

ESSONNE ET HUREPOIX

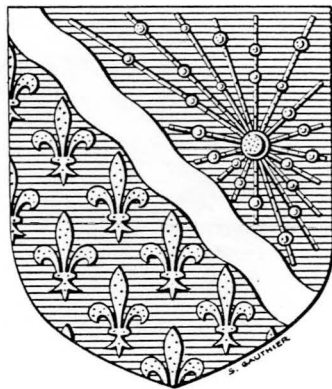
Serge BIANCHI

**LA DÉCHRISTIANISATION
DANS LE DISTRICT DE CORBEIL
1793-1797**



MÉMOIRES ET DOCUMENTS
DE LA SOCIÉTÉ
HISTORIQUE ET ARCHÉOLOGIQUE
DE CORBEIL
DE
L'ESSONNE ET DU HUREPOIX

XV



Corbeil-Essonnes

1990

ESSONNE ET HUREPOIX

SERGE BIANCHI

LA DÉCHRISTIANISATION
DANS LE DISTRICT DE CORBEIL
1793-1797



MÉMOIRES ET DOCUMENTS
de la Société historique et archéologique
de Corbeil, de l'Essonne et du Hurepoix
1990

Ce volume a pu être publié
grâce aux subventions annuelles :

- du Ministère de la culture,
direction des Archives de France 10 000 F
 - du Département de l'Essonne 20 000 F
 - de la Ville de Corbeil-Essonnes 963 F
- et à l'aide exceptionnelle
au titre du mécénat d'entreprise
- de la Société TUBALEX à Lisses 1 000 F

INTRODUCTION

A partir du 16 brumaire an II (6 novembre 1793), se déclenche un mouvement limité dans le temps mais d'une violence certaine. Lorsqu'il prend fin, la plupart des églises du pays sont fermées ou soustraites au culte catholique, une grande partie des prêtres a abdicé ou n'exerce plus. Cet épisode est traditionnellement étudié sous le titre de « déchristianisation », terme ambigu, « fausse idée claire », comme le souligne Alphonse Aulard¹, mais réalité indiscutable.

L'étude de ce thème, rendue délicate par l'état des travaux à ce jour, pose de nombreux problèmes historiographiques. Son intérêt s'avère considérable : d'une part, la déchristianisation permet d'aborder de front certains aspects des mentalités collectives dans un moment unique de bouleversement et de remise en cause ; le phénomène religieux est en effet indissociable du contexte politique et social qui sous-tend et éclaire les transformations mentales. D'autre part, elle soulève le problème délicat des relations entre la longue durée – le détachement progressif de certaines catégories de Français vis-à-vis de l'institution catholique – et le court terme dans ses manifestations brutales et temporaires. Dans quelle mesure la poussée de brumaire an II révèle les tendances antérieures, les dépasse radicalement pour influencer à son tour des comportements postérieurs : autant de questions importantes qui restent le plus souvent non résolues ou à l'état d'ébauche.

Le problème réside moins dans la dispersion de sources abondantes que dans le caractère partiel et partial des études qui ont été consacrées à cette question. En effet, des archives ecclésiastiques, communales, des délibérations de sociétés populaires, certains documents judiciaires font défaut mais la documentation est suffisante pour faire progresser l'étude. Par contre, les ouvrages traitant de la

1. Cité par B. PLONGERON in *Regards sur la déchristianisation* dans *Annales historiques de la Révolution française*, 1968, n° 192.

déchristianisation sont peu nombreux et de surcroît difficiles à utiliser².

Si de nombreux historiens ont abordé les questions religieuses pendant la Révolution française, l'absence d'étude d'ensemble sur la déchristianisation de l'an II, poussée d'une ampleur et d'une portée exceptionnelles, peut surprendre. Jean Jaurès en 1903, Albert Mathiez en 1930, Bernard Plongeron en 1969³ déplorent cette carence. De fait, la plupart des ouvrages qui traitent de ce problème le font dans des perspectives limitées, voire faussées. Les monographies concernent le plus souvent une église, une paroisse, un district ou un département. Elles décrivent minutieusement les péripéties, fermetures des lieux de culte, abdications et arrestations des prêtres. Fondements indispensables pour toute analyse d'ensemble, elles ne sont en tout état de cause qu'une étape dans la recherche historique, même lorsqu'elles sont exemplaires par la documentation et la méthode, comme l'étude de Maurice Dommanget sur la déchristianisation à Beauvais et dans l'Oise⁴. En ce qui concerne les synthèses portant sur la période révolutionnaire ou l'ensemble des aspects religieux, les approximations et les contresens abondent, après avoir éliminé les travaux de caractère polémique qui se sont multipliés entre 1890 et 1930⁵.

L'explication tient à la fois au caractère « brûlant » du phénomène et à des problèmes méthodologiques. Ceux qui ont écrit sur la déchristianisation ont rarement échappé à la polémique. Il paraît difficile de réaliser une analyse sereine entre, d'une part, les condamnations globales de l'historiographie cléricale qui stigmatise le « vandalisme », les « odieuses » abdications et les persécutions et, d'autre part, les justifications des historiens anticléricaux au nom de la raison d'État⁶.

L'autre écueil tient au concept même⁷. Il est réfuté – sans être remplacé – par certains historiens : « mot fallacieux... », selon Gabriel Lebras, animateur de l'école de sociologie religieuse⁸. La confusion des niveaux est soulignée par d'autres chercheurs⁹. L'ambiguïté existe

2. Citons essentiellement dans les *Annales Historiques de la Révolution Française*, les études d'E. CAMPAGNAC (1911), R. COBB (1956) et B. PLONGERON (1968 et 1972) ainsi que le n° spécial (233) de 1978 qui fait état d'une controverse entre Gérard Cholvy et Michel Vovelle à propos de l'ouvrage de ce dernier *Religion et Révolution, la déchristianisation de l'an II*, Paris, Flammarion, 1976.

3. Jean JAURÈS, *Histoire socialiste de la Révolution française*, édition de 1968, tome 6, p. 282 ; Albert MATHIEZ, *La politique française de la Révolution*, Paris, 1930 ; Bernard PLONGERON, *Conscience religieuse en Révolution*, Paris, 1969. Il écrit : « Une conception d'ensemble n'a jamais été établie... ».

4. Cette étude qui date de 1918-1922, Besançon, 189 pages, est parue en fragments dans les *Annales Révolutionnaires*.

5. Exemple Paul PISANI, *L'Église de Paris sous la Révolution*, Paris, 1908-1911.

6. Par exemple Edgar QUINET et Daniel GUÉRIN.

7. Bernard PLONGERON, *Regards... et Conscience religieuse...*, *op. cit.*

8. *Social Compass*, 1963, n° 6, p. 445 à 452.

9. Michel VOVELLE, *Déchristianisation provoquée et déchristianisation spontanée* dans *Bulletin de la Société d'Histoire Moderne et Contemporaine*, 1964.

déjà dans la définition du terme par les dictionnaires : « Déchristianisation » – Action consistant à faire cesser un pays, un groupe humain, d'être chrétien¹⁰. Seul le côté agressif ou négateur est avancé. Mais il ne s'agit là que d'une donnée du problème, une simplification abusive.

Qu'est-ce que la religion chrétienne, selon Lebras ? Un échange de prestations (sacrements) entre le clergé et les fidèles, une médiation. Le recul de la religion peut donc être lié à des changements affectant l'Église (au sens premier du terme) par l'indifférence progressive des fidèles ou même des prêtres, hypothèse à ne pas rejeter d'emblée. Il faudrait ainsi distinguer les facteurs internes – perceptibles sur la longue durée – et les facteurs externes, négateurs ou visant à la destruction.

Même dans ces facteurs d'agression, différents plans interfèrent. L'anticléricalisme est une forme négative qui peut se résoudre dans la persécution des prêtres. L'iconoclasme en est une autre. Ils doivent être absolument distingués de l'athéisme – refus passif de se plier à une pratique religieuse – et surtout des aspects reconstructeurs ou positifs : laïcisation, culte des martyrs de la Révolution. Or tous ces aspects ont coexisté et se sont parfois mêlés lors de la déchristianisation. D'où la nécessité d'une approche conceptuelle claire.

Nous prendrons une définition large du vocable *déchristianisation* en tentant au cours de l'étude, de distinguer ces divers plans, afin d'éliminer certaines critiques méthodologiques éventuelles. « Ensemble des facteurs qui contribuent de façon interne, externe, positive, négative, à faire reculer la religion chrétienne (clergé, biens, culte) et sa pratique pour un pays ou un groupe humain. »

Soulignons par ailleurs que le manque de rigueur des ouvrages a pour conséquence des interprétations discutables, lacunaires, parfois notoirement insuffisantes dans des manuels ou études générales de la Révolution. Certains – Jaurès mais aussi Dansette¹² accèdent à la thèse du complot jacobin ou hébertiste ; d'autres comme Mathiez, dans certains livres seulement¹³, celle du complot indulgent.

D'autres éludent la question ou la minimisent¹⁴. Les plus crédibles reprennent à leur compte des schémas qui gagneraient à être fortement affinés ou rediscutés : la thèse classique, tournant autour

10. *Le Petit Robert*, Paris, 1973.

11. Gabriel LEBRAS, *Introduction à l'histoire de la pratique religieuse en France*. Paris, 1942-45 : « le geste ne fait pas le fidèle, mais sans le geste, pas de fidèle ».

12. Adrien DANSETTE, *Histoire religieuse de la France contemporaine*. Paris, Flammarion, 1965. Il partage les responsabilités entre Jacobins et Hébertistes, p. 96-97.

13. Albert MATHIEZ, *Robespierre et la déchristianisation*, Paris 1909.

14. François FURET et Denis RICHEL, *La Révolution*, Paris, Réalités Hachette, 1965, tome 1, page 329 : « Les révolutions religieuses s'opèrent à un rythme autrement long que les révolutions politiques. »

du thème de l'intrigue parlementaire, ôte une grande partie de sa signification à un mouvement « démesuré » qui dérange et que l'on préfère occulter. Pourtant, l'interruption de la religion pour une durée variable, proche souvent de deux années, sur l'ensemble du territoire, impose à l'historien des questions fondamentales. Dans quel contexte politique précis (rapports entre le gouvernement révolutionnaire et le mouvement populaire) se développe la déchristianisation ? De quels milieux sociaux et culturels sont issus les déchristianisateurs de l'an II, orateurs ou anonymes, initiateurs ou exécutants ? Quelles étaient leurs motivations, conscientes ou latentes ? La contribution de Michel Vovelle pour 21 départements du Sud-Est¹⁵, concerne essentiellement l'aventure des prêtres abdicataires et laisse une large part de ces problèmes dans l'ombre.

Le cadre géographique que nous avons choisi est le district de Corbeil issu de la réforme administrative de la Constituante en 1790¹⁶. Son choix est surtout dicté par l'influence singulière que certaines de ses communes ont assumé dans le mouvement général de la déchristianisation : Ris¹⁷ est la première commune à se séparer volontairement de son curé et à utiliser l'église à des fins civiles le 30 octobre 1793 (9 brumaire an II) ; Mennecy¹⁸ est à l'origine du décret de la Convention légalisant le mouvement. Le 16 brumaire an II, une délégation vient présenter l'abdication « volontaire » de son curé.

Il importe de bien cerner ces situations locales et le rôle pionnier du district dans la déchristianisation¹⁹, tout en étant conscient du fait que l'étude portant sur 90 communes et près de 45 000 habitants ne pourra être exhaustive.

Les limites chronologiques sont délicates à établir dans les deux sens. Au-delà d'indices antérieurs très fragmentaires, la déchristianisation constitue un mouvement « subit », « volcanique », dont les débuts remontent à brumaire an II (octobre-novembre 1793). Quant à ses limites postérieures, elles sont bien difficiles à fixer. Si des églises rouvrent dès 1795 et si l'Église constitutionnelle se reconstitue partiellement en 1797, la législation répressive ne prend fin qu'avec le Concordat. Nous choisirons donc 1797 où une enquête précise des

15. *Religion et Révolution... op. cit.*

16. Voir carte du district, p. 10

17. Aujourd'hui Ris-Orangis, arrondissement et canton d'Évry, était alors compris dans le canton de Corbeil.

18. Alors chef-lieu de canton, plus tard réuni au canton de Corbeil et redevenu chef-lieu de canton en 1968.

19. C'est actuellement l'idée retenue par les spécialistes, après avoir écarté les hypothèses d'une déchristianisation déclenchée à Paris ou en province. Voir Albert SOBOUL, *Les sans-culottes parisiens en l'An II*, Paris, 1958, p. 283 et sq ; Marcel REINHARD, in *Histoire de l'Île-de-France et de Paris* (sous la direction de Michel MOLLAT), Toulouse, 1971, p. 390 et sq ; Alphonse AULARD, *Le christianisme et la Révolution*, 1925, p. 95.

directeurs du district permet de confronter les permanences et les changements intervenus en quatre ans ²⁰.

