fribourgeois préoccupé de morale publique et

³ «Mandement de Mgr l'Evêque de Lausanne relatif aux fêtes qui doivent être célébrées dans son diocèse, 11.12.1780» / AEV / II 16 (Réduction des Fêtes).

⁴ Dominique JULIA, «Discipline ecclésiastique et culture paysanne aux XVII^e et XVIII^e siècles», in *La religion populaire. Actes du colloque international de Paris, 17-19 octobre 1977*, Paris, 1979, pp. 199-209.

⁵ Yves LAMBERT, *Dieu change en Bretagne. La religion à Limerzel de 1900 à nos jours*. Paris, Cerf, 1985.

⁶ Robert MANDROU, *De la culture populaire aux XVII^e et XVIII^e siècles*. Paris, 1985; Robert MUCHEMBLED, *Culture populaire et culture des élites dans la France moderne (XV^e-XVIII^e siècles): essai*. Paris, 1978.

Processions 1775

MANDEMENT

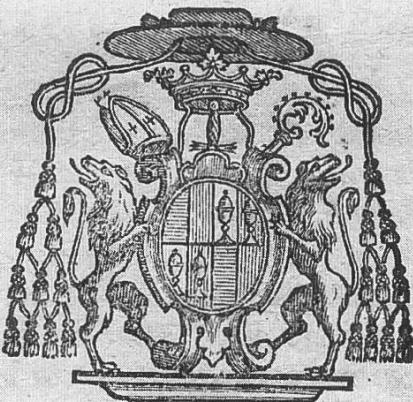
D E

MONSEIGNEUR L'ÉVÈQUE

D E

LAUSANNE,

AU SUJET DES PROCESSIONS.



A FRIBOURG EN SUISSE,
Chez B. LOUIS PILLER, Imprimeur de Leurs Excellences.

M DCC LXXV.

Page de titre du mandement de l'évêque Jean-Nicolas de Montenach, du
6 avril 1775.
(BCU, Fribourg)

de progrès économiques, suscita, par ses mandements successifs, une vague de mécontentement dont personne n'avait raisonnablement imaginé qu'elle pût prendre l'ampleur qu'on lui connaît. On ne touchait pas impunément à des habitudes parfois séculaires et si certains chefs régionaux, notamment en Singine et en Gruyère, surent habilement tirer parti de ce mécontentement populaire pour en étendre la portée à la sphère du politique, cette réalité ne doit pas occulter l'autre face du problème, plus intime celle-ci, plus souterraine, plus rebelle également à la compréhension: les attentes et besoins religieux du plus grand nombre.

Que savons-nous justement, que pouvons-nous dire aujourd'hui des sentiments religieux des hommes et des femmes qui peuplaient les campagnes fribourgeoises d'alors? A quelles logiques de salut obéissait l'imaginaire de ces milliers de sans-voix à qui l'élite cléricale, forte du bras séculier, chercha à imposer un modèle de piété uniforme et épuré? De quels moyens par ailleurs l'historien dispose-t-il pour appréhender et comprendre les expressions d'une religiosité diffuse, quoique non dépourvue de rationalité?

Reconnaissons-le d'entrée de jeu: là où la religion populaire présente des contours, l'historien les reconnaît et peut en faire l'inventaire. Cela dit, les informations qu'il récolte lui parviennent la plupart du temps de manière indirecte, qui plus est à travers le prisme déformant des condamnations de l'élite. Dans une culture de tradition orale, rares en effet sont les témoignages qu'aurait pu léguer à la postérité l'un ou l'autre *observateur participant*, pour reprendre le concept cher aux anthropologues. Aussi court-on le risque de faire de la religion populaire un simple résidu de la religion officielle ou, de manière non moins grave, d'envisager la dialectique élite-massitude sous l'angle uniquement d'une relation de dominants à dominés, perspective qui condamnerait ceux-ci à se plier à terme aux vues de ceux-là. L'articulation entre le prescrit et le vécu, ainsi que nous aurons l'occasion de nous en apercevoir, s'opérait selon un schéma subtil et complexe qui laissait plus de place aux concessions mutuelles qu'à l'imposition par le haut d'une orthopraxie (pratique) conforme à l'orthodoxie (message).

Si donc les préalables théoriques sont loin d'être entièrement clarifiés, des voies ont été ouvertes, des pistes balisées. La pratique historienne est en effet parvenue à dépasser, sans les réduire, les apories de la réflexion méthodologique grâce aux riches acquis d'une recherche qui a bénéficié par ailleurs du meilleur de l'apport d'autres sciences sociales. Longtemps tenue à l'écart du débat historiographique, l'étude de la religion populaire était, jusqu'il y a peu, cantonnée dans les limites étroites d'une ethnologie des survivances vaguement folklorisée ou dans les marges d'une sociologie des hiérarchies confessionnelles dominantes. L'irruption récente, en gros au

début des années 1970, de la religion populaire dans le champ de la recherche historique résulte de facteurs multiples, souvent grevés de pré-supposés idéologiques, épistémologiques et même théologiques⁷.

Deux sources d'influence ont ici convergé: à l'affirmation progressive d'une historiographie polymorphe, dans l'entraînement d'une histoire culturelle et des mentalités en plein renouveau, sont venus se greffer les débats internes au catholicisme postconciliaire sur l'adoption d'une stratégie pastorale satisfaisante vis-à-vis du «populaire». Si le dilemme Eglise de professants-Eglise de multitude traverse en fait deux mille ans d'histoire du christianisme, la religion populaire, en tant qu'objet d'étude, aura permis à quelques ecclésiastiques de prononcer de vigoureux plaidoyers en faveur de ces «chrétiens festifs», de ces «saisoniers de la foi» qu'une orthodoxie rigoureuse et moins permissive en matière de sacrements tenait en suspicion⁸.

Pour avoir pu nous-même tirer profit de certaines études pionnières en la matière⁹, nous nous sommes lancé dans l'analyse d'un phénomène, la religion populaire, dont il serait périlleux de vouloir fixer une fois pour toutes les spécificités. Celles-ci évoluent à des rythmes et selon des modalités qu'il n'est d'ailleurs pas toujours facile de circonscrire à l'intérieur de programmes explicatifs dûment établis. Stimulée ou ranimée au gré des besoins populaires, combattue au nom d'une rationalité nouvelle à imposer, la religion populaire intègre le cours de l'Histoire de manière souvent inopinée, notamment lorsque l'action intégratrice des élites se fait plus insistant, plus volontariste. Sous ce rapport, les dernières décennies du XVIII^e siècle, spécialement les années 1770-1780 pour Fribourg, offre à l'historien un terrain d'observation privilégié ainsi que ces lignes s'efforceront de le montrer. Pour cela, nous proposerons au lecteur une réflexion en deux temps: dans une première partie, il s'agira de mettre en évidence les motifs qui ont poussé dans ces années-là l'élite du canton à livrer durement ba-

⁷ Bernard PLONGERON et al., *La religion populaire. Approches historiques*. Paris, 1976; Bernard PLONGERON; Robert PANNET et al., *Le christianisme populaire. Les dossiers de l'histoire*. Paris, Centurion, 1976; Yves-Marie HILAIRE et al., *La religion populaire. Aspects du christianisme populaire à travers l'histoire*. Lille, 1981.

⁸ Serge BONNET, *A hue et à dia. Les avatars du cléricalisme sous la Ve République*. Paris, Cerf, 1973; Robert PANNET, *Le catholicisme populaire. Trente ans après «La France pays de mission?»*. Paris, Centurion, 1974; dans une moindre mesure: Gabriel LE BRAS, *L'église et le village*. Paris, Flammarion, 1976.

⁹ Christiane MARCILHACY, *Le diocèse d'Orléans sous l'épiscopat de Mgr Dupanloup 1849-1878*. Paris, 1962; Gérard CHOLVY, *Religion et société au XIX^e siècle: le diocèse de Montpellier*. Lille, 1973; Claude LANGLOIS, *La vie religieuse dans le diocèse de Vannes, 1800-1830*. Paris, 1974; Yves-Marie HILAIRE, *La vie religieuse des populations du diocèse d'Arras, 1840-1914*. Lille, 1976.

taille à la religion populaire. Fort de cet essai de contextualisation, nous pourrons alors, dans une deuxième partie, tenter de pénétrer les arcanes de la religion populaire afin d'en désigner les logiques et les caractéristiques principales.

L'offensive des autorités ecclésiastique et civile

L'aiguillon de l'*Aufklärung catholique*

Peuple réputé docile¹⁰, les Fribourgeois démentirent par trois fois au moins cette allégation au cours des troubles qui agitèrent le pays de 1780 à 1784¹¹. En effet, la «Révolte Chenaux»¹² ne constitue qu'un épisode, certes emblématique, d'une période ponctuée de nombreuses journées insurrectionnelles. Ici, la suppression autoritaire de certaines fêtes chômées servit de détonateur à un vent de révolte qui souffla d'abord sur les campagnes avant qu'un mouvement de contestation ne vienne, à son tour, secouer la capitale, mais pour des motifs d'un autre ordre cette fois. Si les Singinois, dès l'été 1780, furent les premiers à montrer des signes de mauvaise humeur, les Gruériens, déjà affectés par la fermeture de La Valsainte en 1778 et la levée de nouveaux impôts, fomentèrent, durant le printemps 1781, une véritable sédition qui les mena à descendre en armes sur Fribourg au début de mai. Cette révolte, dont les historiens débattent aujourd'hui encore du caractère traditionnel ou pré-révolutionnaire¹³, fut très vite matée, grâce notamment à l'apport de troupes venues de Berne, Soleure et Lucerne suivant le système d'assistance confédérale en usage à l'époque.

Les affaires religieuses furent, entre autres motifs, le point nodal autour duquel se cristallisa le ressentiment populaire. Personne ne s'en étonnera vraiment s'agissant d'un canton où la religion irriguait tout le corps social et présidait à l'ensemble des destins individuels. Le sujet d'étonnement, s'il fallait en exprimer un, serait à chercher ailleurs, et d'abord dans l'opiniâ-

¹⁰ Roland RUFFIEUX, «Fribourg et les Fribourgeois», in *Revue de psychologie des peuples*, 19, 1961, N° 1, pp. 53-72.

¹¹ Georges ANDREY; Marius MICHAUD, «L'Ancien Régime contesté, ébranlé et renversé», in *Histoire du canton de Fribourg* [ci-après HCF], Fribourg, 1981, tome 2, pp. 729-757; Marius MICHAUD, *La contre-révolution dans le canton de Fribourg 1789-1815*. Fribourg, 1978.

¹² Georges ANDREY, «L'odyssée posthume de Pierre-Nicolas Chenaux (1781-1981), in *Histoire et Légende*, Lausanne, 1987, pp. 51-71.