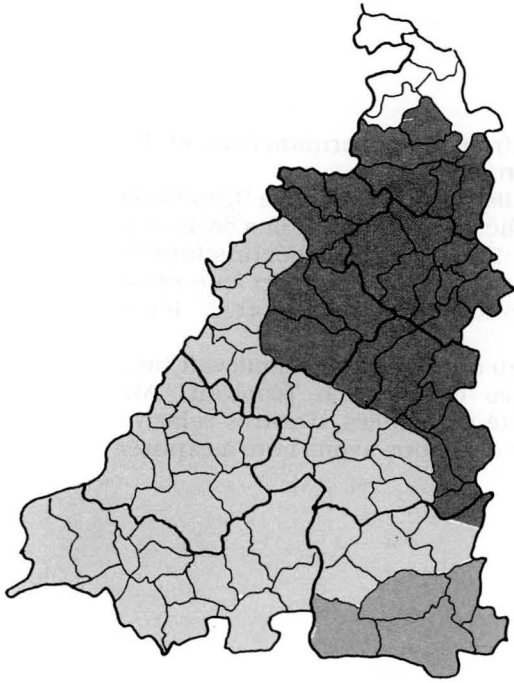
L'étude de la situation religieuse du district au début de la Révolution permet d'approcher le contexte et les facteurs des mutations décisives. Une description des formes et des manifestations de la déchristianisation, mais aussi des résistances, servira ensuite de support à un essai d'interprétation du mouvement quant à ses cadres et à leurs motivations profondes.

En 1976, lorsque nous avons soutenu cette thèse, elle soulevait bien plus de questions historiographiques qu'elle n'en résolvait. Aujourd'hui, certaines hypothèses ont été confirmées, d'autres relativisées par des travaux complémentaires dont nous avons tenu à exposer ici la synthèse ²¹.

20. *Arch. dép. Yvelines*, L IV 769.

21. Il s'agit en particulier d'articles pour les revues spécialisées, pour les colloques, et pour la commémoration de la Révolution dans l'Essonne.

CIRCONSCRIPTIONS
ECCLÉSIASTIQUES
DE L'ANCIEN RÉGIME



LE DISTRICT
DE CORBEIL
EN 1790



Première Partie

ÉTAT RELIGIEUX DU DISTRICT

CHAPITRE I

LES FIDÈLES : DÉSAFFECTION, CONFORMISME OU FOI PROFONDE ?

1. Mesurer la baisse de la foi (?)

Dans la mesure où l'observance de règles chrétiennes est obligatoire avant 1789 – baptême, mariage, communion – il est logique d'assimiler la population globale du district aux fidèles, c'est-à-dire à la masse des pratiquants. Nous nous en tiendrons provisoirement au postulat selon lequel la pratique fait le chrétien. En éliminant ainsi les aspects intériorisés de la foi, il est possible de la mesurer par diverses méthodes. Nous n'avons retenu pour le district que certains critères, les plus significatifs.

La sociologie religieuse vise à la connaissance précise, régionale, de la pratique par la réalisation de cartes et de statistiques à partir d'enquêtes et de sondages. Elle tend à le faire naturellement à partir de l'Ancien Régime, moment achevé pour mesurer l'évolution et les phénomènes de déclin. Certains tableaux satisfaisants ont pu être dressés pour certains diocèses et pour certaines régions²² où les sources sont abondantes : enquêtes paroissiales où les absences à la messe, à la communion pascale, sont comptabilisées, questionnaires remplis par les curés à la demande de l'évêque sur l'état moral et religieux de leur paroisse. Mais le district de Corbeil, pas plus que le département de Seine-et-Oise, n'a fait l'objet d'une étude précise²³, et nous ne possédons à cet égard que des éléments fragmentaires.

22. Dominique JULIA, *Le clergé paroissial dans le diocèse de Reims*, in *Revue d'Histoire Moderne et Contemporaine*, 1966. Gabriel LEBRAS, *Études de sociologie religieuse*. Paris, PUF, 1955. *Vie des Diocèses et Histoire des diocèses*, aux éditions Beauchesne.

23. Les régions proches ont été étudiées par F. BRIDOUX, *Histoire religieuse du département de Seine-et-Marne pendant la Révolution*, Melun, 1953 et J.M. AL-LIOT, *Le clergé de Versailles pendant la Révolution*. Versailles, 1913.

D'autres méthodes n'ont pu être utilisées. Ainsi la baisse statistique des ouvrages à caractère religieux dans l'édition ne touche qu'une minorité d'habitants d'un district essentiellement rural. De même, les testaments qui permettraient de mesurer le détachement vis-à-vis de la religion ²⁴ par la diminution du nombre de messes demandées pour le repos de l'âme, n'ont pu être dépouillés systématiquement, bien que des fonds notariaux importants existent. D'autre part, les chiffres exprimant des attitudes démographiques en rupture avec le consensus religieux - naissances illégitimes, limitation volontaire des naissances - sont parfois lacunaires pour la période d'avant 1793 ²⁵.

2. Des éléments de recul de la pratique religieuse

Même fragmentaires, des observations sur la pratique religieuse à la veille de la Révolution concordent et permettent d'établir un constat initial. Les régions qui formeront le département de Seine-et-Oise - comprenant le district de Corbeil - font partie des zones de relative indifférence ou passivité religieuses au même titre que la Bourgogne et la Champagne ²⁶. Il convient cependant d'étayer cette affirmation, en précisant si possible les catégories touchées.

Longtemps, les historiens ont privilégié le détachement des élites. En témoigne le schéma établi par Mornet de la diffusion de l'irrégion par le haut qui atteindrait en 1789 la moyenne bourgeoise ²⁷. On peut rapprocher de cette idée les pages pénétrantes où Groethuysen établit l'incompatibilité entre l'esprit bourgeois - activité, mentalité - et le strict respect des règles chrétiennes ²⁸. Or, le district de Corbeil est essentiellement rural : Parmi ses 90 paroisses peu font figure de villes comme Corbeil (2 900 habitants), Essonnes et Arpajon (2 000), Montlhéry (1 400). La bourgeoisie proprement dite, par conséquent peu nombreuse, est constituée surtout par des artisans, des marchands ruraux et des membres de la couche moyenne, avocats, chirurgiens ²⁹.

24. Problématique et méthode dégagées par Michel VOVILLE, *Piété baroque et déchristianisation*. Lyon, 1972.

25. Sur les aspects démographiques et la déchristianisation, voir J. DUPAQUIER, *La population française aux XVII^e et XVIII^e siècles*, Paris, PUF, « Que Sais-je », 1979 et J.-L. FLANDRIN, *L'Église et le contrôle des naissances*. Paris, Flammarion, 1970.

26. Adrien DANSETTE, *Histoire religieuse...*, op. cit., livre premier, Chap. III, p. 40 et Dominique DINET, *L'archidiaconé d'Étampes aux XVII^e et XVIII^e siècles d'après les procès-verbaux de visites pastorales dans Paris et Ile-de-France*, t. 39, 1988, p. 267-298.

27. Daniel MORNET, *Les origines intellectuelles de la Révolution française*. Paris, 1933.

28. B. GROETHUYSEN, *Les origines de l'esprit bourgeois en France*, Paris, 1927.

29. On peut y rattacher « la saine partie » de la population rurale, laboureurs et fermiers représentant moins de 10 % de l'ensemble - 7,5 % en 1700 d'après Michel FONTENAY, *Paysans et marchands ruraux dans la basse vallée de l'Essonne pendant la seconde moitié du XVII^e siècle*. Paris, 1957.

La plupart de ces bourgeois fournissent les cadres administratifs de 1789 à 1792 et ne seront pas à l'origine directe de la déchristianisation. On doit chercher ailleurs au bas de l'échelle sociale les groupes faiblement christianisés.

Parmi eux se détachent les individus caractérisés par leur tendance à se déplacer à la recherche de travaux temporaires. Il s'agit des errants, mendiants professionnels, travailleurs saisonniers, paysans chassés de leur village dans les périodes de crise. On peut leur appliquer le terme de « délocalisés »³⁰. Les témoins les plus divers – bourgeois, évêques, curés – soulignent le manque de religion de cette « multitude »³¹ dont on a proposé l'enfermement pour assurer « le salut de plusieurs millions d'âmes qui se perdent faute d'être instruites dans la crainte de Dieu »³⁰. En effet, la plupart d'entre eux échappe à l'encadrement par les institutions ecclésiastiques. L'école et par là-même le catéchisme, l'église, ce lieu essentiel de pression politique et morale, ne sont fréquentées que de façon épisodique, ou pas du tout³². Ces données peuvent être illustrées par l'examen de la population du district.

La mobilité, tout d'abord, paraît évidente si l'on compare les états de population de 1693 et 1709 et le recensement (discutable) de 1790³³. Vers 1790 la population totale s'élève à 43 000 personnes environ. Le district dépassant 400 km², la densité est de l'ordre de 100 habitants au km², ce qui semble considérable par rapport à la moyenne des régions françaises. Or, elle paraît en accroissement très rapide : pour une dizaine de communes de la Basse-Essonne étudiées par Michel Fontenay, on passe de 5 300 âmes en 1700 à 10 700 en 1790, soit un bon doublement en moins d'un siècle. L'augmentation se répartit également entre Corbeil par exemple (de 1 100 à 2 900) et Mennecy (de 480 à 1 200) et on peut élargir la remarque à tout le district. Il est évident que l'accroissement naturel n'entre que pour une part limitée dans cette augmentation (peut-être 30 % entre 1700 et 1790, comme la moyenne nationale) et que les 70 % restants proviennent d'éléments extérieurs sans que l'on puisse clairement dégager les dates et les circonstances de leur venue dans le district.

Ainsi, vers 1770, les deux tiers des familles d'Étiolles sont issues d'autres régions en deux générations seulement³⁴. Par conséquent, le district est en voie de renouvellement exceptionnellement rapide de

30. Jean DELUMEAU, *La déchristianisation expliquée par la christianisation*, leçon inaugurale au Collège de France (*Le Monde* des 23 et 24 février 1975).

31. Cette méfiance à l'égard des non-résidents a longtemps mobilisé les couches dirigeantes. Voir la loi électorale de 1850 ou *Le juge et l'assassin*, film de Bertrand TAVERNIER (1976).

32. Il s'agit de l'imprégnation scolaire des petites écoles. L'étude dans les collèges peut déboucher sur la passivité ou l'hostilité religieuse...

33. Michel FONTENAY, *Paysans et marchands ruraux...* pour 1709 et *Arch. dép. Yvelines*, 1 LM 443 – pour 1790.

34. P. GRÉGOIRE, *Les villageois d'Étiolles au XVIII^e siècle* in *Bulletin de la Société Historique et Archéologique de Corbeil...*, 1954, p. 318.

population. Mais pour préciser le comportement religieux, il faut appréhender le degré d'instruction et l'origine sociale des nouveaux venus.

Les études de scolarisation, abondantes dans certains diocèses ou certaines généralités³⁵ font partiellement défaut pour le district et pour la Seine-et-Oise en général. L'enquête du recteur Maggiolo³⁶ donne pour les hommes un pourcentage de signatures de 63 % en 1789 (contre 47 % à la moyenne nationale), et pour les femmes de 38 % (contre 26 %). Avec un pourcentage général de 50 % d'alphabétisés³⁷, le département semble moins favorisé que la Bourgogne, la Normandie ou d'autres régions proches de Paris. Dans les registres paroissiaux, puis d'état civil, l'absence de signature des parents, conjoints et témoins confirme cette impression : à Vigneux, en 1764, à Brétigny, en 1791³⁸, à Draveil en 1792-93, près de 50 % des adultes ne peuvent signer, avec une forte majorité féminine. Cette constatation n'est pas encore suffisante en elle-même pour expliquer le détachement à l'égard de la pratique religieuse car la culture populaire est plus orale qu'écrite et reste soumise à un fonds religieux contraignant d'autant que les chiffres pour le nord-est du district (Crosne ou Montgeron) peuvent atteindre ou dépasser 80 % de signatures masculines. A chaque exemple de village extrémiste s'oppose le contre-exemple modéré (Montgeron contre Crosne) et le rassemblement des critères dans un sens peut être immédiatement démenti sur le plan local.

Peut-on alors préciser l'appartenance sociale de ces habitants peu concernés par la religion ? L'état de la population de 1790 nous renseigne sur le nombre d'indigents et de secourus qui atteint souvent plus de 10 % de la population, chiffre inférieur à celui observé dans les grandes villes en 1790 : 20 à 25 % à Chartres, à Lyon, voire à Paris³⁹. Les registres d'état civil, les monographies locales et l'étude de M. Fontenay sur la Basse-Essonne nous permettent de caractériser ces citoyens passifs ; ils sont charretiers, manouvriers, bergers, bûcherons, maçons. Ils représentent près de 20 % de la population active en Basse-Essonne (le 1/4 du district) et cette proportion peut être généralisée. Certes ils ne seront pas tous acteurs de la déchristianisation, mais une partie d'entre eux réunit deux critères essentiels : une faible imprégnation religieuse et un rôle actif dans les organisations de base de l'an II, le cas de Mennecy étant à cet égard assez éclairant, avec des nuances.

35. R. CHARTIER, D. COMPÈRE, D. JULIA, *L'éducation en France aux XVI^e, XVII^e et XVIII^e siècles*. Paris, SEDES, 1976.

36. Enquête réalisée par les instituteurs à la fin du XIX^e siècle dans les registres paroissiaux pour relever les signatures.

37. Le test de la signature est un élément d'appréciation sommaire et approximatif.

38. BERTRANDY-LACABANE, *Brétigny*, Versailles, 1886.

39. Études de Michel VOVELLE pour Chartres, de Maurice GARDEN pour Lyon et de Marcel REINHARD pour Paris.

Nous possédons en effet le résultat d'enquêtes sur la pratique religieuse à Mennecey, avant la Révolution. Enquête unique ⁴⁰ peut-être, mais qui concerne une commune initiatrice de la déchristianisation officielle et par là acquiert une valeur exemplaire. On a recensé pour 1763-64-65-66 le nombre de pascalisans par rapport à la population susceptible d'accomplir la communion pascale, obligatoire sous peine d'amendes et surtout de refus de sacrements ⁴¹. En 1763, 91 chefs de famille sur 198 communient, soit 45 %, 149 mères sur 198 (75 %), 26 garçons sur 66 (40 %), et toutes les jeunes filles. En 1765 et 66, le nombre de celles-ci diminue et le pourcentage d'absentéisme s'établit au total autour de 50 % ⁴². Or Mennecey est un bourg rural et cette faiblesse de la pratique surprend, comparée aux enquêtes sur près de 4 000 communes dont G. Lebras fait état ⁴³ : les grandes villes exceptées – jusqu'à 2/3 d'absents à Bordeaux et dans certains districts parisiens – les taux d'absentéisme supérieurs à 10 % sont extrêmement rares dans les campagnes françaises, pour ne pas dire inexistantes. Il y a là un indice probant d'un recul de la pratique mais auquel nous devons apporter un double correctif.

D'une part il est impossible d'extrapoler à partir d'un cas et les taux de pratique du canton d'Arpajon seraient certainement très supérieurs. De l'autre, les « délocalisés » sont peu nombreux à Mennecey. La plus grande partie de la population active est formée d'artisans (21 % en 1700) et de vigneron (38 % en 1700). Il serait certes intéressant de découvrir un milieu viticole homogène contestant radicalement la religion. Sur l'ensemble du district en 1789, la vigne est la culture « sociale » par excellence. La plupart des côteaux de l'Orge, de l'Essonne et de la Seine portent des vignobles, le plus souvent médiocres, parfois d'excellente qualité (Val d'Athis). Sur l'ensemble de la Basse-Essonne à vocation pourtant céréalière, les vigneron sont 34 % des actifs vers 1700 ⁴⁴. Mais pour Étioilles ⁴⁵, Draveil, Vigneux, Juvisy, le pourcentage atteint ou dépasse 50 %, allant jusqu'à 70 % des actifs à Athis et à Mons. La plupart de ces vigneron savent signer, mais cela ne signifie pas toujours la réussite sociale. Souvent propriétaires – mais de quelques arpents – mécontents des conditions de vente de leurs produits à Paris – d'après les Cahiers de doléances – obligés d'effectuer

40. Citée par Marcel REINHARD, dans *Histoire de Paris et de l'Île-de-France*, op. cit., tome 2, chapitre IV.

41. Marcel REINHARD, *Religion et Révolution à Paris*, Paris, t. 2, ch. IV. Centre de documentation universitaire, 1962.

42. En 1766, on a recensé 47 pratiquants parmi les ouvriers, servantes et serviteurs de Mennecey, contre 76 abstentions (voir tableau p. suivante).

43. *Introduction à l'histoire*, 1942-45, op. cit.

44. M. FONTENAY, *Paysans et marchands*, op. cit., Louis BRUNEL, *La culture de la vigne et ses coutumes à Athis-Mons et Juvisy* dans *Bulletin de la société d'études... d'Athis-Mons*, 1948, p. 17-37 et Marcel LACHIVER, *Vin, vigne et vigneron en région parisienne*, Pontoise, 1982.

45. 19 des 27 marguilliers relevés par le père GRÉGOIRE, op. cit., sont des vigneron.

PROPORTION DE PAROISSIENS DE MENNECY
NE FAISANT PAS LEURS PÂQUES

*Extrait de « Mennecy sous la Révolution »
avec l'aimable autorisation de leurs auteurs.*

	1763			1764			1766		
	Ne font pas	Total Catégorie	%	Ne font pas	Total Catégorie	%	Ne font pas	Total Catégorie	%
Pères de famille	107	198	54	100	179	56	138	196	70
Jeunes gens	28	66	42	28	70	40	52	73	71
Veufs	11	19	58	9	16	56	Pas d'indication		
TOTAL HOMMES	146	283	52	137	265	52	190	269	71
Mères de famille	49	198	25	50	179	28	57	188	30
Jeunes filles	0	72	0	2	76	3	11	76	14
Veuves	10	53	19	9	57	16	11	49	22
TOTAL FEMMES	59	323	18	61	312	20	79	313	25
HOMMES + FEMMES	205	606	34	198	577	34	269	582	46
Domestiques, servantes Ouvriers de passage	?	150	?	76	123	62	?	400	?

* 50 Nombre probable : Le curé Testu donne seulement le total des pères et mères : 150.
Par suite, les totaux sont aussi probables.

** Nombre probable : Le curé TESTU indique seulement : 358 pères et mères de famille.

*** Ce nombre comprend 150 jeunes enfants (curé TESTU).

des activités d'appoint pour subsister, ces vigneronns pourraient constituer un noyau de démocratie rurale, au rôle actif dans la déchristianisation. C'est peut-être le cas à Mennecey mais non à Crosne et il est impossible d'étendre ce schéma au district dans son ensemble. Seule une étude sociale minutieuse pourrait confirmer ou infirmer cette hypothèse, simple piste de recherche...

Nous avons par conséquent un faisceau de probabilités dont aucune n'est décisive mais dont l'ensemble converge pour faire du district de Corbeil une région de pratique religieuse limitée avant 1793. Ainsi la déchristianisation pourrait se développer dans un terrain favorable, à condition de tenir compte d'autres indices contradictoires d'implantation et de persistance des mentalités chrétiennes.

3. Pratiques et mentalités chrétiennes

L'impression de désaffection de certaines populations du district à l'égard du culte catholique doit être corrigée par d'autres indicateurs convergents vers la permanence de la foi ou du conformisme pour de nombreuses paroisses. Des exemples éclairants sont fournis par les comportements démographiques, les pratiques religieuses et le témoignage des Cahiers de doléances.

a) *Le conformisme des familles*

L'étude des registres de catholicité avant 1789 pour une vingtaine de communes va dans le sens d'un conformisme certain à l'égard des prescriptions religieuses. Certes l'obligation de déclarer au prêtre les actes essentiels de l'existence ne permet pas d'enfreindre ces règles. Mais le calendrier des mariages respecte partout les interdits du Carême en mars et de l'Avent en décembre. On ne compte aucune union à Athis⁴⁶, Ballancourt, Draveil, Montgeron⁴⁷, Ris⁴⁸ ou Crosne⁴⁹ dans la première période de quarante jours où il est interdit de festoyer. Il en va de même pour la période précédant Noël, où l'on célèbre la Nativité du Christ. Des manquements auraient-ils été tolérés par les directeurs de conscience, les curés Quillet d'Athis ou Berthou de Crosne ? Les saisons des mariages précèdent donc ou suivent les périodes d'abstinence, avec des pointes en janvier et novembre, après les vendanges. Une lecture plus fine des conceptions donne à penser que l'abstention du Carême n'était pas toujours observée.

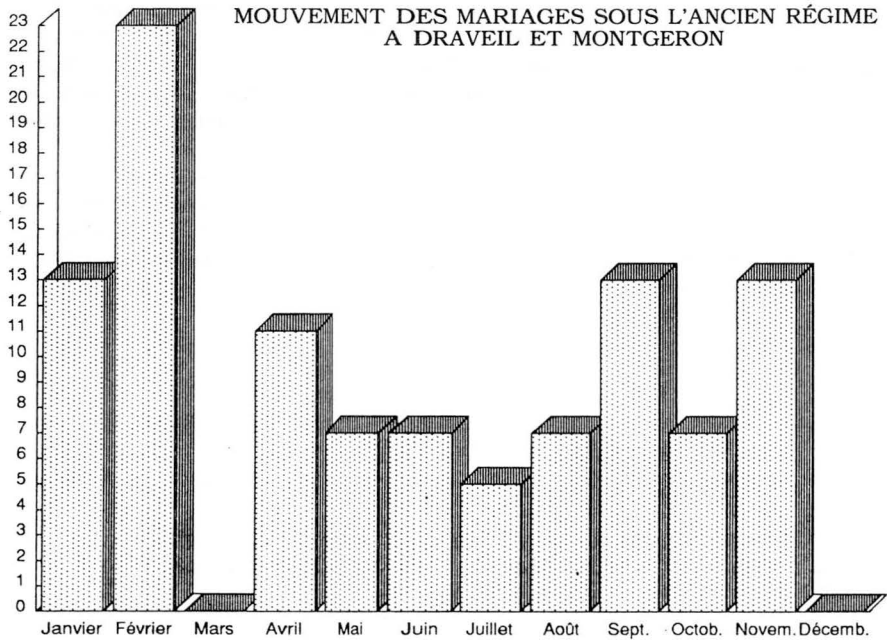
Les naissances illégitimes (déclarées) sont bien moins nombreuses qu'à Paris. Elles sont rarissimes à Athis où l'intervalle séparant le

46. 89 en Essonne, n° 1, p. 28 et 30.

47. S. BIANCHI et M. CHANCELIER, *Draveil et Montgeron, deux villages en Révolution*. Amateis, 1989, p. 49 à 58. Voir le tableau des mariages dans ces deux paroisses, p. 18.

48. *Quand Ris et Orangis s'appelaient Brutus*. Amateis, 1989, p. 19-32.

49. *Crosne en Révolution*. Amateis, 1989, p. 15-25.



Extrait de « Draveil et Montgeron, deux villages en Révolution ».

mariage de la première naissance est de quinze mois. Mais on peut atteindre 10 % à Montgeron, 20 % à Ris et Mennecey où l'on constate une corrélation avec une pratique pascalle réduite. Il paraît également très vraisemblable que les vigneron de nos régions appliquent une certaine limitation des naissances, soulignée par M. Lachiver pour d'autres « pays » viticoles⁵⁰. A Crosne des « années creuses » et critiques, où les mariages s'espacent et les « funestes secrets » s'appliquent, contrastent avec des années prolifiques. Dans la plupart des paroisses les couples respectent la religion à la lettre tout en prenant quelques libertés avec l'esprit. Seule la comparaison avec la période de déchristianisation pourra déterminer la nature de ce conformisme.

b) Le respect des pratiques religieuses

La religion catholique obligatoire maintient les fidèles dans une pratique constante d'actes et de rites, le plus souvent observés. Partout les messes dominicales sont les réunions des communautés chrétiennes, des seigneurs aux simples manouvriers. Les cabarets sont

⁵⁰. M. LACHIVER, *Vin, Vigne...*, *op. cit.*

alors fermés, en principe, et l'interdiction de travailler constamment rappelée, ce qui donne à réfléchir. Les principaux sacrements sont observés avec régularité. Les baptêmes sont déclarés à la cure dans les deux jours de la naissance et les prénoms obéissent aux règles du calendrier liturgique et aux coutumes régionales de transmission. La communion solennelle, préparée pendant le Carême, accomplie à Pâques, est faite entre 10 et 14 ans. Les mariages, précédés de fiançailles ecclésiastiques, correspondent à des règles précises et ne peuvent être rompus. Les funérailles entraînent des services différents selon les conditions sociales et le paiement de messes pour le repos de l'âme du défunt. Le devoir pascal est peut-être un peu relâché dans certaines paroisses mais les sanctions persistent en cas de défaut.

À côté de cette vie sacramentelle, on peut esquisser les pratiques quotidiennes de religion et de dévotion. Les fabriques, conseils de marguilliers et de notables, gèrent avec le curé les produits des quêtes et des offrandes ainsi que des rentes d'origines diverses. Elles s'occupent souvent de l'école et du catéchisme mais le principal poste est l'entretien de l'église. Les visites épiscopales insistent sur la misère de certains locaux, comme à Crosne. Mais les communautés et les seigneurs contribuent aux réfections nécessaires comme à Draveil où la nouvelle église est inaugurée en 1788. De nombreuses paroisses possèdent des confréries anciennes ou récentes comme la Charité de Montgeron, celles du Saint Sacrement ou de la Vierge.

Quelques sources permettent d'étudier les dévotions à l'égard des saints⁵¹. Certains sont censés guérir les enfants comme saint Roch, ou saint Leu à Leudeville. Saint Spire à Corbeil préserve contre les infirmités, alors qu'à Mandres la fontaine Saint-Thibault guérit des fièvres. En dehors de la Vierge adorée à Longpont, des saints sont l'objet de cultes particuliers pour certains métiers : saint Fiacre vénéré par les jardiniers du Hurepoix, comme à Palaiseau, le dispute à saint Vincent, le populaire patron des vignerons. La Saint-Vincent est l'occasion de grandes réjouissances. A Athis et Épinay-sur-Orge d'énormes pains bénits laissent parfois échapper du vin. A Grigny on élit la fille de saint Vincent tandis que partout on banquette et on danse en son honneur. Mais saint Éloi, patron des forgerons et des agriculteurs ou sainte Catherine à Lisses sont aussi invoqués. On comprend l'importance des reliques, même si leur culte est parfois dénoncé par des curés progressistes.

On peut être surpris par la persistance de pratiques de dévotions agraires. Lors des Rogations, situées trois jours avant l'Ascension, des processions promènent la statue de saint Vincent pour empêcher les gelées, mais le jettent à la Seine à Villeneuve-Saint-Georges quand le saint « trahit ». Saint Évrout peut protéger le grain et Opportune le bétail. De grands pèlerinages et des fêtes majestueuses comme celle

51. Jeanne FERTÉ, *La vie religieuse dans les campagnes parisiennes au XVII^e siècle*. Paris, Vrin, 1962 et Claude et Jacques SEIGNOLLE, *Le folklore du Hurepoix*, Paris, 1978, p. 95-121.