¹³ Georges ANDREY, *passim*; Marius MICHAUD, *op. cit.*, pp. 10-58; Paul HUGGER, «Kommentare zum freiburgischen Chenaux-Handel von 1781», in *Revue suisse d'histoire*, 23, 1973, pp. 324-340.

treté que mirent les populations singinoises et gruériennes en particulier à défendre certains «usages immémoriaux», selon l'expression consacrée, dont quelques-uns n'étaient pas ou peu christianisés. La ferveur des dévotions, l'attachement bien réel des Fribourgeois au culte, la densité du réseau paroissial au moment des troubles¹⁴ ainsi que le zèle d'un clergé séculier abondant¹⁵ masquent mal en définitive l'imperméabilité des couches populaires à certaines normes juridiques et morales décrétées par l'autorité. L'instrumentalisation probable de cette résistance au profit d'objectifs plus spécifiquement politiques ne change pas grand-chose au constat global: en choisissant de placer la lutte directement sur le terrain des pratiques, l'élite politique et cléricale du canton a certainement présumé de ses forces, tout en sous-estimant l'attachement des populations à leurs traditions.

Mais n'anticipons pas trop et reprenons plutôt le fil chronologique des événements. Le procès de la religion populaire instruit par les gouvernants fribourgeois dans le dernier quart du XVIII^e siècle n'est pas un fait isolé. Il s'inscrit en effet dans un vaste processus d'assainissement des moeurs populaires qui déploya ses effets à l'échelle du continent. Voltaire, dans son *Dictionnaire philosophique* paru en 1764, n'avait pas tort en prétendant qu'«aujourd'hui, la moitié de l'Europe croit que l'autre a été longtemps et est encore superstitieuse»: alors que «les protestants regardent les reliques, les indulgences, les macérations, les prières pour les morts, l'eau bénite et presque tous les rites de l'Eglise romaine comme une démence superstitieuse», il est par contre des catholiques «plus éclairés que leurs ancêtres qui ont renoncé à beaucoup de ces usages autrefois sacrés»¹⁶.

Pluriel et hétérogène dans ses fondements doctrinaux et philosophiques, le combat contre la religion populaire, qui eut des partisans jusqu'à Rome¹⁷, coïncida avec le déclin continu, tout au long du XVIII^e siècle, de l'esthétique baroque dans les pays les plus occidentaux de l'Europe. Si les Jésuites firent les pre-

¹⁴ Au tournant du XIX^e siècle, le *Statu cleri* recensait 104 cures dans le canton hormis la ville de Fribourg qui constitue un cas à part; si le XVIII^e siècle ne vit naître que 4 nouvelles paroisses, le XVII^e siècle, avec ses 22 communautés érigées canoniquement, peut être regardé comme l'«âge d'or dans le domaine de la création des paroisses fribourgeoises» (Francis PYTHON, *M^{gr} Etienne Marilley et son clergé à Fribourg au temps du Sonderbund 1846-1856*, Fribourg, éd. Universitaires, 1987, p. 78).

¹⁵ En chiffres absolus, le canton de Fribourg en 1790 comptait 264 prêtres séculiers, chiffre que l'on ne retrouvera qu'en 1930 (Francis PYTHON, *op. cit.*, pp. 41-114; du même auteur: «De quelques effets de la Révolution dans le diocèse de Lausanne (1789-1818), in *Pratiques religieuses dans l'Europe révolutionnaire (1770-1820). Actes du colloque de Chantilly, 27-29 novembre 1986*, Paris, Brepols, 1988, pp. 147-156 et «Le clergé fribourgeois et les défis du libéralisme durant la première moitié du XIX^e siècle. Nouvelles approches fondées sur les activités d'une association secrète d'ecclésiastiques», in *Itinera*, 1986, N° 4, pp. 91-111).

¹⁶ Genève, éd. A. Kundig, 1960, p. 512.

¹⁷ A partir de l'épiscopat de Benoît XIV (1740-1758) surtout.

miers les frais de cette réaction *anti-baroque* (suppression de la Compagnie en 1773), elle trouva dans la moralisation autoritaire de la fête, au sens large du terme, son expression la plus aboutie. Quant aux motivations des élites, elles répondaient à deux préoccupations distinctes, même si complémentaires dans leurs effets: l'argument proprement religieux – lutter contre la «superstition» et l'«incrédulité» des populations – croisa opportunément le mobile économique, à savoir que la multiplication des fêtes entraînait un gaspillage considérable de temps et d'argent. En adéquation avec l'esprit de l'*Aufklärung catholique*¹⁸, l'effort devait porter moins sur la généralisation d'une police des pratiques que sur le souci, ainsi que le notifia M^{gr} de Montenach dans son mandement d'avril 1775, de «*dissiper les préjugés, d'éclaircir quelques idées moins justes de la religion, [en montrant] la vérité, ce don précieux, cet apanage de la raison*»¹⁹. Comme souvent en histoire, la réalité, elle, fut moins conforme à l'idéal ici prôné.

L'avis défavorable du clergé

Les origines patriciennes de M^{gr} de Montenach, la façon également dont il conçut son ministère en font l'archétype des derniers évêques d'Ancien Régime, «*despotes éclairés*»²⁰ dans une Europe travaillée par les Lumières: nullement ouvert aux «idées nouvelles» qui préfigurèrent la Révolution, l'ancien chanoine de St-Nicolas, préconisé en février 1759, plaça le respect de l'autorité au-dessus de toute autre considération pastorale. Soucieux de moralité par esprit d'ordre mais aussi par inflexion paternaliste, M^{gr} de Montenach administra son diocèse avec suivi, en attestent ses visites pastorales et la publication de recès généraux très détaillés²¹.

En matière de réglementation des usages populaires, il dut certainement méditer les revers de ses prédécesseurs qui, depuis M^{gr} Jacques Duding (1707-1716) surtout, s'étaient essayés à pareille entreprise. Pas plus M^{gr} Claude-Antoine Duding (1716-1745) que son successeur au trône épis-

¹⁸ Bernard PLONGERON, «Recherches sur l'«Aufklärung catholique», in *Revue d'histoire moderne et contemporaine*, oct.-nov. 1969, N° 16, pp. 555- 605; du même auteur: *Théologie et politique au siècle des Lumières (1770-1820)*. Genève, 1973.

¹⁹ Voir *supra*.

²⁰ Selon l'expression de Bernard PLONGERON, *La vie quotidienne du clergé français au XVIII^e siècle*, Paris, Hachette, p. 90.

²¹ En attendant que M^{gr} de Montenach, qui fut évêque jusqu'à sa mort en 1782, trouve son biographe, voir: Martin SCHMITT, «Joseph-Nicolas de Montenach (1758-1782)», in *Mémoires historiques sur le diocèse de Lausanne*, Fribourg, 1859, tome 2, pp. 533-536 et Patrick BRAUN (éd.), *Helvetia Sacra. Archidiocèses et diocèses*, Bâle/Francfort-sur-le-Main, 1988, Section I-tome 4, pp. 163-165.



Jean-Nicolas de Montenach (1709-1782), évêque de Lausanne de 1758 à 1782.

(Peinture propriété de l'Evéché de Lausanne, Genève et Fribourg. Photo Jean Mulhauser)

copal, M^{gr} Joseph-Hubert de Boccard (1746-1758), ne parvinrent à juguler les mécontentements populaires qui se faisaient jour après chaque offensive épiscopale en la matière²². Ces reculs successifs, qui peuvent s'expliquer aussi par le manque de personnalité des évêques cités, commencèrent à inquiéter sérieusement l'autorité civile, qui vit dans cette suite d'échecs un obstacle à la bonne marche économique et morale du canton. Les mesures intermittentes n'ayant abouti à aucun résultat probant, on se décida donc pour une résolution globale du problème, tant dans le domaine des fêtes que dans celui des processions foraines.

Ordonnée par M^{gr} de Montenach, la première interdiction générale des processions foraines date de mars 1767²³. Les protestations engendrées par cette décision unilatérale furent si nombreuses dans les paroisses qu'elles obligèrent l'évêque à revenir sur sa décision, d'abord partiellement, puis totalement. Même s'il redoutait les tendances régaliennes du patriciat fribourgeois, tendances amplifiées par la vague joséphiste²⁴, M^{gr} de Montenach dut se rendre à l'évidence: une telle opération ne pouvait être raisonnablement menée à bien qu'avec l'appui du pouvoir civil. Celui-ci avait d'ailleurs mandaté un des siens, le sénateur Odet d'Orsonnens, pour convenir d'une stratégie commune avec l'évêque. Après avoir sollicité l'avis de son clergé dans une vaste enquête en 1773²⁵, M^{gr} de Montenach réitera son interdiction le 6 avril 1775, ce malgré l'avis défavorable du doyen de la Singine. Dans son mandement, l'évêque dresse un tableau particulièrement sombre de la situation:

«Un cercle de vicissitudes, des alternatives continuelles d'espérances données, et non réalisées, des défenses faites, et révoquées, c'est le triste tableau qu'offrait à notre avènement à ce Siège épiscopal l'article des Processions; heureux, si la suite avait donné à ce tableau des couleurs moins sombres! De notre temps, la dépravation des mœurs augmenta; le torrent de la dissolution gagna de tout côté; la dissipation, le désordre, le scandale qui régnaien dans les Processions [foraines], parut porté à son comble»²⁶

²² François DUCREST, «Les processions au temps passé dans le canton de Fribourg», in *Archives de la Société d'Histoire du canton de Fribourg*, 8, 1907, pp. 92-134.

²³ «Miscellanea ab anno 1746», p. 1 / AEV.

²⁴ Francis PYTHON, «De quelques effets de la Révolution...», art. cit., p. 148.

²⁵ «Mémoire relatif aux processions qui se font hors des paroisses respectives, aux abus qui y règnent et aux moyens propres à y remédier par le concours de l'autorité ecclésiastique et civile» / AEV / Evêché de Lausanne 1447-1812, laisse «Constitutions synodales».

²⁶ Voir *supra*.

Dans l'intention probable d'atténuer les effets de cette suppression, M^{gr} de Montenach consentit à ce qu'en cas de «*calamités publiques ou d'urgens besoins*», les paroisses fussent autorisées à gagner des «*lieux voisins pour implorer la clémence du ciel et flétrir sa colère*». Le même jour, le gouvernement fribourgeois publiait un mandement qui confirmait et corroborait point par point celui de l'autorité épiscopale, y ajoutant toutefois des peines très sévères à l'endroit des éventuels contrevenants²⁷. Plus décidées que jamais à contenir la pression populaire, les autorités refusèrent durant l'hiver 1777 d'accéder aux désirs des paroisses singinoises qui, d'accord avec la plupart des paroisses francophones des Anciennes Terres, étaient venues plaider la cause des processions foraines auprès de M^{gr} de Montenach. Dans la foulée de leur décision d'avril 1775, le gouvernement et l'évêque décidèrent, après concertation, d'édicter une réglementation plus sévère en matière d'achats et de ventes publics les dimanches et jours fériés (1776), ainsi que dans le domaine sensible de la police des cabarets (1779). A cet égard, au motif qu'elle était devenue «*commune parmi nos chers et fidèles Sujets*»²⁸ et la source de trop nombreux désordres, l'ivrognerie tomba sous le coup de sanctions pénales nettement aggravées.

Au vrai, conscientes que seul un retranchement important des jours chômés donnerait à leur dispositif répressif sa pleine mesure, les autorités du lieu s'attaquèrent à un problème qui avait déjà épuisé plus d'un règlement. Déjà qu'elle incitait à la débauche et à l'oisiveté, la fête se vit charger d'un autre grief: la cadence et la périodicité des jours chômés pouvaient varier considérablement d'une paroisse à une autre²⁹. Cette absence d'uniformité, visible également dans l'octroi des permissions de travailler, décida le gouvernement à intervenir verbalement auprès de l'évêque en janvier 1780³⁰. M^{gr} de Montenach donna suite à la requête du gouvernement fribourgeois dans une lettre où il dit vouloir contribuer «à la félicité de Leurs Etats autant par ses vœux que par la bonne harmonie qu'il s'efforcera toujours de conserver avec les très Illustres membres qui les gouvernent»³¹. Cela dit, il n'est pas exclu, malgré la diligence du propos, que l'évêque ait hésité avant de prendre sa décision. A l'appui de cette hypothèse, qu'aucune source ne permet d'étayer, signalons qu'il connaissait l'opinion de son clergé sur la question et que,

²⁷ «Règlement du Conseil de la Ville et République de Fribourg sur les processions, 6.4.1775» / AEV / I 27 (Fribourg-Gouvernement 1714-1780).

²⁸ «Règlement concernant la vente du vin à la pinte et la police des cabarets, 1779» / AEV / Ibid.

²⁹ A l'époque, on peut estimer à une cinquantaine environ le nombre de jours chômés dans le canton de Fribourg, dimanches non compris.

³⁰ «Miscellanea ab anno 1746», p. 127 / AEV.

³¹ Dans une lettre datée du 23 février 1780 («Liber Epistolarum ab anno 1780 ad 1818» / AEV).

pour ce dernier, la nécessité de procéder à une réduction sévère du nombre de jours chômés ne s'imposait pas comme telle³². Certes, il n'était personne, parmi les doyens consultés, pour nier que la fête ne permit le développement d'une «*infinité d'abus et de désordres, vu que c'est dans ces jours de loisir qu'une bonne partie du monde court après ses affaires temporelles ou parties de plaisir, rendez-vous, danses, ivrogneries, batailles et veillées nocturnes*»³³. Mais des onze décanats que comptait alors le canton³⁴, seuls deux, La Part-Dieu et Gruyère, se déclarèrent en faveur de mesures radicales.

Moins péremptoires dans leur jugement, les doyens restants conseillèrent à l'évêque de préférer la prudence et l'attente à toute autre solution. Leur point de vue s'abritait derrière une série d'arguments qui, sans le formuler explicitement, en appelaient au bon sens des gouvernants. D'abord, outre qu'on devait tenir compte du fait que «*la société civile a besoin de certains jours pour s'assembler, soit pour des ventes publiques, mises etc., ce qui ne se fait pas si utilement les jours de travail*» (La Valsainte), le doyen de St-Henri (La Veveyse) rappela à l'évêque qu'à l'occasion de ces fêtes «*qu'on voudrait supprimer*», il s'accomplit «*ordinairement, surtout à la campagne, plusieurs ouvrages de charité en faveur des pauvres, comme labourer leurs terres, charier le bois etc., ce qu'on obtiendrait très difficilement des riches les jours ouvriers*». Plus prosaïquement, le même doyen estimait que l'ardeur au travail avait partie liée avec les loisirs et le repos:

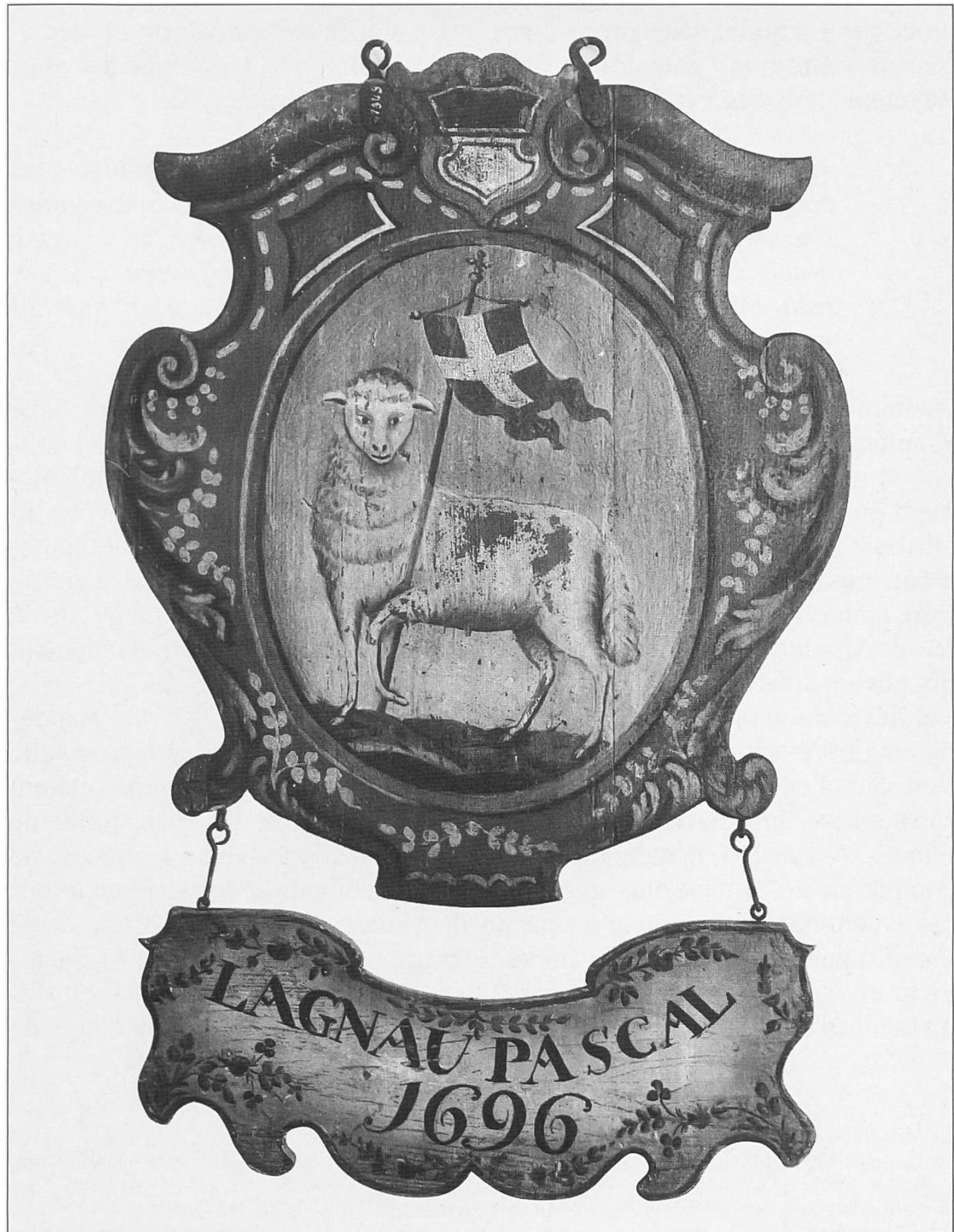
«Si on fait attention à une raison purement naturelle, on remarque que les semaines où il n'y a point de fêtes, et par conséquent six jours de travaux pénibles consécutifs, les laboureurs, à la fin, languissent et soupirent, [tandis] qu'après un jour de fêtes au contraire, ils en deviennent plus actifs et leurs ouvrages se trouvent par la même également avancés»

Les recommandations et les mises en garde du clergé n'y firent rien. Après avoir écrit à Rome, M^{gr} de Montenach reçut des mains du nonce, M^{gr} Caprara, la bulle pontificale l'autorisant à réduire le nombre de fêtes dans son

³² Comme pour les processions foraines, M^{gr} de Montenach avait tenu, avant de prendre une décision, à connaître l'avis de son clergé sur la question; cette consultation s'effectua dans le cadre plus général d'une refonte des statuts synodaux que l'évêque projetait (pour les réponses des doyens: AEV / II 17 (Evêché de Lausanne 1447-1812, liasse «Constitutions synodales»); voir également: François CLERC, *Contribution à l'histoire des Constitutions synodales de l'actuel diocèse de Lausanne, Genève et Fribourg*. Fribourg, mém. de lic., 1975).

³³ Réponse du doyen de St-Protais (voir *supra*).

³⁴ Soit les décanats de la Singine (ou *Allemand*), de St-Maire, de St-Protais, de St-Henri, de Gruyères, de La Part-Dieu, de La Valsainte, de Romont, d'Avenches, d'Estavayer-le-Lac et de Ste-Croix.



Malgré son emblème très chrétien, l'auberge de l'«Agneau pascal» de Grandvillard ne devait pas échapper aux reproches faits aux cabarets par l'évêque de Montenach, dans son mandement de 1780.

(Collections du Musée gruérien, inventaire N° 1345)

diocèse³⁵. La bulle, datée du 10 mai 1780 et signée par Pie VI, fut immédiatement remise au gouvernement pour consultation. Une fois de plus, l'évêque choisit de collaborer étroitement avec l'autorité civile:

«Finalement étant autorisé de sa Sainteté à faire arrangemens pour les fêtes, l'Evêque de Lausanne propose à vos Souveraines Excellences si elles souhaitent que cette affaire se conclue d'abord ou si elles préfèrent d'en renvoyer la publication au commencement de l'année prochaine; quelle que décision qu'elles prennent, il sera charmé de s'y prêter»³⁶

Au motif que l'impression des nouveaux almanachs nécessitait un délai supplémentaire, le gouvernement convint avec l'évêque de différer la publication du bref papal à la fin de l'année 1780³⁷. Craignant vraisemblablement pour son autorité, le pouvoir civil voulut d'autre part éviter qu'on lui attribuât la paternité d'une mesure dont tout annonçait qu'elle serait hautement impopulaire³⁸. En conséquence de quoi, on demanda à l'évêque de faire éditer le bref «*comme s'il n'était pas demandé de la part de l'Etat*»³⁹. M^{gr} de Montenach prit bonne note de cette requête et rédigea un mandement qui passait sous silence l'intervention de l'Etat dans le processus.

Publiés conjointement et distribués au début de janvier 1781, les mandements de l'évêque et du gouvernement civil provoquèrent les remous que l'on sait. Les retranchements opérés dans le calendrier liturgique étaient substantiels: hormis les six fêtes mobiles de l'année (Pâques, lundi de Pâques, Ascension, Pentecôte, lundi de Pentecôte, Fête-Dieu), le diocèse ne compterait désormais plus que seize fêtes d'obligation fixes. Pour toutes ces solennités, on ordonna à chacun de jeûner, d'entendre l'office et de prendre part aux célébrations prévues (processions, adoration du St-Sacrement etc.). L'objectif étant de parvenir à une meilleure sanctification des dimanches et jours de fêtes, M^{gr} de Montenach recommanda à son clergé de

³⁵ «Miscellanea ab anno 1746», p. 127 / AEV.