*Bras-reliquaire de saint Blaise.
Longpont*



*Boîte à quêter de la collégiale
de Saint-Spire, XIV^e siècle
(Cliché pré-inventaire de l'Essonne).*

de Saint-Spire à Corbeil – jusqu'en 1793 –, attestent de la force de ces dévotions. Pourtant les pratiques mystiques s'accompagnent souvent de comportements proches de la superstition. C'est ainsi que se propagent les pèlerinages vers les sources miraculeuses de Longpont ou Sainte-Geneviève. La religion n'a pu affaiblir l'influence de cérémonies païennes comme le baccharat des vigneronnes des paroisses des bords de Seine, à Champrosay et Draveil. Le dimanche est souvent, après la messe, le théâtre de jeux et divertissements profanes : combats entre les garçons de localités voisines – Lisses contre Courcouronnes –, charivaris à l'occasion des remariages de veuves, conduites des garçons, carnavals et autodafés des feux de la Saint-Jean ou du Mardi Gras, parfois même rites de guérison à renfort d'animaux magiques, crapauds ou serpents. La persistance de ces mentalités chrétiennes et païennes contredit, sans la détruire, la démonstration précédente d'un recul de la religion dans la région de Corbeil. Et la relecture des Cahiers de doléances au printemps 1789 fournit des arguments aux deux analyses, simultanément ⁵².

4. Les doléances : le tiers juge le clergé

Dans les Cahiers de doléances analysés ⁵³, les questions religieuses n'apparaissent pas prioritairement : 25 % n'y font pas allusion. La plupart n'y consacrent qu'un ou deux articles souvent glissés en fin de cahier. Même si quelques paroisses marquent un fort intérêt pour ces problèmes – Corbeil et Fleury-Mérogis particulièrement –, la religion et le clergé passent, statistiquement parlant, après la fiscalité, la justice, la milice, la chasse ou des préoccupations plus terre à terre. Pourtant, la vision qui se dégage d'une lecture attentive du dossier religieux ne manque ni d'ampleur, ni d'intérêt...

L'une des principales inconnues de nos Cahiers demeure le rôle réel joué par les curés dans l'élaboration et la rédaction. Il est probable que la plupart d'entre eux étaient mobilisés par les élections et les débats dans leur propre ordre. Mais les curés étaient associés de près à la procédure. Ils avaient informé les paroissiens des lettres et règlements royaux. Les réunions ont souvent eu l'église pour cadre. Quelques échos de leur participation à la rédaction même donne à réfléchir. A Écharcon, le cahier porte la signature de Lacour, « curé syndic ». L'influence de Pigeard, vicaire de Montgeron, est manifeste dans le contenu du cahier de sa paroisse. Et Delanney, curé de Mennecey, figure dans l'assemblée, ayant d'ailleurs élaboré un projet de doléances pour la paroisse ! Mais ces indications ponctuelles ne sauraient être généralisées.

52. 89 en Essonne, n° 2, p. 63-65.

53. Arch. dép. Essonne, cahiers imprimés d'après les Archives parlementaires.

Peu de rédacteurs éprouvent le besoin de défendre ou d'attaquer la religion catholique. Est-il nécessaire, dans ce royaume très-chrétien, de rappeler le rôle dominant du catholicisme et le respect qui lui est dû ? Si Fleury-Mérogis déclare qu'elle est « seule à assurer le bonheur », il s'agit d'une affirmation isolée. Quelques mesures de défense sont proposées par les paroisses d'Ollainville et de Saint-Germain-lès-Arpajon à l'égard des « blasphémateurs de tout sexe et ceux qui jurent le Saint Nom de Dieu ». Ballainvilliers tonne contre les « spectacles » certainement immoraux. Mais on peut être surpris de l'absence de mention de livres mettant en cause les bases de la religion, ou de débat philosophique.

Dans la direction contraire, il ne se dégage aucune vision péjorative à l'égard du catholicisme et de son culte. La tolérance est réclamée par une infime minorité de cahiers, comme celui de Corbeil ou celui de Ris qui va jusqu'à proposer l'égalité civile pour les non-catholiques. Il arrive que l'on conteste les fêtes religieuses lorsqu'elles sont un obstacle aux travaux des champs. Bures propose ainsi de ne « chômer » que le dimanche. Mais l'article 43 du cahier de Ris surprend par sa virulence : « Que désormais les cultivateurs qui voudront faire leurs récoltes le dimanche ne soient plus inquiétés dans le cours de leurs travaux par les curés ou officiers de police » ! Une situation locale de conflit avec le prêtre expliquerait peut-être un tel article, alors que la revendication du divorce « libre » par les habitants de Fleury-Mérogis est un peu contradictoire avec d'autres articles plus « catholiques » du même cahier !

La majorité des articles analyse les différentes composantes du clergé et leurs relations avec les fidèles en des termes assez proches. Les onze cahiers qui parlent du clergé régulier et des monastères sont tous critiques à leur égard. Il y est souvent question de la suppression des « petits couvents » et de ceux qui deviennent « incomplets », soit par la fermeture directe soit par le tarissement du recrutement (à Fleury). Les religieux « chassés » seraient alors accueillis dans des établissements de grande taille – celui de Montlhéry. La norme de fermeture pourrait être fixée à dix réguliers. Les préoccupations financières jouent lorsque l'idée d'une attribution des revenus récupérés pour l'Hôtel Dieu et les malades se trouve formulée. Cette vision péjorative à l'égard des couvents paraît somme toute banale dans une opinion sensible aux ouvrages anticléricaux (*La Religieuse*) et aux réformes de la commission des Réguliers (1766). Mais elle ne va pas jusqu'à dénoncer une quelconque « immoralité » des établissements réguliers.

Plusieurs cahiers protestent de façon unanime contre les titulaires des gros bénéfices, biens ecclésiastiques appartenant à des dignitaires qui en perçoivent les revenus sans forcément résider dans la localité. Ils exigent souvent l'interdiction du cumul de plusieurs bénéfices pour un même titulaire, prieur ou abbé. Le vœu général est l'obligation de résidence pour le bénéficiaire – à Guibeville – mais également la limitation des revenus dans des proportions « honnêtes ». L'argent

récupéré par les suppressions et réductions serait consacré à une meilleure rétribution du bas clergé. Dans les cahiers se dégage la volonté de contrôler le fonctionnement et les abus des bénéfices, avec une notion précise des sommes engagées.

Mais l'analyse sociale tient compte des différentes composantes de l'ordre du clergé. Lorsque l'on passe aux « curés pauvres » de villages, la vision devient positive, l'excès de richesse du haut clergé devant remédier à la misère des curés et des vicaires.

Le cahier de Ballainvilliers parle de la « seconde classe du premier ordre » pour désigner le clergé rural ou « primitif ». Alors que l'oisiveté et l'opulence des riches prélats étaient condamnées, les curés pauvres sont généralement définis comme « une classe utile et respectable » (Champcueil). On les qualifie même de « pères des habitants ». L'utilité est reconnue généralement en matière de soulagement des pauvres, de « bonnes œuvres ». Certains demandent que les curés participent aux inventaires après décès pour les « réguler ». On déplore souvent leurs revenus trop modestes qui les réduisent à un état proche de cette indigence qu'ils sont chargés de combattre : « Son revenu ne peut suffire » à Champcueil, tandis qu'à Montgeron est dénoncée la situation « d'un grand nombre de curés qui n'ont pas sur eux-mêmes de quoi subsister et subvenir à leurs besoins les plus pressants ». Nombre de villageois proposent de fixer un revenu minimal pour les curés bien supérieur à la « portion congrue » de 700 livres par an. Fleury l'estime à 3 000 livres dans la ville et 2 000 dans les villages, tandis que les vicaires toucheraient au minimum la moitié. Cette défense des curés « pauvres » par leurs paroissiens ne doit cependant pas nous abuser, ni sur les revenus réels du bas clergé, ni sur la volonté de répartir différemment les revenus ecclésiastiques. L'impression de relations « chaleureuses » entre les pasteurs et les fidèles domine, mais elle n'est exempte ni de critiques à l'égard du clergé, ni d'un désir évident de réformes profondes. Ainsi quelques communes demandent plus d'exactitude dans la tenue des registres ou le recrutement du curé par « concours » !

Certaines se plaignent de ne pas être desservies par des vicaires et réclament leur établissement.

La plupart ont des litiges ou des reproches financiers à adresser à leurs pasteurs. Un tiers des Cahiers demande la suppression ou la réduction du « casuel » et des frais pour les sacrements. Il est en effet d'usage que chaque sacrement (baptême, mariage, onction) et chaque acte religieux soit facturé par les curés, certains exigeant plus que d'autres. Cette pratique est condamnée comme arbitraire ou excessive. Selon les habitants de Longpont, ces demandes financières répétées « dégradent le caractère des curés » et donnent une mauvaise tournure à leurs relations avec les fidèles en débouchant sur des contestations et des procès. Le versement de la dîme pourrait les « dispenser de la nécessité fâcheuse de se payer de l'exercice de la religion sur les récoltes de chacun ». Tous réclament des sacrements « gratuits » par une réorganisation des finances internes du clergé.

Un autre sujet de contestation est fourni par la dîme. 33 % des Cahiers s'emportent contre cet « impôt » perçu souvent par des étrangers au pays. Montgeron et Morsang-sur-Orge exigent son abolition pure et simple, tandis que d'autres acceptent de la payer, mais diminuée, en nature. La dîme « dépouille les cultivateurs et dégraisse les biens » (Ollainville). Elle est bien trop lourde à Massy où l'abbé Jousse touche plus de quatre gerbes par arpent et à Palaiseau où un certain Bertin la prélève depuis « trente ans sans jamais être présent » ! L'alternative paraît simple : qu'elle soit reversée aux curés pauvres ou qu'elle disparaisse, cette « seconde taille » (Viry).

Quelques paroisses, une dizaine, se plaignent enfin des charges considérables exigées pour la réparation de leurs églises et presbytères (Évry, Fleury). Ces travaux devraient incomber à la « fabrique » ou aux riches ecclésiastiques. Fleury-Mérogis va jusqu'à envisager le transfert des biens du clergé à la Nation. A Linas, on propose de « décharger » les habitants, de réduire les dépenses à de « justes limites ». Les plus virulents sont les gens de Morsang qui estiment que Bertier de Sauvigny leur a fait payer les charges de l'église de Sainte-Geneviève pour sa seule « commodité » et son bon plaisir !

Les autres questions abordées touchent à l'école et à la papauté. Onze Cahiers traitent de l'école, ce qui peut être considéré comme rassurant si la scolarisation était générale, ou préoccupant par le faible nombre de mentions. Cinq paroisses demandent des maîtres, « instruits » (à Ollainville) ou des écoles pour filles (à Marcoussis) car l'« éducation de la jeunesse est trop négligée ». Les autres développent l'idée de la gratuité (Corbeil), tandis que le contenu et le vœu d'une « méthode simple » n'est abordé qu'à Corbeil. En aucun cas la question scolaire n'apparaît comme une priorité.

Quant à la papauté, c'est pratiquement le néant, sauf pour condamner les « annates », perçues par le fisc pontifical ou critiquer l'investiture des évêques par le pape.

La vision de la religion mêle donc des aspects critiques à l'égard du clergé « riche » et des réguliers à une opinion très positive sur les simples curés de campagne. Les Cahiers annoncent certaines réformes de la Constitution Civile du Clergé de juillet 1790. Les villageois paraissent respectueux de la religion, proches de leurs prêtres, mais sont nombreux à exiger de profonds changements des structures et qu'il soit mis fin à des abus financiers qu'ils supportent de plus en plus malaisément. La lecture fine de certains cahiers annonce bien des tensions postérieures entre les curés et les paroissiens, dans un ensemble plutôt modéré et « conformiste » en matière religieuse.

CHAPITRE II

LE CLERGÉ DU DISTRICT

La connaissance du clergé, au XVIII^e siècle particulièrement, a considérablement progressé grâce à des études récentes qui permettent de s'évader de certaines images commodes mais inexactes⁵⁴. D'où l'intérêt d'une étude comparative pour le district de Corbeil. Or celle-ci n'est possible que partiellement, en raison des limites de la documentation. Nous ne sommes guère renseignés sur la fortune des prêtres et dans une large mesure, leurs études et leur mentalité nous échappent. Nous disposons pourtant d'un outil de travail indispensable parmi d'autres : le fichier de Georges Staes⁵⁵. Près de 8 000 fiches portant sur les prêtres ayant vécu ou traversé la Seine-et-Oise sous la Révolution et l'Empire y figurent. L'auteur de ces fiches rédigées avec le plus grand soin, a recopié les renseignements recueillis dans les archives les plus diverses (ecclésiastiques, départementales, nationales) pour chaque prêtre, et indiqué les cotes et les références. Ces notes sont transcrites à l'état brut, sans classement ni interprétation. Mais sans elles, l'étude présente serait amputée d'une partie essentielle. Jointes à d'autres sources, elles permettent de broser un tableau utile du clergé du district avant la prestation du serment à la Constitution civile et de son évolution jusqu'à brumaire an II.