³⁶ «Lettre de M^{gr} de Montenach au gouvernement fribourgeois (non datée)» / AEV / «Liber Epistolarum ab anno 1780 ad 1818».

³⁷ «Lettre du gouvernement fribourgeois à M^{gr} de Montenach, 6.7.1780» / AEV / *Ibid.*

³⁸ Le 21 octobre 1780, une délégation parlant au nom des paroisses allemandes des Anciennes Terres se rendit à l'évêché pour demander à M^{gr} de Montenach de renoncer à publier le bref papal dont on connaissait l'existence; s'il resta ferme sur le principe d'une diminution, l'évêque accepta de maintenir trois fêtes appelées à être supprimées (St-Joseph, Ste-Catherine, St-Nicolas), ainsi que de transférer au dimanche la célébration de plusieurs fêtes ou demi-fêtes, soit 27 au total («Miscellanea ab anno 1746», p. 127 / AEV).

³⁹ «Miscellanea ab anno 1746», p. 127 / AEV.

prendre soin à ce que durant ces journées, on interdise «*tout travail corporel et mercenaire, tout trafic, tout négoce, toute vente et tout achat non nécessaires*»⁴⁰. L'autorité civile, de son côté, y veillerait également en menaçant d'une forte amende celles et ceux qui s'adonneraient aux jours dits à «*toute espèce de réjouissances bruyantes, comme les mascarades, les spectacles, les parties de voitures et traînaux, la chasse, la pêche, les bals et toutes les danses tant dans les maisons particulières que publiques*»⁴¹.

Pour des raisons qu'il est facile d'imaginer, la mise en application de telles mesures n'alla pas toujours de soi. Aussi, afin de prévenir tout manquement à la discipline ecclésiastique, M^{gr} de Montenach exhorta son clergé, dans une lettre-circulaire datée du 3 février 1781, de tenir ferme la ligne de conduite arrêtée :

«*Sa Grandeur très décidée à maintenir dans toute sa force le règlement qu'elle a émané au sujet des fêtes désire et entend que tous les curés, chapelains, prêtres séculiers et réguliers l'exécutent et l'observent ponctuellement; elle ordonne en conséquence aux fins de garder l'uniformité [que] chacun publie les fêtes transférées*»⁴²

Quelques années auparavant, des sentiments analogues avaient déjà conduit l'évêque à demander à chaque curé de se porter garant de l'orthodoxie en instruisant «*diligemment, souvent, et sans relâche le peuple de ce qui est vrayement superstition, des maux du fanatisme, et des marques qui constatent une possession et obsession réelle et surtout de ne pas autoriser par votre adhésion ces erreurs, mais de vous y opposer avec courage*»⁴³.

⁴⁰ «Mandement de M^{gr} l'Evêque de Lausanne relatif aux fêtes qui doivent être célébrées dans son diocèse, 11.12.1780» (voir *supra*).

⁴¹ «Ordonnance de l'Avoyer, du Petit et du Grand Conseil de Fribourg au sujet de la sanctification des dimanches et fêtes d'obligation, 14.12.1780» / AEF / RU 23 I (Imprimé N° 56).

⁴² «Liber Mandatorum ab anno 1746» / AEV.

⁴³ *Ibid.*

L'univers de la religion populaire

Décalages culturels

L'évêque attendait donc du clergé qu'il mît son autorité spirituelle et morale au service d'un projet d'acculturation, auquel la majorité des prêtres ne souscrivait pas totalement, du moins dans ses formulations extrémistes. Et pour cause: l'imagerie romantique du «bon curé de campagne» diffusée par la littérature ne doit pas nous faire sous-estimer la rugosité, empreinte parfois de brutalité, qui présidait d'habitude aux relations entre le curé de paroisse et ses ouailles⁴⁴. Aucune occasion n'était alors trop bonne pour réactiver ce vieux fonds d'anticléricalisme rural que chaque région ou paroisse traduisait à sa manière⁴⁵. Le spectaculaire y était parfois de mise, comme dans le cas des «processions sauvages»⁴⁶ où les paroissiens, passant outre l'interdiction de leur curé, partaient en pèlerinage seuls, après avoir eux-mêmes sonné les cloches et sorti les bannières!

Investi par la hiérarchie d'une tâche d'envergure, le clergé avait-il les moyens matériels et intellectuels d'y répondre? Quelle vision, d'autre part, développait-il de sa mission moralisatrice à l'endroit de populations dont il partageait souvent les mêmes origines rurales? Si dans un premier temps, il est nécessaire d'apprécier les directives de l'évêque, c'est en définitive au niveau le plus élémentaire de leur application, la paroisse, qu'il importe de préciser l'analyse, d'affiner les observations, de déchiffrer les comportements et les réactions. Nous connaissons mal, pour dire vrai, l'état d'esprit de ces clercs d'Ancien Régime que les canons du Concile de Trente avaient désignés comme des modèles de tempérance, de retenue, de modestie, de réserve aussi. Si l'habit crée la fonction, le port désormais obligatoire de la soutane supposait que

⁴⁴ Bernard PLONGERON, «La vie quotidienne du clergé...», *op. cit.*, pp. 133-152; Pierre SAGE, *Le «bon prêtre» dans la littérature française. D'Amaudis de Gaule au Génie du christianisme*. Genève, Droz, 1951.

⁴⁵ Si les siècles ont pu pérenniser certains préjugés – au Moyen Age, on se signait souvent à la vue d'un prêtre pour signifier que sa rencontre était de mauvaise augure -, ce sont surtout les questions liées à la rente et à la possession de la terre qui ont constitué le terreau privilégié de l'anticléricalisme rural: «depuis les origines chrétiennes, [...] la possession de la terre et de l'influence qui en découle a toujours été un moyen privilégié de pression sur le clergé, qui risque de passer pour le serviteur de la classe qui lui fournit la subsistance» (Gabriel LE BRAS, «L'église et le village...», *op. cit.*, p. 201).

⁴⁶ L'expression est de Nadine-Josette CHALINE («Pratique et vie religieuse en Haute-Normandie aux XIX^e et XX^e siècles», in *Cahier des annales de Normandie*, 1976, N° 8, p. 104); pour les années qui nous intéressent ici, les archives font état de deux affaires de ce genre, l'une à Barberêche en août 1780 («Miscellanea ab anno 1746», p. 144 / AEV), l'autre à Belfaux en avril 1781 (*Ibid.*, p. 145); s'agissant du dernier cas, les responsables, qui avaient molesté le curé, furent «emprisonnés pour quelques jours à Jaquemard, obligés de faire des excuses à leur curé et privés pour un certain nombre d'années du droit d'assister aux assemblées communales» (*Ibid.*, p. 145).

l'exemplarité de l'homme de Dieu devait être *socialement* visible: composante majeure de l'Eglise des Temps modernes, la coupure décisive prêtre-laïc date en fait de la Réforme catholique, le curé devenant alors le seul médiateur «autorisé» entre les paroissiens et l'au-delà. Religieux, le clivage sera également d'ordre socio-culturel, par le truchement d'une formation qu'on exigera toujours plus poussée pour le clerc.

Si, en théorie, le prêtre post-tridentin était relié à sa paroisse par un lien de nature strictement cultuel et sacramentel, la pratique l'obligeait à composer avec les attentes, parfois pressantes, des fidèles. Par solidarité avec ses paroissiens, par crainte d'éventuelles représailles ou par simple ignorance, le prêtre était fréquemment amené à cautionner des pratiques que l'autorité épiscopale s'efforçait justement d'éradiquer. Exemple limite, le baptême des enfants morts-nés nous rappelle que la proximité du prêtre avec les réalités quotidiennes de l'existence jouait parfois en défaveur du modèle doctrinal à propager⁴⁷.

Certes, le canton, à l'époque, devait compter «*peu d'ecclésiastiques pour donner tête baissée dans les possessions ou superstitions*»; néanmoins, «*comme apparemment ils s'en trouvaient, il fallait les avertir et les forcer à se dépouiller de ces préjugés populaires si opposés à leurs devoirs et à leur religion*»⁴⁸. A cet égard, il n'était pas rare de voir des membres du clergé intervenir auprès de l'évêque pour connaître «*quel auteur il conviendrait de se procurer, qui traita amplement et solidement les matières des superstitions, pour les déraciner autant qu'il sera possible*»⁴⁹. Pareil constat s'explique autant par les aléas d'une formation théologique et intellectuelle encore majoritairement lacunaire que par l'existence d'un important décalage culturel entre un clergé souvent livré à lui-même dans l'exercice de son ministère et une hiérarchie d'Ancien Régime, qui n'avait qu'une connaissance somme toute impressionniste et par trop intermittente de l'ordinaire d'une paroisse.

⁴⁷ Dans une conjoncture marquée par une importante mortalité infantile, beaucoup de nourrissons mourraient sans avoir reçu le sacrement du baptême, situation qui les condamnait à séjourner dans les limbes selon le rituel romain. Afin de remédier à cette éventualité, on voyait des mères venir porter leur enfant déjà mort sur l'autel d'une chapelle généralement – celle de St-Anne à Arruffens (paroisse de Billens) était un lieu réputé pour ce type de pratique – et prier jusqu'à ce que l'enfant montrât un «signe de vie»; aussitôt, la mère le faisait baptiser pour enterrer ensuite son corps dans les alentours immédiats du sanctuaire visité. En 1785, le successeur de M^{gr} de Montenach sur le trône épiscopal, M^{gr} de Lenzbourg (1782-1795), demanda au doyen du décanat de Romont de «*donner toute son attention pour qu'on n'expose point à sainte Anne des enfants morts et surtout que des prêtres n'y aillent pas dire la messe à ce sujet*» (AEV / «Acta Visitationnis. Recessus Romont (18.6.1785), p. 229»); à consulter également: Jean-Joseph DEY, *Du soin extrême qu'on doit avoir du Baptême des enfants dans le cas d'une fausse couche ou de la mort d'une femme enceinte*, Fribourg, non daté (Bibliothèque cantonale et universitaire [ci-après BCU] / Cabinet des Manuscrits / LD 15,9,3).

⁴⁸ Réponse contenue dans l'enquête de 1778 (voir *supra*).

⁴⁹ *Ibid.*

Mais cet écart, que l’organisation fortement hiérarchisée de l'*Ecclesia* catholique ne parvenait pas totalement à réduire ni masquer, s’observait également, élément essentiel pour notre propos, en aval de la vie paroissiale: il y avait souvent un abîme entre une certaine religiosité populaire exubérante, festive, crédule et les conceptions plus austères, plus abstraites d’un clergé indigné par toutes ces manifestations bruyantes et par la confusion si fréquente du sacré et du profane. Double décalage auquel il convient d’ajouter encore les interférences produites par un clergé régulier plus permisif en matière d’usages populaires. En 1755 déjà, M^{gr} de Boccard avait expressément défendu aux capucins de faire des exorcismes contre la vermine «à notre inscu, ce qui est contraire à la pratique de l’Eglise et requiert une spéciale permission de l’ordinaire»⁵⁰. De l’avis du doyen de Ste-Croix (Nord du canton), il ne faisait aucun doute que les superstitions viendraient à disparaître si «certains membres du clergé séculier et surtout des réguliers ne les entretenaient»⁵¹.