54. D. JULIA, *Le clergé paroissial dans le diocèse de Reims, op. cit.*, T. TACKETT, *Le recrutement du clergé dans le diocèse de Gap au XVIII^e siècle*, in *Revue d'histoire moderne et contemporaine*, 1978. Michel VOVELLE, *Analyse spectrale d'un diocèse méridional au XVIII^e siècle : Aix en Provence*, in *Provence historique*, 1973, J.-P. GUITTON, *Notes sur le recrutement du clergé régulier dans l'archidiocèse de Lyon*. Lyon, 1971, P. LOUPES, *Le clergé paroissial de Bordeaux* in *Annales du Midi*, 1971, R. SIMON SANDERS, *Les curés à la fin de l'Ancien Régime*. Paris, PUF 1988.

55. Arch. dép. Yvelines (classement alphabétique sûr et peu de lacunes). On peut y joindre les compléments de Jacques STAES dans sa thèse de l'école des Chartes, *La vie religieuse dans l'archidiaconé de Josas*, positions des thèses, 1969, p. 159-176 et thèse microfilmée conservée aux Arch. dép. Essonne.

1. Une place modeste

Par rapport à la moyenne nationale, le clergé n'apparaît pas fortement implanté dans le district, tant par les effectifs que par les ressources.

Le clergé séculier est cependant important à la veille du serment ⁵⁶. 123 prêtres y sont astreints et figurent nominativement, pour 90 communes. Deux communes sur trois n'ont pas de vicaires pour assister le curé, mais cette situation devait être générale, en raison d'une crise de vocations évidente entre 1750 et 1775 pour les ordinations, et malgré la reprise légère mais presque générale des années 1780. En ajoutant les 29 chanoines (de Corbeil et Linas principalement) on obtient un total de 152 séculiers.

Les réguliers, par contre, n'occupent que peu de couvents avec des effectifs réduits. Trois congrégations féminines ont plus de 20 religieuses à Yerres, Corbeil (Ursulines) et Arpajon (Saint-Eutrope), mais le total n'excède pas 100 personnes. On compte moins de dix moines mendiants dans les quelques couvents masculins du district : Recollets, Célestins, Augustins. La seule exception concerne l'Ermitage de Sénart ⁵⁷.

En 1789 cet ermitage est certainement la communauté religieuse la plus active dans le sud de l'Île-de-France. Fondé en 1590 par des Augustins sous le vocable de Notre-Dame-de-la-Consolation, cet ancien prieuré a été rétabli au début du XVIII^e siècle dans toute son activité. Près de trente ermites vivent dans cette bâtisse imposante située en pleine forêt, avec chapelle, bâtiments de travail, jardins et potagers. Selon Madame de Genlis, « plusieurs ermites réunis travaillaient en commun et faisaient au métier des bas de soie et de jolies petites étoffes de fantaisie, qui avaient beaucoup de vogue à Paris et s'y vendaient fort bien ». Pour fabriquer cette « Sénardine » autorisée en 1764 par le Conseil du Roi et en 1784 par le Comité de Commerce, les ermites originaires de toute la France travaillent avec des ouvriers lyonnais. S'ils sont laïcs et ne prononcent que des vœux temporaires, ils obéissent cependant à une règle et forment une communauté peu intégrée au village de Draveil, même si leurs décès sont déclarés dans le registre paroissial du curé Larocque. La forêt apparaît davantage comme un écran qui isole l'ermite du monde que comme un cadre de vie naturel. Mais, contrairement à d'autres communautés, les ermites de Sénart sont en pleine expansion au début de la Révolution, fondant une maison près de Nemours et occupant le bâtiment laissé par les Camaldules de Grosbois.

Avec 250 membres sur près de 45 000 habitants, le clergé représente donc 0,6 % de la population totale, ce qui est conforme, sans plus, aux chiffres nationaux : 130 000 sur 28 millions.

⁵⁶. Arch. dép. Yvelines, 1 LV 756-58.

⁵⁷. Michel GUILLOT, étude sur *l'Ermitage dans La Forêt en Ile-de-France*, Cologne, 1977.

Par contre, les biens du clergé semblent inférieurs aux estimations faites pour l'ensemble du pays. Les propriétés les plus importantes appartiennent à l'ordre de Malte qui possède plus de 10 % des terres près de Corbeil (Saint-Jean-en-l'Isle). Mais en dehors de territoires limités comme Linas (43 %), Ballancourt, Villeneuve-Saint-Georges, ancien domaine de l'abbaye de Saint-Germain-des-Prés, où le seuil des 10 % est dépassé, les propriétés du clergé n'excèdent pas 5 % de l'ensemble⁵⁸, alors que les historiens lui attribuent un dixième des sols français en 1789⁵⁹. D'autre part, la répartition se fait assez également entre les deux catégories du clergé. A Mennecy les deux tiers des biens ecclésiastiques appartiennent à la cure et à la fabrique locales. Ailleurs, les superficies s'équilibrent en général. Les grands domaines ecclésiastiques sont dans l'ensemble extérieurs au district, malgré une opinion publique qui tend à surestimer le rôle foncier local du clergé⁶⁰. A titre de comparaison, dans le district d'Étampes, la moyenne atteint 7 % de l'ensemble.

Le clergé régulier joue donc ici un rôle foncier inférieur à celui qu'il joue dans des régions voisines (Nord de Paris, district de Melun et Normandie) car les grandes seigneuries sont aux mains des bourgeois et surtout de la grande noblesse. Mais le clergé séculier lui, ne donne pas vers 1790 une impression de déclin quantitatif ou qualitatif.

2. Situation du clergé paroissial

Le point de départ est fourni par les 123 noms figurant dans la liste des serments et refus à la Constitution civile du clergé⁶¹. Certains étant mal orthographiés, nous n'avons pu établir des fiches que pour 115 d'entre eux. Elles permettent d'esquisser une analyse des caractères de ce clergé paroissial : âge, carrière, fortune, origine géographique et sociale⁶².

Il n'apparaît guère différent par l'âge des autres clergés étudiés⁶³. La mention de la date de naissance figure dans 60 % des fiches⁶⁴. L'âge moyen des curés est de 50 ans en 1790, celui des vicaires de 40 ans,

58. M. FONTENAY, *Paysans et Marchands...*, op. cit.

59. A. SOBOUL, *La France sous l'Ancien Régime*, Paris, SEDES, 1966, p. 95 ; Ernest LABROUSSE, *Histoire économique et sociale de la France*, tome 2. Paris, PUF, 1970, p. 135.

60. Jean de LA BARRE, *Les Antiquités de la ville, comté et châtellenie de Corbeil*, Paris, 1647 : « La plus grande partie des héritages sont aux ecclésiastiques » et 89 en Essonne, n° 1, études de J.P. DURAND p. 21-23 et J. MÉDARD, p. 19.

61. Arch. dép. Yvelines, 1 LV 756-758.

62. La plupart des paroisses dépendaient du diocèse de Paris, archidiaconés de Josas et de Brie, doyennés du Vieux Corbeil et de Monthéry. Quelques-unes relevaient de Sens. En 1790, le diocèse de Versailles se confondit avec le département de Seine-et-Oise. Voir carte, p. 10.

63. D. JULIA, *Le clergé paroissial*, op. cit., Abbé LEBEUF, *Histoire de la ville et de tout le diocèse de Paris*, Paris. Fechoz et Letouzey, 1883-1893, t. V.

64. Voir le répertoire alphabétique des prêtres, en annexe.

chiffre assez élevé, car l'ordination était pratiquée vers 27-28 ans. Ces chiffres masquent naturellement la plus grande variété de situations comme à Montgeron où le curé âgé, Le Bonhomme (69 ans en 1790) s'oppose à son jeune vicaire Pigeard (31 ans). L'âge moyen se situe donc entre les chiffres du district de Versailles (47 ans) et ceux du district d'Étampes (44 ans)⁶⁵.

Le clergé ne se distingue pas davantage du reste de la nation par l'origine sociale. Mais les indications sont trop lacunaires (douze mentions seulement) pour être confrontées aux études précédentes. S'agissant d'un clergé rural pour l'essentiel, on pourrait s'attendre à découvrir des origines modestes, d'autant que l'obligation d'un revenu annuel, donc d'une certaine aisance pour être prêtre, ne joue plus à la fin de l'Ancien Régime pour les campagnes. En fait la plupart des parents nommés jouissent d'une certaine estime sociale : « bourgeois », avocats, marchands⁶⁶, maréchal des logis, bibliothécaire du roi. On ne note pas de démocratisation sensible dans cette liste. Paradoxalement, les fils de vigneron⁶⁷, de labourers, ont une faible représentation dans une région vivant essentiellement des céréales et de la vigne. Une mention « domestique » ne peut changer la tendance constatée. Il est vrai qu'en l'absence de plus de 100 cas le sondage n'est pas significatif. Notons du moins que les catégories sociales rencontrées ne diffèrent pas sensiblement des autres villes ou diocèses. A Autun et à Gap, le tiers des ordinands est fils de labourers ou ménagers. A Aix et à Reims, l'essentiel provient des milieux du négoce (38 % à Aix à la fin du XVIII^e siècle), et de la moyenne bourgeoisie (25 % à Reims au XVIII^e siècle)⁶⁸. A Corbeil comme ailleurs, l'accès à la prêtrise reste réservé aux couches supérieures de la population, interdites à la masse des paysans dépendants et à plus forte raison aux saisonniers.

Dans son ensemble pourtant, le clergé du district ne semble pas fortuné. Les pensions pour les curés⁶⁹ s'étagent entre 700 et 1 400 livres par an (en tout : 120 000 livres pour 90 curés). Celles des vicaires, entre 300 et 500 livres. Le revenu réel ne semble pas être tellement supérieur pour la plupart. Mais là encore, des écarts importants se font sentir.

Les plus riches sont les chanoines : Mariette⁷⁰, de la collégiale Saint-Spire, possède un canonicat, un prieuré à Angers, un prieuré

65. B. MARIOLLE, *Le district de Versailles comme test du nouveau diocèse constitutionnel de Seine-et-Oise, 1789-1799*, Maîtrise, 1988.

66. Profession jouissant d'une bonne estime sociale d'après la *Documentation Photographique : Métiers, Mines et Manufactures XVI^e-XVIII^e siècles*. Paris, 1973, n° 6003. C'est le cas de Delanney, curé de Mennechy.

67. Comme Lécrivain, curé de Grigny.

68. M. VOVELLE, *Analyse spectrale...*, *op. cit.* et Dominique JULIA, *op. cit.*

69. *Arch. dép. Yvelines* : sur les 246 000 livres versées à l'ensemble du clergé, le clergé séculier obtient les 2/3 : 164 000 livres.

70. *Ibidem*, fichier STAES : Mariette a été curé de Marolles-en-Brie en 1792, puis de Corbeil en l'an VI. Il était fils d'avocat.

à Luçon, trois chapelles à Saint-Denis, une chapelle à Paris, soit plus de 2 000 livres, pension non comprise. D'autres, comme Grandjean à Brétigny⁷¹ dépassent 2 500 livres de revenu annuel. Mais il s'agit d'exceptions. Le plus souvent les prêtres doivent se contenter de leur seule et unique cure, les revenus procurés par les dîmes leur échappant parfois et le casuel ne leur procurant qu'un appoint modeste (10 à 40 livres par an), à peine le dixième du total.

Par contre, de nombreuses réclamations proviennent de prêtres dans le besoin⁷². Certains, comme le curé d'Yerres, ne toucheraient pas la portion congrue. Un vicaire de Soisy-sous-Étiolles déclare en 1791 n'avoir touché que 100 livres depuis 7 ans, et être réduit à la plus noire misère.

Ces notations correspondent à la pratique réduite observée dans une partie du district⁷³. Le revenu réel des prêtres doit être plus proche d'une moyenne de 1 000 à 1 500 livres que des chiffres relevés pour la Normandie (2 500 à 3 000 livres) et même pour Reims. Ajoutons, pour être clair, que ces revenus, médiocres pour le clergé de l'époque, restent convenables et ne permettent absolument pas de parler de « prolétarianisation », voire de « paupérisation » du clergé.

Peu de surprises également si l'on examine les profils des carrières des ecclésiastiques du district. L'analyse ne peut se fonder que sur 20 % des 115 prêtres mis sur fiches, ce qui est insuffisant et ne préjuge pas des titres universitaires des autres. Théoriquement, tous les prêtres en 1789 sont passés par des séminaires et ont obtenu le baccalauréat. Les lettres nombreuses adressées aux administrations révolutionnaires montrent un niveau culturel d'ensemble assez élevé. Mais la majorité ne semble pas être graduée universitaire. Sept sur 26 sont bacheliers en théologie de la Sorbonne ou Faculté de Paris, d'autres possèdent des titres supérieurs : la maîtrise (Pigeard, vicaire de Montgeron), la licence en droit canon (Plaimpoint, curé de Villeneuve-St-Georges), le doctorat de théologie (Girard, curé d'Évry, Gauthier, Delamazure, curé de Ris). Certains ont étudié à Saint-Louis avant d'être ordonnés prêtres. Même si le niveau peut être inférieur à celui de diocèses comme Reims ou Lyon, les titres exigés étant moindres, il apparaît très correct vers 1790, confirmant le sérieux des études ecclésiastiques, surtout après 1750⁷⁴.

La carrière-type du prêtre du district peut être esquissée à partir de 26 indications. Tonsuré entre 16 et 19 ans, le futur prêtre franchit les étapes des ordres mineurs (4 ans), fait sa profession vers 20-22 ans, devient sous-diacre entre 22 et 24 ans, diacre entre 23 et 25 ans, prêtre entre 24 ans et 28 ans, et curé après 10 à 15 années de vicariat.

71. BERTRANDY-LACABANE, *Brétigny*, *op. cit.*

72. *Arch. nat.*, D XIX, 97.

73. Une faible pratique entraîne la diminution du casuel versé par les fidèles.

74. Tous ces renseignements sont tirés du fichier STAES et des notes ajoutées après la mort de Georges STAES, par Jacques STAES (*Arch. dép. Yvelines*).

Ce tableau incomplet du clergé paroissial du district ne diffèrera vraiment des autres cas connus que pour un critère, mais de taille : l'origine géographique. Prenons le cas d'Aix où 80 % des prêtres sont originaires du diocèse, les 20 % restants de la région provençale ⁷⁵. A Reims on compte pratiquement 90 % d'autochtones ⁷⁶. A Bordeaux, plus de 80 % sont originaires de l'Aquitaine ⁷⁷. Partout le recrutement s'effectue essentiellement sur place.

Pour le district de Corbeil, en 1790, avant les transformations révolutionnaires, les indications contrastent. Nous avons relevé 80 origines (ce qui pour une fois est satisfaisant), soit 70 % des prêtres étudiés ⁷⁸. Sur ces 80 mentions, 30 relèvent de départements extérieurs au Bassin Parisien (pourtant très vaste), soit 37,5 %. La carte montre la plus grande dispersion géographique, seule l'Aquitaine étant pratiquement absente. Mais les régions du centre sont citées 6 fois, l'Est 5 fois, la Provence 3 fois, le Nord 4 fois. A l'intérieur du Bassin Parisien, la dispersion continue d'être la règle puisque Seine-et-Oise et Seine ne totalisent que 33 % des naissances de prêtres du district. Plus d'un prêtre sur quatre est originaire de Normandie (Manche et Calvados, 13 citations, soit 16 %) et de Picardie. Trente départements ont fourni au moins un ecclésiastique au district de Corbeil. Donc, l'impression de convergence vers la lointaine banlieue de Paris apparaît évidente. Elle recoupe la mobilité géographique établie pour l'ensemble de la population du district au cours du XVIII^e siècle. Les causes sont secondaires par rapport aux conséquences de cet état de fait : la faible implantation locale du clergé jouera un rôle certain dans la déchristianisation.

Pourtant, là encore, il faut éviter la schématisation. Une origine lointaine ne signifie pas obligatoirement une prise de cure récente. On trouve dans le district de nombreux prêtres installés depuis plus de 20 ans dans la même commune (31 ans pour Froissard à Villeneuve-Saint-Georges, 38 ans pour Guérard à Avrainville). Par contre, dix prêtres sur quarante sont installés depuis un an ou moins, et risquent de voir leurs difficultés accentuées avec les paroisses. Mais l'argument peut jouer dans l'autre sens et la déchristianisation correspondre à des tensions ou blocages déjà anciens entre le prêtre et une partie de la population (comme à Mennecy) alors que Berthou, récemment installé à Crosne, paraît jouir de l'estime générale de ses paroissiens.

Il manque à l'analyse des indications sur la mentalité du clergé ⁷⁹. Les sources – en dehors de quelques discours édités – manquent et singulièrement, sur des points essentiels comme l'existence d'un courant janséniste, présent à la Sorbonne où certains prêtres du

75. M. VOYELLE, *Analyse spectrale*, op. cit.

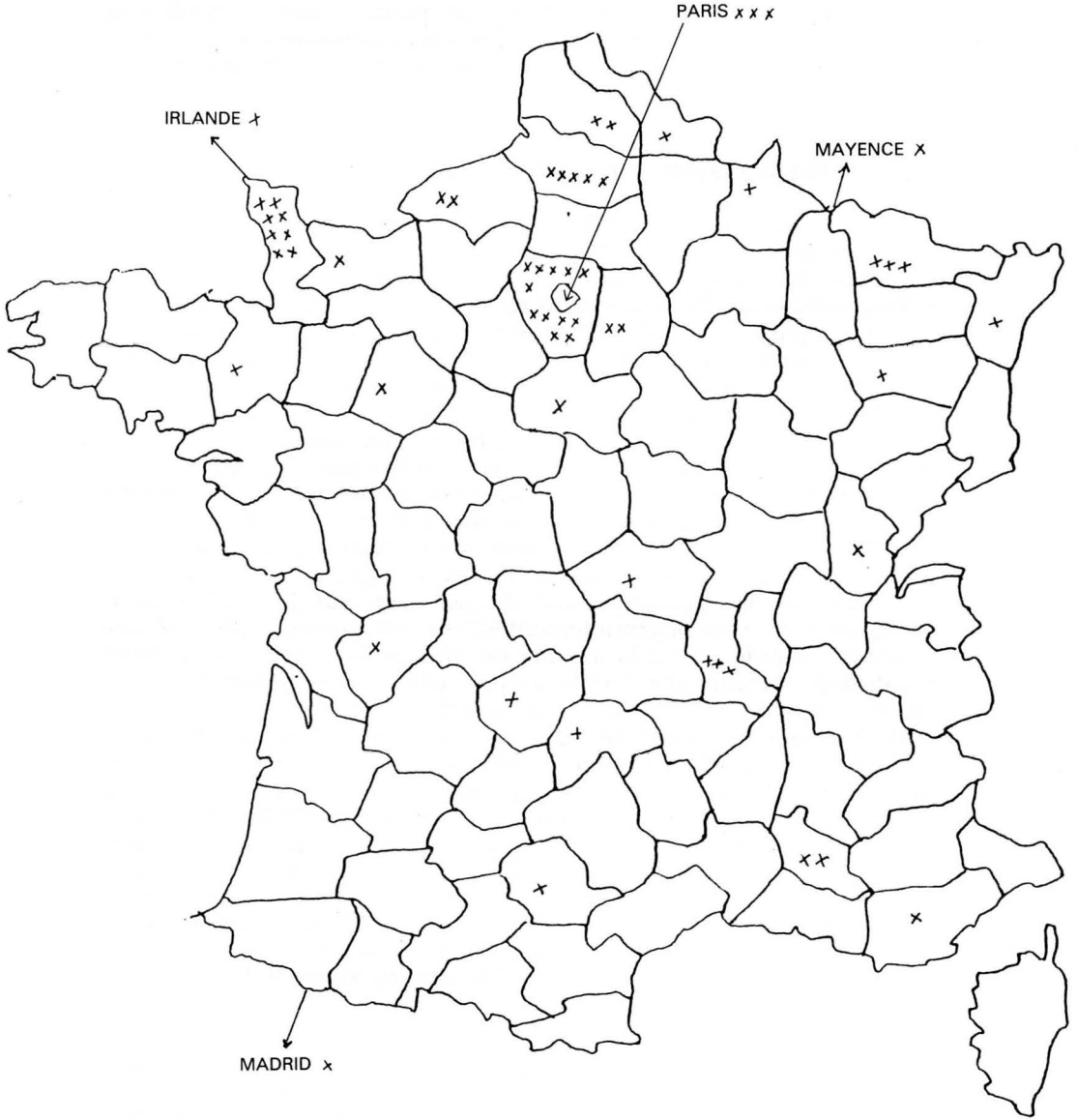
76. D. JULIA, op. cit.

77. P. LOUPES, *Le clergé paroissial de Bordeaux*, op. cit.

78. Voir ci-contre la carte établie à partir des indications du fichier STAES.

79. R. COBB, *intervention dans la discussion sur Déchristianisation provoquée ou déchristianisation spontanée*, Congrès des Sociétés Savantes, 1964.

ORIGINE DES PRÊTRES EXERÇANT DANS LE DISTRICT EN 1790



district ont étudié⁸⁰. Comment comprendre l'attitude de prêtres démocrates en dehors de leur formation, de leurs aspirations ? Quelle est l'importance du courant richériste chez les ecclésiastiques ? Les fiches sont muettes sur cet aspect. Le premier test véritable qui éclaire – de manière décisive il est vrai – les positions du clergé, reste indéniablement le choix devant la Constitution Civile du clergé et le serment.

3. Une forte majorité de constitutionnels

La loi du 27 novembre 1790 oblige les prêtres séculiers fonctionnaires à prêter serment à la Constitution Civile du clergé pour continuer à exercer leur ministère. La rupture entre les réfractaires et les assermentés est définitive et va peser sur l'évolution ultérieure⁸¹. En effet le pape, dès février 1791, met en demeure les constitutionnels de se rétracter dans les 40 jours ou d'être suspendus par la volonté pontificale. L'attitude prise par les prêtres du district de Corbeil est révélatrice de certaines tendances profondes.

Sauf pour quelques départements, les serments ont été répertoriés de façon précise⁸². Sur 123 prêtres concernés dans le district, 101 ont prêté serment sans restriction aucune – soit 82 % – et 109 si l'on ajoute les serments restrictifs (dont on ne sait s'ils ont été rétractés), soit 88,6 %. Les chiffres bruts constituent une indication précieuse, même si certains historiens nient une valeur d'engagement à l'acte, en insistant sur le caractère forcé du serment, sur le conformisme obligatoire vis-à-vis des municipalités. Les critiques sont elles-mêmes sujettes à caution dans la mesure où plus de la moitié des curés et vicaires de France ont refusé le serment et où aucun département n'a été unanime dans la prestation ou le refus.

Pour être significatifs, les pourcentages du district doivent être comparés. D'abord à l'intérieur du département de Seine-et-Oise puisque 6 autres districts le composent : là il se place en position moyenne, les serments étant plus massifs dans les districts de Mantes (94 % contre 88,6 %) et de Gonesse (91 %), mais la moyenne départementale est plus basse que le chiffre du district. Puis au niveau des départements voisins qui semblent dans l'ensemble plus tièdes : 72 % pour la Seine, 68,5 % pour la Seine-et-Marne. Dans toute la France, 6 départements seulement ont un chiffre supérieur à 90 % : le Loiret, l'Allier, les Hautes-Alpes, les Basses-Alpes, le Var et l'Ain.

80. La liste des abonnés aux *Nouvelles Ecclésiastiques* pourrait combler cette lacune.

81. Cette rupture ne concerne que les séculiers car réguliers et chanoines sont dispensés du premier serment.

82. L'étude de base est l'ouvrage de Timothy TACKETT, *la Révolution, l'Église, la France*, Paris, Le Cerf, 1986 avec une cartographie et une analyse très suggestives du serment à la Constitution Civile.

Enfin, au niveau national 25 000 assermentés sont en minorité face aux 27 000 réfractaires et réservés.

La comparaison donne donc des résultats clairs. Le district, au même titre que d'autres dans la Seine-et-Oise, se place en tête des zones de prestation massive de serment. Une forte majorité de constitutionnels accepte la rupture avec le pape et le compromis avec la Révolution en marche, d'où l'impression d'un clergé « progressiste ».

Cependant des nuances s'imposent. Il existe des disparités de comportement dans les différents cantons. Il y a 100 % d'assermentés dans le canton de Mennecy (15 serments fermes pour 15 prêtres), tandis qu'à Arpajon on compte 80 % de serments (17 sur 21), mais 57 % seulement si l'on ôte les serments restrictifs⁸³. Cette nuance locale se retrouve tout au long de la période révolutionnaire, le district n'étant pas absolument homogène. D'autre part, le doute subsiste en ce qui concerne les motivations de la prestation. Quelle est la part des adhésions volontaires, voire spontanées ? Quelle est la part du calcul, de la volonté de se concilier l'opinion publique, celle de ses futurs paroissiens ? Questions délicates à résoudre et qui nécessitent une connaissance approfondie des relations entre le clergé et les fidèles et des tensions qui conduisent à l'explosion déchristianisatrice.

83. Ainsi, le 19 mars 1791, le conseil du district de Corbeil constate neuf refus et six restrictions pour les curés de Marolles-en-Hurepoix, Courcouronnes, Lisses, Saint-Vrain, Villemoisson et La Bretonnière. Il faudrait ajouter quelques rétractations comme celle de Louvrier, vicaire de Ris survenue le 8 mars 1791. Voir 89 en Essonne, n° 4-5, p. 16 et *Quand Ris et Orangis s'appelaient Brutus*, op. cit., p. 128.



*L'Ecclésiastique Réfractaire .
Au milieu de l'Eclat le plus pur .
Tu reste dans le Clair obscur .*



CHAPITRE III

VERS LA DÉCHRISTIANISATION (début 1791 – Brumaire an II)

La déchristianisation déclenchée après brumaire an II ne peut être considérée comme un accident de l'histoire, une parenthèse dans la Révolution. Elle est le prolongement d'un processus au cours duquel la coupure entre le clergé et la partie la plus engagée de la population n'a cessé de s'agrandir. Il est nécessaire de tenter d'éclairer le contexte plus général, politique et social, de cette dégradation. A cet égard, l'étude du district est particulièrement utile, puisqu'il est à la fois le reflet d'une situation générale et le théâtre de situations locales originales et exacerbées.

1. 1790-1791. Un consensus presque total

L'institution religieuse ne semble pas remise en cause avant 1792, sur le plan du district comme sur le plan national. Pendant la période de fraternisation qui culmine à la fête de la Fédération, l'alliance de la révolution et de l'autel s'affirme⁸⁴. L'aile progressiste du clergé a permis le succès du Tiers-État. En échange, des rapports privilégiés vont se nouer entre l'église constitutionnelle issue du test des serments à la Constitution Civile et l'appareil gouvernemental et administratif. C'est l'époque où les arbres de la liberté sont bénis par les prêtres et où le clergé conserve la plus grande partie de ses attributions, s'il a perdu l'essentiel de ses privilèges.