Rassurer et protéger

A regarder cette période de près, on reste frappé par la distance qu’il subsistait entre le modèle doctrinal fixé par la hiérarchie, sa compréhension par le prêtre et, en bout de chaîne, la façon dont les fidèles, à qui il était en priorité destiné, le recevaient et le mettaient en pratique. Aussi, une analyse approfondie de la religion populaire à la fin de l’Ancien Régime se doit de tenir compte de ces décalages qui, pour être une source importante de malentendus, de résistances et de blocages institutionnels, nous laissent déjà entrevoir les limites du modèle. Mais la manière forte, si elle singularise la religion populaire dans son rapport avec l’autorité, n’en constitue pas la trame unique. Sur un mode mineur, l’Eglise jouait une autre partition, celle de la «récupération» à son profit de croyances et pratiques ancestrales, dont l’origine est antérieure aux religions révélées. Avec une continuité qui ne s’est guère démentie tout au long des siècles, le christianisme s’est en effet attaché à baptiser le païen, c’est-à-dire à anthropomorphiser le cosmique⁵². Cela est particulièrement manifeste dans le cas du calendrier liturgique qui est parvenu, non sans habileté, à épouser étroitement les traditions et rites agraires préchrétiens.

⁵⁰ Dans une lettre-circulaire datée du 17 avril 1755 (AEV / I 35 [Paroisse de Grandvillard]).

⁵¹ Dans l’enquête de 1778 (voir *supra*).

⁵² Dans sa thèse, Yves-Marie Hilaire parle justement de «christianisme cosmique» pour qualifier ce processus («Une chrétienté au XIX^e siècle?...», *op. cit.*, tome 2, p. 73).

Ce compromis culturel passé par la hiérarchie avec des usages qu'il s'est agi alors de recouvrir d'un «*manteau chrétien*»⁵³ n'implique pas que le processus se soit toujours accompli d'une manière unilatérale, loin s'en faut. Par sa capacité à innover, littéralement à inventer de nouvelles dévotions, la religion populaire a pu et su «*imposer ses cultes à l'Eglise*»⁵⁴. Les sources le confirment à l'envi qui portent à notre connaissance une créativité populaire quasi «naturelle», lentement maîtrisée, où s'expriment tout en les assouvisant les besoins les plus profonds. La source première du religieux devient alors un sentiment absolument irrépressible, une disposition intime, celui du *sur-naturel*, du «Tout autre»⁵⁵, qui rend possible la croyance aux esprits, aux démons, aux dieux également.

L'histoire suivante, qui date de 1720, en porte témoignage. Elle a pour cadre les environs immédiats de Farvagny et pour acteur principal le dénommé Jacques Jolion, jeune homme de Grenilles. Ce dernier, nous rapporte la chronique, «*estant sujet de passer souventes fois de nuit par le bois dit Montbamps, y apercevait à l'ordinaire du bruit dont il avait esté diverses fois épouventé*»⁵⁶. Comme ce chemin était le seul qu'il puisse emprunter, il lui restera alors à essayer de chasser les mauvais esprits en apposant une image de la Vierge sur un arbre. Plus tard, il remplacera ladite image par une statuette de Notre-Dame des Ermites, reçue des mains d'un jésuite.

A une époque qu'on situera vers 1770, pareille mésaventure arriva à un habitant de Villaraboud Jean Monney, décrit comme un «*garçon bon et simple*»⁵⁷. Le procédé suivi ici est en tout point analogue au précédent, à ceci près que la statuette placée dans le creux d'un arbre provenait, elle, directement d'Einsiedeln, dont notre «héros» était un familier du pèlerinage. Et aux mêmes maux, les mêmes effets:

⁵³ Yves-Marie HILAIRE, «L'Eglise dans le monde rural. Le XIX^e siècle», in *Recherche sociale*, 1971, N° 36-37, p. 7.

⁵⁴ Alphonse DUPRONT, *Du Sacré. Croisades et pèlerinages. Images et langages*, Paris, Gallimard, 1987, p. 428.

⁵⁵ Ou «numineux», pour reprendre la terminologie de Rudolf Otto, qui désigne «*le sacré, abstraction faite de son élément moral et, ajoutons-nous, de tout élément rationnel; [...] il constitue la partie la plus intime de toutes les religions et, sans lui, elles ne seraient plus des formes de la religion; sa vitalité se manifeste avec une vigueur particulière dans les religions sémitiques et parmi elles, à un degré supérieur, dans les religions bibliques*» (*Le Sacré. L'élément non-rationnel dans l'idée du divin et sa relation avec le rationnel*, Paris, Payot, 1929 (trad.), p. 21).

⁵⁶ «Rapport sur l'origine miraculeuse de Montban, juin 1726» / AEV / I 20 (Paroisse de Farvagny).

⁵⁷ «Exposé du doyen et curé de Siviriez Cordey sur l'origine de Notre-Dame du Bois et des abus auxquels cette dévotion donne lieu, 26.6.1801» / AEV / I 63 (Paroisse de Villaraboud).

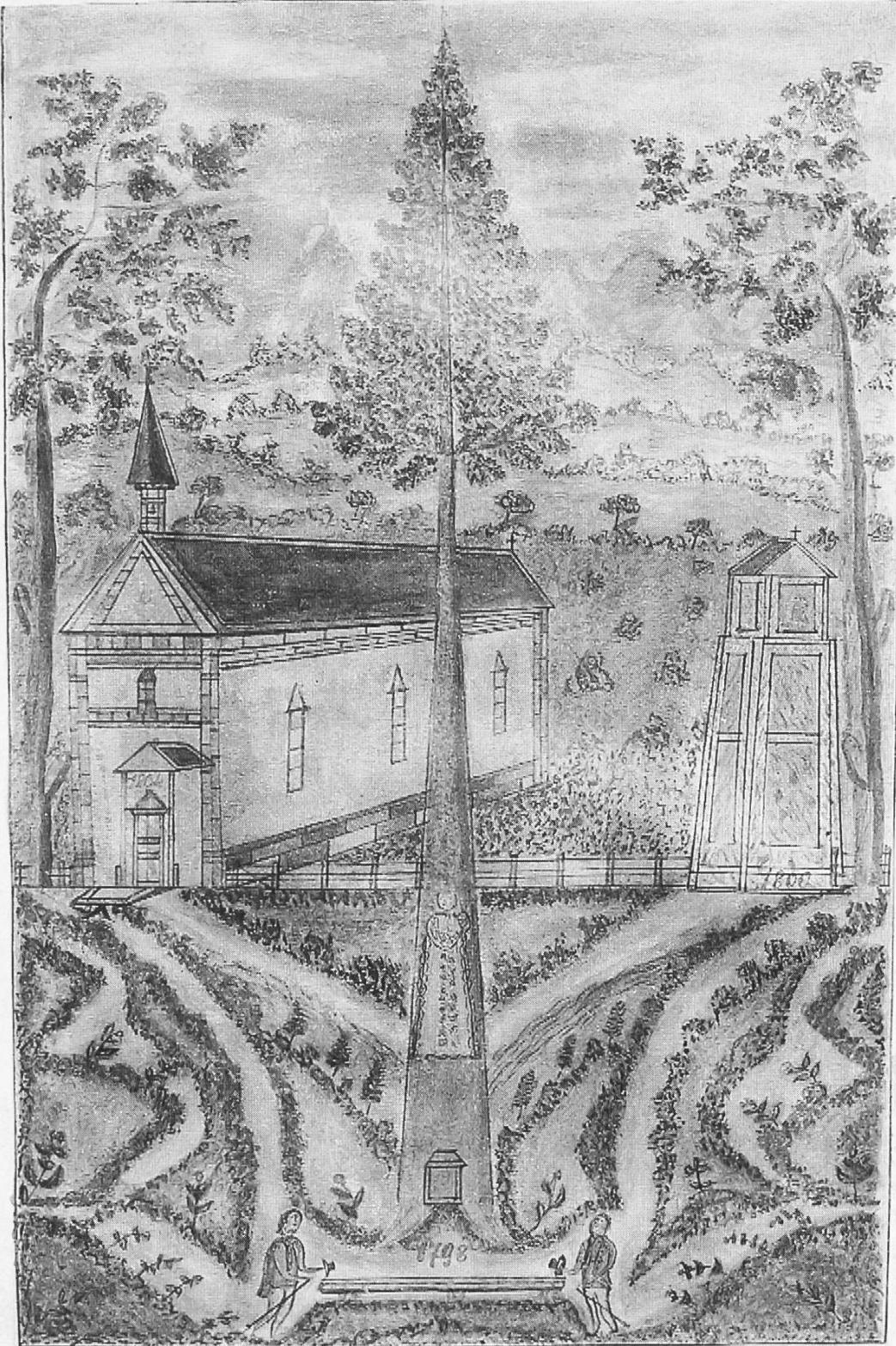
«Les premiers bruits que Monney répandit de ces revenants firent une si grande impression sur l'esprit des peuples des environs, que tout bonnement [ils] y crurent, et chacun d'eux fut porté à rendre leur vénération et leur culte à cette statue en passant et repassant dans le même endroit; cette dévotion continua à être la même pendant quelques années; ensuite quelques personnes allèrent se prosterner devant ladite statue; [...] depuis lors, un grand monde s'y rendit de toute part; plusieurs suspendirent au sapin des figures hideuses, des prières parties bonnes, parties hérétiques, et toutes sortes d'autres choses dont on ne connaît pas à quoi elles peuvent tendre»⁵⁸

Comme attendu, les «bruits» cessèrent dans les deux cas, ce qui valut à ces lieux-dits une réputation qui, de bouche à oreille, dépassa très vite le cadre local. A Villaraboud, un observateur note une «affluence de pèlerins qui abondent de toutes parts pour y rendre leurs vœux, comme à une autre même Dame des Ermites, y recevant les mêmes grâces qu'en ce lieu miraculeux »⁵⁹. Si le lieu attire les foules, c'est d'abord pour ses vertus thérapeutiques; on rapporte en effet que «beaucoup de gens y ont obtenu des grâces»; dans une paroisse proche, un notable certifie que «plusieurs personnes d'ici y ont reçu des grâces et des faveurs signalés et extraordinaires et qu'on pourrait presque qualifier de Miracles». Les bienfaits s'étendirent bientôt aux animaux domestiques dont on confiait régulièrement la protection et la santé à la «Dame miraculeuse»; ainsi, au Crêt, le culte rendu à Notre Dame de Villaraboud permit de préserver les troupeaux de «maladies contagieuses, dans un temps où elles étaient si fréquentes dans le voisinage»; un vétérinaire prétend pour sa part avoir bénéficié de «grâce particulier de Notre Dame du bois de villarabot, premièrement d'avoir guéri une jument qui avait un mal de piet et secondement un poulain qui avait un piet avec une grande inflammation et même cangrenés». A Montban, on constate la guérison d'une «jument dangereusement malade», d'une «vache qui ne pouvait faire son veau», d'une «pauprre beste qui n'avait rien mangé pendant trois jours»⁶⁰.

⁵⁸ *Ibid.*

⁵⁹ «Différentes requêtes en faveur de la chapelle de Notre-Dame du Bois» / AEV / I 63 (Paroisse de Villaraboud); ce dossier contient 36 pièces en tout.

⁶⁰ «Rapport sur l'origine miraculeuse...», voir *supra*.



Ex-voto de Notre-Dame du Bois, à Villaraboud, montrant les trois étapes du sanctuaire: la statue dans le creux du sapin, le petit oratoire (à droite) et la chapelle actuelle.

(Photo Denis Buchs)

Au cœur de la dévotion, on trouve donc un lieu sacré, par excellence cosmique, signalé par l'«invention» d'une représentation, parfois d'une apparition. Par quelle décision mystérieuse *ce* bois, *cette* grotte, *ce* monticule ont-ils été précisément désignés par la religiosité populaire? On ne saurait enserrer trop vite dans des catégories préétablies la matérialité d'un lieu marqué par l'*extra-ordinaire*⁶¹: dans sa pulsion d'attrait, il y a, réalité du lieu sacré, «*le fait capital qu'il concentre toutes les forces d'irrationnel, et que dans une double opération, pour celui qui [y] vient, il est imprégnation et exorcisme*»⁶². Quelles que soient les variations, voire les exagérations du légendaire, le lieu, en tant que création individuelle ou collective, ne peut se passer du récit pour exister, pour perdurer aussi: plus ce dernier procède des attentes, des besoins d'une certaine «*héroïcité ou grandeur en mal de drame*»⁶³, plus l'utilité et la nécessité du lieu s'en trouvent pour ainsi dire confirmées. Dans sa singularité topique, il devient alors un *haut lieu* exclusif qu'il n'est pas pensable d'échanger avec un autre. A Villaraboud, la population s'en prit violemment aux autorités civiles et religieuses lorsqu'elles ordonnèrent le transfert de la statuette «miraculeuse» à l'intérieur de l'église paroissiale:

«*La dévotion que les fidèles avaient à si juste titre vouée à la miraculeuse Notre Dame du Bois [...] ne pouvait plus s'exercer avec la même confiance depuis qu'on l'avait déplacée du lieu où elle se plaisait à exaucer leurs vœux et à leurs accorder des miséricordes. Nous avons donc aujourd'hui pris unanimement la résolution de supplier très instamment et très respectueusement Votre Grandeur de bien vouloir prononcer que la dite miraculeuse Notre Dame soit de nouveau et aussitôt que possible remise dans l'endroit où elle était avant son déplacement*»⁶⁴

⁶¹ Même si certaines tentatives sont plus que convaincantes, à l'exemple des travaux de Marie-Hélène FROESCHLE-CHOPARD sur la topographie des lieux de dévotion à partir d'un certain nombre de critères – espace découvert ou non, terrain accidenté ou non, proximité ou non d'une forêt etc. – («L'espace et le Sacré au XVIII^e siècle: géographie des cultes d'après la carte de Cassini», in *Annales de Bretagne et des pays de l'Ouest*, tome 90, 1983, pp. 216-220); voir également l'article brillant de Jean-Luc PIVETEAU, «Foi chrétienne et relation de l'homme au territoire», in *Hérodote*, 1986, N° 42, pp. 141-155 (repris et commenté dans *UKPIK*, Fribourg, Cahiers de l'Institut de Géographie de Fribourg, 1988, N° 6).

⁶² Alphonse DUPRONT, «Au commencement, un mot: lieu. Etude sémantique et destin d'un concept», in *Hauts lieux. Une quête de racines, de sacré, de symboles*, Paris, coll. «Autrement», mai 1990, N° 115, p. 66.

⁶³ *Ibid.*, p. 62.

⁶⁴ «Différentes requêtes en faveur de...», voir *supra*.

D'autres voix encore se joignirent pour demander qu'on replace la vierge dans l'«azile qui paraît s'être choisi de préférence»⁶⁵.

En marge du culte ecclésial officiel, et parfois contre lui, la religion populaire fabriquait ses dévotions, consacrait ses lieux, vénérait ses faiseurs de miracles avec une logique et une systématique qu'on apprend toujours mieux à connaître. Préférant parfois surveiller plutôt que punir, la hiérarchie pour sa part cherchait, non sans mal, à capter cette religiosité spontanée, moyennant l'édification d'un oratoire ou d'une chapelle sur le lieu «élu». L'édifice une fois bâti, on en réglementait sévèrement l'usage afin de conférer à l'endroit la dignité recherchée. En avril 1804, le nouvel évêque, M^{gr} Guisolan (1804-1814), autorisa la construction d'une chapelle pour donner refuge à Notre-Dame de Villaraboud, à condition toutefois d'observer scrupuleusement les dispositions suivantes:

«1. Il n'y aura dans les environs ni cabarets, ni vente de vin ou d'autres liqueurs; 2. [...] Nous voulons que jamais ladite chapelle ne s'ouvre les dimanches, avertissant ici tous et un chacun de se souvenir qu'un des premiers devoirs de la Religion est [...] d'assister diligemment aux offices et aux instructions de paroisse; 3. Nous ne permettons à aucune paroisse d'aller en dite chapelle en procession; 4. Nous défendons très sévèrement d'y porter à l'avenir des enfants morts, sous prétexte de pouvoir les y baptiser»⁶⁶

Bien qu'elle fût monnaie courante, cette mainmise ecclésiale ne dissipa jamais totalement la méfiance de la hiérarchie vis-à-vis de lieux de culte situés, par définition, à l'écart de l'église paroissiale, centre de la religion «légale». Même la popularité de la Vierge noire dans les campagnes fribourgeoises n'arrivait pas à rassurer une hiérarchie qui avait pourtant fait du culte marial le pivot de la Réforme catholique⁶⁷. Si l'Eglise enseignante entendait par dévotion mariale celle rendue à la mère du Christ, le peuple, par contre, s'adressait lui à une «autre» Vierge, celle «que l'on recouvre d'offrandes, celle que l'on retrouve à la fois une et multiple dans les différentes «Notre-Dame» des chapelles»⁶⁸. Outre Montban et Villaraboud, on

⁶⁵ *Ibid.*

⁶⁶ «Mandement de M^{gr} Guisolan, 17.4.1804» / AEV / I 63 (Paroisse de Villaraboud).

⁶⁷ Louis CHATELLIER, *L'Europe des dévots*. Paris, 1987; Jean DELUMEAU, *Rassurer et protéger. Le sentiment de sécurité dans l'Occident d'autrefois*. Paris, Fayard, 1989, pp. 261-289.

⁶⁸ Marie-Hélène FROESCHLE-CHOPARD, «Les dévotions populaires d'après les visites pastorales: un exemple: le diocèse de Vence au début du XVIII^e siècle», in *Revue d'histoire de l'Eglise de France*, janv.-juin 1974, N° 164, p. 88; l'auteure soutient la thèse de l'existence de deux cultes mariaux parallèles, celui des clercs savants et celui du peuple.

compte d'autres chapelles qui tirent leur origine d'un récit d'«invention», avec la Vierge Noire pour figure centrale: Notre-Dame du Bon-Conseil à Attalens, du Motélon à Charmey, de Compassion à Bulle, de la Brillaz à Prez-vers-Noréaz, de Tours à Montagny, de l'Epine à Berlens, du Bon-Secours à Treyvaux ou du Portail à Romont témoignent des luttes autrefois engagées contre «*toutes les peurs ancestrales liées à la sylve originelle*», affirmant du même coup «*le règne de l'homme sur le règne végétal, là où l'arbre était l'un des supports cultuels privilégiés de l'imaginaire païen*»⁶⁹. Rassurer et protéger: la façon la plus pertinente de déchiffrer la religion populaire consiste sans doute à la rapporter à ces peurs qui surlignaient un univers marqué au sceau de l'insécurité et de la précarité. A l'ère de l'«Etat-providence», qui constitue désormais notre «*irréductible réalité*»⁷⁰, il nous faut opérer un large décentrement culturel pour comprendre une demande de sécurité qui ne s'était pas encore laïcisée. Souvent démunies face aux caprices du temps et des saisons, les populations d'alors cherchaient dans les rituels collectifs les moyens d'exorciser leurs peurs, de se concilier également la bienveillance d'une puissance divine qu'on imaginait capable des pires châtiments.

Démultipliées au cours des siècles qui précédèrent la Réforme, supprimées en pays protestants, les bénédicitions étaient encore nombreuses dans l'espace romain, mieux contrôlées toutefois que durant les périodes antérieures⁷¹. Celles qui conféraient à certains éléments ou aliments (eau, vin, sel, pain etc.) une efficacité particulière étaient les plus courantes. Aux pratiques communes, chaque région ajoutait les siennes propres: à Riaz par exemple, on distribuait le jour de la saint Blaise des «*échevaux de soie bénits*», dont on nouait les fils autour des cols des vêtements en signe de protection⁷². Parce qu'elle engageait l'avenir des récoltes, la période des Rogations était favorable aux bénédicitions préventives (champs, granges, fontaines, troupeaux etc.), selon un système de quadrillage du territoire paroissial maintes fois éprouvé. Enfin, à l'occasion de menaces imminentées ou de catastrophes naturelles en cours (vermine, épidémie, épizootie etc.),

⁶⁹ Alphonse DUPRONT, «Du Sacré...», *op. cit.*, p. 386; sur les lieux de culte dans le canton, on se référera d'abord à: Louis WAEBER; Aloys SCHUWEY, *Eglises et chapelles du canton de Fribourg*, Fribourg, 1957 et Appolinaire DELLION; François PORCHEL, *Dictionnaire historique et statistique des paroisses catholiques du canton de Fribourg*, 12 volumes, 1882-1902.

⁷⁰ Selon le mot de François EWALD, *L'Etat-providence*, Paris, Grasset, 1986, p. 11.

⁷¹ Jean DELUMEAU, *op. cit.*, pp. 33-176.

⁷² «Rapport [anonyme] remis à M^{gr} de Montenach, 1783» / AEV / I 54 (Paroisse de Riaz).



Gravure du XVIII^e siècle représentant la statue miraculeuse de la chapelle Notre-Dame de Compassion, à Bulle, qui était un des buts des processions décriées par l'évêque.

(Archives du Couvent des capucins, Bulle)

on espérait conjurer le sort en demandant de manière ponctuelle des exorcismes à l'évêque, qui en subordonnait l'application à une série de clauses précises⁷³.