De nombreux prêtres-citoyens sont élus à des postes de responsabilités municipales. C'est le cas de Jean-Michel Delanney, premier maire de Mennecy en février 1790 avec 74 voix sur 86 votants, ou de Pierre-Guillaume Berthou, premier maire de Crosne, puis officier municipal⁸⁵.

84. M. REINHARD, *Religion et Révolution à Paris*, op. cit. et *Nouvelle Histoire de Paris*. Hachette, 1971 (La Révolution, p. 187).

85. *Mennecy sous la Révolution*, Amatteis, 1989, p. 113 et *Crosne en Révolution*, 1989 op. cit., p. 113.

Ce dernier a même failli présider le conseil du district de Corbeil. D'autres curés patriotes des environs de Corbeil sont élus comme officiers publics : François Doye à Saintry-sur-Seine jusqu'en 1796, Michel Bin, président d'assemblées électorales et greffier d'Étiolles, Claude Mellet à Soisy-sous-Etiolles⁸⁶, Pigeard à Montgeron⁸⁷. Les disputes analogues à celles du curé et de la municipalité de Ris ou de Mennecy semblent à tout prendre minoritaires face aux cas d'intégration.

S'il n'existe pas de contestation radicale, des signes d'indifférence se multiplient. Les élections des nouveaux prêtres au début de 1791, en remplacement des réfractaires, n'attirent qu'un public restreint (9 votants à Soisy-sous-Étiolles, village de 690 habitants en 1790). Rien pourtant qui laisse apparaître une volonté d'abandon du culte et de persécution des prêtres. En deux ans, ce consensus apparent fait place à une rupture brutale. Sous quelles influences ?

2. Le contexte général de l'affrontement

Du début de 1792 à juillet 1793, trois facteurs principaux entraînent une dégradation des rapports entre les prêtres, y compris les assermentés, et l'opinion publique. La législation traduit cette évolution à partir des préoccupations militaires, sociales et politiques.

La répression à l'égard du clergé marche de pair avec les difficultés militaires. Des défaites surgissent automatiquement des accusations de machinations, de complots, et les prêtres viennent en première ligne des suspects éventuels. L'alliance du trône et de l'autel se retournant contre eux, ils deviennent comme le roi, « complices de l'étranger ». Inutile d'insister sur la parfaite convergence des revers et de l'arsenal répressif. En mai 1792 – suite aux premières débandades – tout prêtre, même jureur, dénoncé par 20 citoyens, est passible de l'exil ou de la déportation. Par un phénomène de « peau de chagrin », ce chiffre passe à 6 le 26 août 1792, quand l'invasion paraît imminente. On sait combien les massacres de septembre correspondent à un désir de se débarrasser des ennemis de l'intérieur, avant le départ aux armées. Parmi les 1 400 victimes, figurent 274 ecclésiastiques, première assimilation propre à la mentalité des foules révolutionnaires⁸⁸.

Une seconde liaison avec le sort du clergé peut paraître arbitraire : celle des soucis matériels quotidiens des masses et plus particulièrement la question des subsistances. M. Reinhard a cherché à démontrer en plusieurs occasions que les régions où les problèmes d'approvisionnement étaient les plus aigus semblaient les plus acharnées à dénoncer les contre-révolutionnaires, les prêtres suspects étant la cible

86. P. CAVAILLER, *Sept paroisses briardes...* in *89 en Essonne*, n° 4-5, p. 69-76.

87. S. BIANCHI et M. CHANCELIER, *Deux villages en Révolution*, op. cit., p. 145.

88. Parmi les victimes, trois prêtres de la région, Le Bis, Gaudreau et Nativelle.

la plus commode avec les nobles et les accapareurs⁸⁹. Or, c'est précisément le cas du district de Corbeil, de même que ceux d'Étampes et de Gonesse où la déchristianisation présentera des caractères communs. Son rôle économique essentiel est le ravitaillement de la capitale en pain et en pâtisseries⁹⁰. Les principales rivières : l'Orge, la Seine, l'Essonne, sont flanquées de nombreux moulins et la corporation des boulangers de Corbeil possède un grand poids économique⁹¹. Quatre grands marchés à blé se partagent le district : Corbeil, Arpajon, Montlhéry et Mennecy, et les questions des prix et des arrivages provoquent des tensions continues. Le mélange de ces éléments, d'une bourgeoisie rurale susceptible de spéculer soutenue par la garde nationale, et de masses à la limite de l'errance ou de l'indigence, aboutit à un climat de violences endémiques. De fait, en 1791, en mars-avril 1792, jusqu'à 3 000 émeutiers sont signalés à Brunoy et à Montgeron. Ils pillent les convois, taxent les blés, tuent un marchand de farine à Montlhéry. Leur milieu, analysé par M. Vovelle, est formé de bûcherons, de journaliers mais aussi d'artisans et même de « prêtres rouges », catégories sociales que nous retrouverons au cœur de la déchristianisation⁹². Il serait excessif d'établir un parallèle absolu entre les surchauffes frumentaires et les actes d'hostilité envers les prêtres mais des points de concordance suffisamment nets et nombreux nous permettent d'avancer cette relation comme l'un des facteurs explicatifs à prendre en compte.

En dernier ressort, l'évolution politique joue au détriment de l'ensemble du clergé. La radicalisation postérieure au 10 août 1792, l'exécution du roi le 21 janvier 1793, provoquent des défections nombreuses dans le clergé constitutionnel. Dans le sens inverse, le rôle joué par certains prêtres dans la guerre civile et plus particulièrement en Vendée, les sympathies non dissimulées d'autres pour les Girondins⁹³, entraînent un progrès de la méfiance et de l'attitude répressive de la Convention à l'égard du corps entier. Les députés et les municipalités exigent des preuves de civisme de plus en plus poussées de la part des constitutionnels, et cette érosion des rapports est générale au printemps et au début de l'été 1793⁹⁴.

89. *Paris pendant la Révolution*, Cours de Sorbonne, Paris.

90. J. LEPAIRE, *Histoire de la ville de Corbeil*, Lagny, 1901-1902. Deux fois par semaine, le coche d'eau ou corbillard part du port des boulangers de Corbeil, charge les pâtisseries à Villeneuve-St-Georges. Le tout est vendu ensuite place Maubert.

91. Sur les subsistances, voir : *Arch. nat.*, D XL, 16 et F. 11, 221 ainsi que *Bulletin de la Société historique de Corbeil...* 1902, p. 51-58 et 75-89 et 89 en *Essonne*, n° 3, août-septembre 1989.

92. M. VOVELLE, *Les taxations populaires de 1792*, 82^e congrès des Sociétés Savantes, 1957 et 89 en *Essonne*, n° 3, p. 38-41.

93. Hypothèse à partir des travaux en cours sur les Girondins de Mlle CHAUMIE.

94. En juin 1793, Marat parle en ces termes des prêtres constitutionnels : « vos plus mortels ennemis... ».

Avant juillet 1793, la conjonction de ces facteurs place l'institution religieuse dans une position difficile. Dépouillée de ses fonctions essentielles par la suppression des congrégations masculines et féminines en septembre 1792 et du monopole qu'elle exerçait sur le contrôle des actes de naissance, mariage et décès (à la même date), elle se voit attaquée dans ses ministres comme dans son droit avec la légalisation du divorce, par exemple. Simplement, l'été 1793 va être marqué par une aggravation de la situation précédente et une accélération de la répression jusqu'au paroxysme déchristianisateur ; il était utile de montrer qu'il conclut un processus amorcé dès le printemps 1792.

3. Les retombées sur le district

Le clergé du district n'est pas touché massivement par les mesures répressives. Mais nous pouvons noter des abandons de postes assez nombreux entre janvier 1791 et juillet 1793⁹⁵.

Le serment avait été refusé par 8 ecclésiastiques, une partie d'entre eux s'exile, tels Guinchard, curé de Saint-Clément d'Arpajon, son vicaire Cauvin, Callan curé de Bondoufle ou Gadot curé de Boissy-Saint-Léger. Les autres se contentent de toucher sur place la pension qui leur est attribuée. Mais la plupart sont remplacés immédiatement soit par élection, soit par installation tacite d'un nouveau prêtre, qualifié souvent de « curé intrus ».

La répression de septembre 1792 concerne un prêtre du district, Nicolas Gaudreau, réfractaire de Vert-le-Petit. Massacré à la prison Saint-Firmin, il sera proposé pour la béatification. Plus inquiétantes, certaines résignations d'assermentés s'opèrent sans que l'on puisse saisir les motifs réels : âge, maladie, difficultés avec les paroissiens ? Elles concernent des vicaires comme Lemperrière à Draveil mais surtout des curés : Laval à Fontenay-le-Vicomte, Liégeois à Saint-Germain-lès-Arpajon, Luthier à Courcouronnes, Lecrivain à Grigny. Sur les 123 présents lors du serment à la Constitution Civile, il ne reste plus qu'une centaine de prêtres en poste. Il serait fondamental de préciser les raisons qui poussent le cinquième des effectifs séculiers du district à renoncer au culte. Évidentes pour les réfractaires, elles nous échappent partiellement dans les autres cas. La réponse est souvent liée à des situations locales. Le cas des deux communes du district qui sont à l'origine directe des décrets de déchristianisation sont à cet égard très instructifs, s'ils n'ont valeur ni d'exemple ni de modèle pour l'ensemble...

95. Les réguliers et les chanoines sont astreints au second serment à la Liberté et l'Égalité entre juillet et décembre 1792.

4. Genèse de deux conflits locaux : Ris et Mennecy

La municipalité de Ris-Orangis déclare renoncer au culte catholique le 9 brumaire an II (30 octobre 1793) et transformer l'église en temple de la Raison. Une délégation annonce ces mesures à la Convention. Mennecy informe à son tour la Convention le 16 brumaire an II (6 novembre 1793) de l'abdication « volontaire » de son curé, ce qui entraîne l'adoption de la loi autorisant les communes qui le désirent à renoncer au culte. Si les actions de ces deux communes convergent vers un même objectif, les situations qui les ont provoquées sont fortement contrastées.

a) *Ris-Brutus*

Ris-Orangis ⁹⁶ est en 1791 une commune de 510 habitants ⁹⁷, située sur la rive gauche de la Seine, à quelques kilomètres en aval de Corbeil. Le dépouillement du registre de délibérations du conseil municipal entre 1791 et 1794 est extrêmement révélateur des préoccupations essentielles de la commune et de l'imbrication des données sociales et religieuses.

Les neuf dixièmes des questions abordées ont trait aux subsistances et aux autres problèmes matériels. La commune est soumise à des demandes de grains incessantes, en provenance de Paris ou de Corbeil. Par ailleurs, la municipalité instruit une enquête, pendant toute l'année 1793, contre le premier personnage de la commune : Anisson-Duperron, ancien seigneur du lieu et directeur de l'Imprimerie Royale. En toile de fond, par conséquent, nous avons un conflit social entre un riche personnage, soutenu par sa clientèle et une partie de la garde nationale ⁹⁸ et l'administration communale, de tendance favorable aux sans-culottes, même si elle est composée de gens aisés.

Sur cet affrontement majeur se greffe un désaccord religieux radical : en octobre 1791, se pose le problème du remplacement du curé, Galopin Delamazure, assermenté mais renonçant au culte à la suite de litiges avec certains citoyens. Pendant plusieurs mois la municipalité recherche des candidats, en vain. Cependant en mai 1792 s'installe à Ris un « curé intrus » Jacques Bisson qui demande 700 livres pour exercer officiellement. Des litiges financiers et autres vont l'opposer à la municipalité ; en août 1793 elle exige du prêtre ses « titres et pièces » justificatifs de son état. Le 25 septembre 1793 (3 vendémiaire an II), on accuse le curé de recevoir des personnes « suspectes ».

96. En dehors de *Quand Ris et Orangis...*, *op. cit.*, une seule étude sur Ris d'après le registre de délibérations du conseil municipal : DIEUDONNÉ, *La déchristianisation de la commune dans Bulletin de la société historique... de Corbeil*, 1907, p. 57-66.

97. Recensement d'août 1793 (Archives Communales).

98. *Arch. Comm. de Ris* : en juillet 1792, Anisson-Duperron est nommé commandant en chef du bataillon de la garde nationale, en présence de Bisson, curé présent à Ris depuis mai 1792.

Les deux aspects sont directement rattachés, car Bisson et Anisson Duperron semblent en relations étroites, à la tête d'une coterie opposée à la municipalité. Le premier tente de « fanatiser des femmes », tandis que le second, lors du même attroupement, menace, véritable chantage, de licencier ses ouvriers⁹⁹.