Cette confiance placée dans la Vierge ou dans certains rites protecteurs se doublait d'un attachement profond et massif à la figure tutélaire du saint. La place et le rôle que ce dernier détenait dans la religion populaire étaient considérables: accessible à tous, familier jusque dans son nom, le saint représentait tout à la fois une image, un témoin, un ami, voire un modèle. Sa «compétence», son champ d'intervention étaient d'habitude bien circonscrits, lui conférant ainsi une sorte de spécialisation, la plupart du temps limitée à l'échelle d'une région. A Sâles, on invoquait saint Garin contre les maladies du bétail, sainte Brigitte contre le vent, saint Théodule lorsque la grêle menaçait ou saint Magnus pour se prémunir de la vermine; à Rue, on priait sainte Barbe contre les incendies et saint Roch pour être épargné de la peste; à Riaz, on n'oubliait jamais saint Grat au moment des récoltes alors que pour être protégés du «feu sacré» ou de la peste, les paroissiens de Cheyres s'en remettaient à la protection respectivement de saint Antoine et de saint Sébastien.

Chaque malheur, supposé ou réel, de l'existence avait donc «son» saint, thaumaturge vénéré et respecté, qui vivait au milieu de la communauté grâce à la conservation des précieuses reliques. Simple intercesseur auprès de Dieu dans la liturgie officielle, le saint devenait un agent autonome, doté de puissances surnaturelles lorsque la religion populaire s'en emparait. Fait remarquable, le *saint titulaire* de l'église paroissiale, qui porte son nom, ne figurait qu'exceptionnellement parmi les saints véritablement populaires dans le canton. Lui faisait pendant, et souvent concurrence, le *saint patron* qui tissait avec les populations des liens plus durables, plus intenses aussi. Sa fête, ou dédicace, donnait lieu à toutes sortes de réjouissances qui attiraient fréquemment les paroisses avoisinantes, à la plus grande satisfaction des cabaretiers, mais au grand dam du clergé local qui stigmatisait ces «*divertissements qui dérangent une jeunesse efrénée, empressée à prendre part à toutes les fêtes, dédicaces, danses et autres réjouissances, qui se succèdent dans les endroits circonvoisins*»⁷⁴.

⁷³ Par exemple: «Mandement de Mgr de Montenach permettant des exorcismes contre la vermine, 31.3.1773» / BCU / GK 1000.

⁷⁴ «Réponse du doyen de Romont sur divers objets de discipline, 3.9.1778» / AEV / II 17 (Evêché de Lausanne 1447-1812, liasse «Constitutions synodales»).

Une civilisation de la procession

On l'aura deviné à la lecture des lignes qui précèdent: la religion populaire se réduisait mal à l'ascèse et au dépouillement. Volontiers festive, elle préférail le geste au discours, le concret à l'idée, l'instantanéité au projet, la démarche collective à l'acte individuel, les rythmes cosmiques au temps de l'histoire. Cette «extériorisation», suspecte aux yeux de l'autorité, trouvait sa plus belle illustration dans les processions. Véritable phénomène de société, pour parler le langage d'aujourd'hui, le pèlerinage⁷⁵ formait avec la fête profane et la quête sacrale un schéma tripartite, intégrant une part essentielle de l'activité et des besoins des hommes d'autrefois. On doit à Alphonse Dupront d'avoir certainement écrit les pages les plus éclairantes sur le pèlerinage et sa geste existentielle, recherche intense de «sécurisation» dans une marche à l'«ailleurs» jamais inassouvie⁷⁶. Si l'historien laissera à plus compétent que lui le soin de dresser le profil anthropologique de la société pèlerine, il pourra, documents à l'appui, mettre en relief les expressions sociales, religieuses, voire politiques qui sous-tendaient le fait processionnel.

«*On en revient rarement meilleur*» ont soupiré des générations de clercs à propos des processions. Quand les dieux de l'Egypte ancienne partaient rendre visite aux dieux voisins, tout un peuple pèlerin se pressait pour assister à cette dramaturgie sacrée: Hérodote, non sans quelque malice, avait déjà noté qu'en pareille circonstance, le vin coulait plus qu'abondamment. Plus près de nous, Chateaubriand, dans son *Génie du christianisme*, nous a laissé une description moins grave que cocasse des processions d'une paroisse rurale à l'époque des Rogations. Société *de* et *en* fête, la société pèlerine l'était assurément. Les processions, hors leur dimension religieuse, avaient en effet pour vertu première de rompre la monotonie d'une existence invariablement scandée par les cycles agraires. Quant aux processions foraines, elles étaient pour beaucoup, notamment les femmes, l'une des rares occasions de sortir des limites du territoire paroissial. La jeunesse, elle, espérait de ces déplacements ponctuels l'aubaine d'une aventure galante...

⁷⁵ Procession – pèlerinage – pardon: les trois termes s'emploient souvent indifféremment; tout au plus, on pourra signaler que le «*pardon qui est souvent l'occasion d'une grande affluence est en principe limité à la fête du saint qui l'occurrence*»; quant aux pèlerinages ou aux processions, «*ils s'étendent sur toute l'année, au moins sur une plus longue période*» (Claude LANGLOIS, «Le diocèse de Vannes...», *op. cit.*, p. 548).

⁷⁶ *op. cit.*, pp. 313-415; du même auteur: «Formes de culture de masses: de la doléance politique au pèlerinage panique (XVIII^e-XX^e siècle)», *Niveaux de culture et groupes sociaux*, Paris, 1967, pp. 149-167 et «Anthropologie du sacré et cultes populaires. Histoire et vie du pèlerinage en Europe occidentale», in *Miscellanea historia ecclesiasticae*, Louvain, 1974, pp. 235-258.

D'où les nombreuses réjouissances qui rythmaient au gré des traditions locales ces pérégrinations hors commun, leur donnant parfois l'aspect d'une «*partie de campagne*»⁷⁷ haute en couleur. Tout d'ailleurs était prévu pour qu'il en soit ainsi:

*«Lors des processions foraines, on vend tout à l'entour de l'église: du pain, du vin, eau de cerises, [...] ce qui procure une infinité d'immodesties, d'indécences et de chicanes»*⁷⁸

Hantise du clergé, le cabaret menaçait à chaque instant de défaire l'ordre du cortège, de disperser les paroissiens aux quatre vents. Le doyen de St-Protais se plaignit à M^{gr} de Montenach qu'au premier cabaret croisé par la procession, «*les trois quarts du monde y restaient*». Lorsque l'itinéraire venait à passer par la ville de Fribourg, l'habitude virait alors à la «*véritable calamité*» pour les décanats concernés (St-Maire, Ste-Croix, Singine). De plus, il était plutôt rare, de l'avis unanime des doyens, qu'on ne quitte la cérémonie avant son terme: «*on ne s'assemble point à l'église paroissiale pour commencer la procession, et on n'y vient pas pour l'achever; il n'y a plus qu'un douzième de personnes*» (Sagine). Pour certains paroissiens, le retour de procession s'effectuait le jour d'après ou même le surlendemain! Le regroupement de plusieurs paroisses sur un même lieu de dévotion constituait l'autre source majeure de préoccupation pour le clergé. Avant la suppression des processions foraines, de tels rassemblements étaient fréquents et pouvaient prendre quelquefois des proportions importantes: deux fois dans l'année, à la saint Jean-Baptiste et à la saint Pierre, les paroisses d'Arconciel, Chevrille, Ependes, Marly et Treyvaux convergeaient vers l'église de Praroman; à la saint Béat, Notre-Dame de Bourguillon devenait lieu de pèlerinage pour 4 paroisses (Arconciel, Ependes, Praroman, Treyvaux); le vendredi lendemain de la Fête-Dieu, c'était au tour des paroisses de Chevrille, Dirlaret, Plasselb et Planfayon de s'y rendre en procession; le mercredi des Rogations, 4 paroisses encore se rassemblaient à la Croix du Sault, sise dans la paroisse d'Estavayer-le-Gibloux (Autigny, Massonnens, Orsonnens, Vuisternens-en-Ogoz); le Vendredi saint déplaçait 7 paroisses à l'église de Belfaux, réputée pour son Crucifix (Autigny, Ecuvillens, Farvagny, Léchelles, Lentigny, Onnens, Prez-vers-Noréaz); le Mardi de Pâques,

⁷⁷ Selon l'expression de Maurice Agulhon citée par Marie-Hélène FROESCHLE-CHOPARD, «Les dévotions populaires...», *art. cit.*, p. 91.

⁷⁸ «Mémoire relatif aux processions qui se font...», voir *supra*.



Ex-voto du XVII^e siècle. A droite, on reconnaît saint Garin ou Guérin, qui était invoqué pour la protection du bétail et auquel étaient consacrés de nombreux sanctuaires. On faisait venir des moines de l'abbaye de Saint-Jean d'Aulps, en Savoie, qui touchaient le bétail avec la clé du tombeau de saint Garin.

(Collection de l'Evéché de Lausanne, Genève et Fribourg. Photo Musée gruérien)

4 autres paroisses se regroupaient dans la même église (Chevrille, Guin, Marly, Tavel); à Notre-Dame de l'Epine à Berlens, le vendredi lendemain de l'Ascension était traditionnellement un jour de grande affluence, puisque 9 paroisses s'y donnaient rendez-vous en même temps (Autigny, Billens, Estavayer-le-Gibloux, Grangettes, Massonnens, Mézières, Orsonnens, Vil-laz-St-Pierre, Vuisternens-devant-Romont).

Au vrai, l'activité processionnelle différait passablement d'une région à l'autre. Intense dans les Anciennes Terres, elle faiblissait à mesure que l'on s'éloignait de cette zone, en direction du sud et de l'est du canton. Dans certaines régions bien circonscrites – la plaine de la Broye ou la vallée de la Jigne –, elle était pratiquement nulle au moment de l'enquête ordonnée par M^{gr} de Montenach. On remarquera que cette distribution géographique des processions foraines s'avère conforme à la partition généralement admise pour Fribourg entre zones ferventes et zones tièdes en matière de pratiques religieuses⁷⁹. Hormis les sorties exceptionnelles *ad petendam pluviam* ou *ad petendam serenitatem* (pour la pluie et le beau temps), les processions d'autre part se déroulaient de préférence au printemps et au début de l'été. Si de l'automne à Pâques, en effet, la vie liturgique était centrée sur la terre, sur la pénitence et l'incarnation (Toussaint, Noël), une fois passée l'équinoxe de printemps, elle s'orientait alors résolument vers le ciel avec la Résurrection, l'Ascension, la Pentecôte, le cycle de la St-Jean (24-29 juin), plus tard l'Assomption. Aux fêtes d'«en bas» succédaient les fêtes d'«en haut» avec leur cortège de réjouissances et de longues processions foraines, manière de célébrer dans le faste le renouveau après le rude hiver. A une époque où le catholicisme était encore une religion à dominante rurale, le contraste hiver–printemps condensait toute une série d'oppositions et de tensions symboliques, savamment captées par le calendrier liturgique. Pour les participants à une procession, résurrection du Christ, renaissance de la nature et souci des récoltes futures ne faisaient souvent qu'un. A l'occasion des Rogations⁸⁰, de la saint Marc (25 avril) ou de la Fête-Dieu⁸¹, les processions franchissaient moins volontiers les limites du territoire paroissial. Cela s'explique par la nature de ces cérémonies qui avaient pour destination première celle de tracer un cercle protecteur symbolique autour de la paroisse, au rythme des nombreux repères prévus à cet effet (croix, oratoires etc.).

⁷⁹ Francis PYTHON, «M^{gr} Marilley et son clergé...», *op. cit.*, pp. 57-76 et 389-399.

⁸⁰ Qui avaient lieu les lundi, mardi et mercredi précédent l'Ascension.

⁸¹ Dont les caractéristiques, pour la ville de Fribourg du moins, nous sont aujourd'hui mieux connues depuis l'étude de Claude MACHEREL et Jean STEINAUER, *L'Etat de Ciel. La Fête-Dieu de Fribourg*, Fribourg, 1989, éd. Méandre.

Pour que le tableau soit complet, il convient de signaler que de nombreuses processions s'effectuaient dans le périmètre immédiat de l'église paroissiale⁸². Moins «bruyantes», et par conséquent moins sujettes aux réprobations de l'autorité, ces processions ont laissé dans les archives des traces trop éparses pour en permettre le décompte systématique, globalement ou par paroisse. S'il est ainsi difficile de mesurer l'attrait qu'elles exerçaient sur les populations, on peut légitimement penser qu'elles devaient souffrir la concurrence des processions foraines, infiniment plus attractives pour les raisons déjà évoquées. En outre, les processions foraines, à la différence des processions circumambulatoires au rayon somme toute limité, entraînaient les fidèles vers des sanctuaires situés parfois à plusieurs lieues de distance de l'église paroissiale, donnant alors au déplacement la dimension d'une véritable expédition. A cet égard, parmi les sanctuaires les plus visités à l'époque, quatre noms méritent ici d'être mis en évidence qui sont, par ordre d'importance, Notre-Dame de Bourguillon⁸³, Notre-Dame de l'Epine à Berlens⁸⁴, le Crucifix de Belfaux⁸⁵ et Notre-Dame de Compassion à Bulle⁸⁶. Plus fondamentalement, l'étude des itinéraires empruntés par les processions foraines découvre que ces périples pouvaient servir à tisser des liens entre paroisses voisines ou géographiquement très proches⁸⁷. Plus diffuse, voire inexistante dans les zones de basse activité processionnelle, cette caractéristique se révélait forte dans certains décanats ou parties du canton (Singine, St-Maire, St-Protais, St-Henri, vallée de l'Intyamont).

⁸² En particulier, les processions du *St-Sacrement*, celles dites des *Reliques* – qu'on effectuait tous les dimanches ordinaires de l'année depuis la fête de l'Exaltation de la Croix (14 septembre) à celle de l'Invention (3 mai) – et celles dites des *Morts* pour la conservation des biens de la terre.

⁸³ Erigé sur le site d'une ancienne léproserie vers 1464-1465, ce sanctuaire connaîtra une autre période faste, soit durant l'entre-deux-guerres après les cérémonies qui marquèrent la béatification de Pierre Canisius (mai 1915) et le 400^e anniversaire de sa naissance (juillet 1921); voir notamment: Appolinaire DELLION; François PORCHEL, *op. cit.*, vol. 5-6, pp. 457-471 et Gaspard-Fridolin HAUSER, «Revue des oratoires, chapelles et pèlerinages célèbres dans le canton de Fribourg», in *Revue de la Suisse catholique*, 10, 1879, pp. 668-669.

⁸⁴ Le pèlerinage à ce sanctuaire, célèbre pour ses «guérisons» des maladies de la vue, connut son véritable essor à la charnière des XVII^e et XVIII^e siècles; il perdit beaucoup de son attrait durant le XIX^e siècle, déclin que le XX^e siècle confirmera (Appolinaire DELLION; François PORCHEL, *op. cit.*, vol. 2, pp. 124-125 et François JEUNET, *Notice historique sur le sanctuaire et le pèlerinage de Notre-Dame de l'Epine à Berlens, canton de Fribourg*. Fribourg, 1875 (3^e éd.)).

⁸⁵ Ce crucifix doit sa réputation au fait d'avoir échappé «miraculeusement» à l'incendie qui ravagea totalement l'église paroissiale en 1448; sa renommée s'étendait bien au-delà des frontières cantonales, les chroniques attestant qu'on y venait en pèlerinage depuis le Jura, la Savoie et même la Franche-Comté (Appolinaire DELLION; François PORCHEL, *op. cit.*, vol. 2, pp. 73-77).

⁸⁶ Appolinaire DELLION; François PORCHEL, *op. cit.*, vol. 2, p. 264.

⁸⁷ Ici, les historiens sont grandement redevables aux travaux des ethnologues (par exemple: Nicole BELMONT; Françoise LAUTMAN et al., *Ethnologie des faits religieux en Europe*. Paris, 1993 et Roger DEVOS; Charles JOISTEN, *Mœurs et coutumes de la Savoie du Nord au XIX^e siècle. L'enquête de M^{gr} Rendu*. Annecy-Grenoble, 1978).

Ainsi, les processions associaient dans un même élan rites protecteurs, rythmes saisonniers, espaces sacralisés et retrouvailles collectives. Généralement perçue et vécue comme une fête, la procession représentait pour le groupe une occasion privilégiée de suspendre le cours monotone du temps⁸⁸ et, en tant que telle, un oubli de la peur, quelquefois une victoire sur elle. Dans sa dynamique profonde, elle vivait à l'unisson des forces cosmiques, par nécessité panique ou sanctifiante. Manifestement, sa réalité et, plus largement, celle de la religion populaire s'accommodaient mal d'une démarcation nette entre sacré et profane. Les fidèles, au même titre d'ailleurs que le bas-clergé, passaient d'une réalité à l'autre sans qu'ils en aient toujours pleinement conscience. Compassion, pénitence, fête, réjouissances étaient ici amalgamées en un tout indissociable. Aussi, en conduisant le raisonnement jusqu'à sa logique ultime, il n'y aurait aucun paradoxe à dire *fête* d'une procession, même expiatoire.



Comme nous l'avons vu en première partie de cette étude, les élites fribourgeoises de la fin de l'Ancien Régime voulaient substituer l'ordre et l'uniformité au foisonnement des pratiques locales ou régionales. En censurant par deux fois la religion populaire (suppression des processions foraines et réduction des fêtes chômées), elles prirent le risque d'ajouter au mécontentement latent des campagnes, spécialement en Singine et en Gruyère. L'ampleur du mécontentement populaire obligea les autorités civile et ecclésias-tique à adoucir quelque peu les mesures prises. En juillet 1781, M^{gr} de Montenach, à la demande insistante du gouvernement fribourgeois⁸⁹, adressa aux fidèles du canton un mandement qui autorisait chaque paroisse à effectuer annuellement deux ou trois processions foraines, «*jusqu'à la distance de deux lieues, non plus loin, de l'église paroissiale*»⁹⁰. Plus intransigeant sur la question des fêtes, l'évêque refusa par contre catégoriquement d'assouplir la teneur du mandement de décembre 1780, comme l'y invitait le même gouvernement. Les motifs allégués par M^{gr} de Montenach sont éclairants à plus d'un titre:

⁸⁸ Alphonse DUPRONT parle de «*libération de l'habituel*», formule qui a l'avantage d'inclure encore le travail quotidien (*op. cit.*, p. 443).

⁸⁹ «Sentiment de l'évêque de Lausanne sur les objets proposés par l'Illustre commission [gouvernementale] souveraine, 2.8.1781» / AEV / «Liber Mandatorum ab anno 1746».

⁹⁰ «Mandement de Monseigneur l'Evêque de Lausanne touchant les processions, 30.7.1781» / BCU / GK 1000.

«On a vu dans plusieurs endroits en Europe les mêmes murmures pour le même sujet, où l'autorité s'est montrée ferme et invariable; [...] dans ces endroits, dis-je, les plaintes et les murmures n'ont été que de peu d'années et d'une durée beaucoup moindre que dans ceux où on les a écoutées, où l'on a cherché à user de palliatif»⁹¹

Et comme pour montrer qu'il n'entendait rien à toute idée d'accommode-ment, M^{gr} de Montenach, dans une circulaire à l'intention de son clergé, annula l'autorisation donnée antérieurement aux paroisses qui le désiraient, de transférer au dimanche suivant la célébration des fêtes ou demi-fêtes supprimées⁹². La détermination et le réalisme de M^{gr} de Montenach sont en fait caractéristiques du zèle persévérand, et comme orchestré, de nombreux évêques de cette période à frapper d'interdit certaines manifestations de la religiosité populaire. En usant de la manière forte, ils visaient l'intégration à terme de la religion «naturelle» dans le catholicisme, lui évitant ainsi toute contamination profane. A dire vrai, cette acculturation triomphante dissimule mal les ambiguïtés, les paradoxes également d'une Eglise qui, en diffusant l'image d'un Dieu justicier et source des châtiments les plus terribles, entretenait, quand elle ne la suscitait pas, une culture panique, symptôme par excellence d'un monde dominé par l'insécurité et les peurs cycliques. Et quel meilleur terreau pour une religiosité populaire «prométhéenne» que cette dramatique humaine entre ciel et terre, peuplée d'esprits malfaisants et de forces nuisibles?

Les voies de l'acculturation disciplinante sont celles qui définissent le mieux, ce nous semble, l'histoire cultuelle et liturgique de l'Eglise occidentale, surtout depuis la réforme tridentine. Et face à cette stratégie déployée par l'élite cléricale, les fidèles résistent, parfois avec violence, pour défendre une religion populaire plus diverse et inventive qu'un jugement sommaire ne le laisserait supposer de prime abord. Simple question de délai dans le déploiement méthodique d'un projet réformateur qui s'accommo-dait mal du très court terme? Par-delà les lieux-communs sur l'emprise morale et sociologique de l'Eglise apparaissent en filigrane de la religion

⁹¹ Dans une lettre adressée aux autorités civiles le 6 octobre 1781 (AEV / «Liber Mandatorum ab anno 1746»).

⁹² «Miscellanea ab anno 1746», p. 134 / AEV.

populaire les limites de l’«*empire clérical*»⁹³ sur les consciences fribourgeoises. Certes, il serait contraire à la réalité historique que de chercher à surévaluer les clivages d’une société fribourgeoise façonnée au même moule chrétien. Cela dit, entre l’élite et le peuple, entre la hiérarchie et les fidèles, on pourrait faire apparaître plus qu’un simple décalage culturel dès lors qu’on aura pris la peine de s’interroger sur le niveau réel de christianisation des Fribourgeois, avant la «révolution» culturelle et liturgique informée par l’ultramontanisme au XIX^e siècle. Mais c’est déjà là l’amorce d’une autre histoire.

FRÉDÉRIC YERLY

⁹³ Francis PYTHON, «M^{gr} Etienne Marilley...», *op. cit.*, p. 348.