Aussi les deux questions sont-elles réglées simultanément en brumaire an II (fin octobre-novembre 1793), à l'avantage des sans-culottes. Ceux-ci créent le 30 vendémiaire an II (20 octobre 1793) une société populaire qui va jouer un rôle décisif¹⁰⁰. Dix jours après cette première séance, la municipalité entend un rapport, sur le culte, d'un certain Legrand, « artiste » membre de la société. Elle décide alors de renoncer au culte, de se séparer par conséquent de Bisson dont elle déplore « la conduite licencieuse... le mauvais exemple », dont elle déclare qu'« il serait bien plus utile pour le bien général que l'on se passât d'un tel individu et de ses semblables », et d'offrir à la nation les biens de l'église. Deux autres aspects sont à noter dans cette délibération importante : le changement du nom de la commune, de Ris en Brutus d'une part et d'autre part, la justification de ces décisions par la liberté du culte, conçue dans le cadre d'une séparation de l'église et de l'état. Nous sommes le 9 brumaire an II (30 octobre 1793). Une délégation comprenant des membres du conseil général et de la société populaire ira porter le texte à la Convention et aux Jacobins. Le surlendemain, Bisson est arrêté et expédié à Corbeil.

Mais dans le même temps, le sort de l'« accapareur » est fixé. Le 3 novembre 1793 (13 brumaire an II), des scellés sont apposés au domicile d'Anisson Duperron, quatre jours après l'arrêté déchristianisateur. Le rapport de forces a brusquement basculé dans le sens des sans-culottes, après plus d'une année de querelles électorales et religieuses. La signification des événements de Ris apparaît clairement : l'ancien seigneur et l'ancien prêtre (modéré) s'opposent à une municipalité favorable à la taxation et hostile aux accapareurs. La poussée populaire de septembre 1793 permet aux organisations épurées – société populaire et conseil municipal – de l'emporter et de se débarrasser simultanément des deux adversaires. On ne peut isoler le renvoi du prêtre du contexte économique et social. Dans l'esprit des auteurs de la motion, les deux aspects sont à l'évidence liés, sans qu'il faille pour autant faire de l'arrestation de Bisson et de la réquisition de l'église une simple conséquence d'un conflit économique essentiel. Deux problèmes restent posés cependant. Quelle est l'origine sociale des membres de la société populaire¹⁰¹ ? S'agit-il de sans-culottes

99. *Ibidem*, rapport du 11 brumaire (1^{er} novembre 1793) le surlendemain de la décision de déchristianisation.

100. Après la journée du 5 septembre 1793, des sociétés populaires épurées se créent autour de Paris.

101. Les registres de la société populaire ont disparu... comme beaucoup d'autres.

authentiques, ainsi que le laissent entendre leurs actes et leurs déclarations d'intention ? D'autre part, peut-on trouver trace d'une influence extérieure dans la délibération du 9 brumaire an II ? Notre conviction est positive pour la première, partiellement négative pour la deuxième question. Il paraît donc difficile d'isoler la marche générale de la Révolution d'évolutions locales : la décision des Rissois s'intègre au mouvement favorable à l'économie dirigée, à la « régénération » et à la création de sociétés populaires mais les multiples initiatives analogues à celle de Ris convergent sur la Convention et provoquent un « torrent » déchristianisateur.

b) *Mennechy-Marat*

Mennechy, chef-lieu de canton, en 1793, est un gros bourg de 1 200 habitants, population qui a doublé en moins d'un siècle. Située à égale distance de Corbeil et de Ris, mais en amont, sur la rive droite de l'Essonne, elle constitue l'un des quatre marchés à grains importants du district. Pour comprendre les affrontements homériques qui s'y déroulent entre 1790 et 1793, il faut tenir compte de deux données principales.

Du point de vue religieux, la pratique est faible : on a relevé, en 1766, que 50 % des habitants n'avaient pas communié à Pâques ; ce pourcentage peut-être exagéré, correspond aux ouvriers, aux serveurs et en grande partie aux hommes.

Du point de vue social, les forces en présence se détachent nettement. D'un côté la clientèle du duc de Villeroy, seigneur de l'endroit. En 1789, Neufville de Villeroy était à coup sûr le personnage du district ayant les revenus les plus importants, comme propriétaire de près de 50 % du terroir de Mennechy et de plus de 1 000 ha alentour¹⁰², comme décimateur et comme fermier des droits de passage sur la Seine. Avec le château et les dépendances, il fait vivre directement près du tiers de la population active de Mennechy, y trouvant un soutien électoral efficace. Il peut compter sur l'appui des notabilités, marchands, artisans et laboureurs.

De l'autre côté, nous trouvons de nombreux passifs (maçons, journaliers, indigents) mais aussi des vigneron et des artisans. Il est difficile de préciser dans quelle proportion. Ici, comme à Ris, les passifs peuvent se ranger dans les deux camps.

Ce parti est animé par un curé progressiste, Jean-Michel Delanne, installé dans la commune depuis 1778. Le doute n'est pas permis dans le cas présent : les sans-culottes forment la faction démocratique, les partisans du duc la faction aristocratique. Le conflit présente de façon unie des aspects sociaux, politiques et religieux. De 1790 à 1793, les

102. M. FONTENAY, *Paysans et marchands ruraux*, op. cit. Ces chiffres relevés en 1700 restent valables en 1789.

querelles sont autant électorales que religieuses. Cette période comprend trois actes, bien différenciés.

Du début de 1790 à novembre 1791, l'avantage est dans le camp de Delanney, curé et premier maire de la commune. Il doit subir néanmoins des tracasseries incessantes de la part des tenants du duc, animés par le major de la garde nationale, vicaire, protégé de Villeroy. Dans ce conflit de prêtres, les offices de Delanney sont perturbés, les cérémonies des Cendres (mars 1791) et des Rameaux (avril 1791) tournées en dérision. Il est accusé d'être « l'ami des fermiers », insulté, voire bousculé en public et finalement contraint de démissionner de la mairie.

De novembre 1791 à brumaire an II, la mairie est aux mains de l'adversaire principal de Delanney, un marchand nommé Guérin, représentant la clientèle du duc. Le registre des délibérations est alors rempli d'attaques contre le curé. On se plaint de son manque de conscience professionnelle : « Il ne chante que deux antiennes au lieu de neuf... il a éloigné de la communion la presque totalité des citoyens » (2 janvier 1792). On lui refuse un certificat de civisme car on le tient pour « suspect » (1^{er} avril 1792). On met en doute sa moralité : « Il donne le scandale de l'ivresse... » (17 juin 1793). Enfin, au paroxysme de la lutte entre les factions, on passe aux pires insultes : il est « cagot, hypocrite, polisson... » (30 vendémiaire an II). Peine perdue : Delanney est soutenu par l'administration du district qui refuse l'incarcération. Loin de se présenter en victime expiatoire, il contre-attaque sans relâche : ses partisans envahissent la salle de délibération du conseil municipal en mai 1792 pour obtenir le vote des citoyens passifs. Un maçon déclare à la tribune : « Oui, foutre, nos enfants voteront » et les conseillers sont traités de « fous, gueux, foutus coquins... ».

La déchristianisation à Mennecy s'apparente à un ultime règlement de comptes entre les deux factions. La société populaire dirigée par les adversaires de Delanney décide le 3 novembre 1793 de réquisitionner l'église pour ses séances, de ne plus payer son prêtre et de confisquer les objets du culte. Pourtant, les auteurs de cette résolution sont loin d'être hostiles à la religion. Mais dans le même temps Delanney abdique à Corbeil, avec le soutien du comité révolutionnaire, d'une partie de la société populaire, des volontaires et sans culottes de Mennecy dont il devient le Marat ¹⁰³. La confusion est donc totale. Tandis qu'une partie des adversaires de Delanney se fait applaudir à la Convention pour son discours anticlérical, une autre est arrêtée entre Mennecy et Paris sur la dénonciation de Delanney. Et ce dernier triomphe en présentant ses enfants baptisés « Le Peletier » « Robespierre » et « Marat » à la barre de la Convention, à laquelle il fait don de sa montre ¹⁰⁴ !

103. Adresses figurant dans le registre de délibérations de Mennecy.

104. 89 en Essonne, n° 4-5, 1989, p. 47.

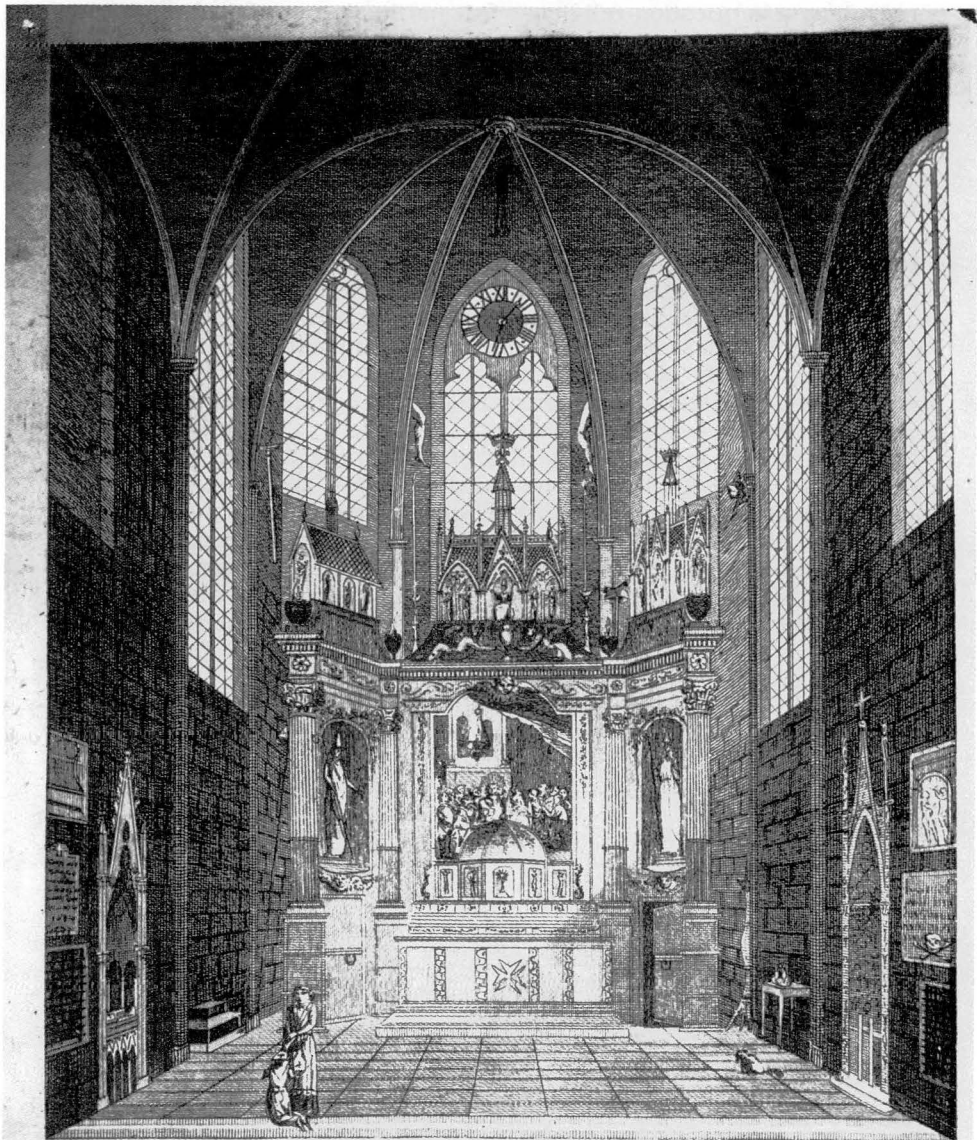
Au-delà des épisodes presque burlesques, nous pouvons clairement percevoir que la question religieuse fait partie d'un conflit plus vaste, électoral, social. Un curé démocrate s'appuie sur les éléments les plus pauvres ou les plus avancés d'une commune pour contrer les intrigues des partisans du plus riche propriétaire de la région ¹⁰⁵. La décision de Delanney est spontanée, « volontaire », mais aussi le résultat d'une tension graduelle, le dénouement d'une situation parvenue à un point de rupture. L'accord partiel des organisations populaires de base lui confère une signification particulière. Là encore, l'exemple de Mennecy prouve que l'on ne peut traiter les problèmes religieux en vase clos, sous peine d'erreurs ou de schématisations abusives.

Curé rétrograde s'associant à l'ancien seigneur contre les sans-culottes ou curé démocrate s'associant aux sans-culottes contre l'ancien seigneur : les correspondances et les contrastes des situations locales montrent la complexité des facteurs qui ont joué dans la marche à la déchristianisation auxquels il faut également intégrer les facteurs généraux évoqués ci-dessus.

Mais les prises de position de Ris et de Mennecy, résultats d'une évolution locale compliquée, ne sont que les révélateurs de la déchristianisation proprement dite qui a marqué profondément l'ensemble du pays. À partir du 16 brumaire se produit une radicalisation, une accélération des mesures visant à régler brutalement le contentieux religieux. Il convient d'en analyser la durée et les aspects à l'échelle du district, avant d'en risquer une interprétation globale.

105. Le duc de Villeroy, dénoncé en germinal an II, est jugé et exécuté le 2 floréal an II. Richard COBB, *L'ex-duc de Villeroy et la commune de Mennecy in Annales Historiques de la Révolution Française*, 1953, Glanes.

Les arts et métiers parisiens



SANCTUAIRE DE LA COLLÉGIALE DE S^r SPIRE,

à Corbeil avant 1794.

*avec le Tomb. du C. Haimon fondateur au 10^e. Sic. et le Siège du Célébrant, donné par François I^{er} en 1519.
d'après le Tableau votif placé au Mai^{or} Autel en 1795. lors du rétablis^{sement} du Culte Cathol. Rom. en la dit. Egl^{ise}.
aujourd'hui paroiss.*



Deuxième Partie

**LE DISTRICT DANS
LA DÉCHRISTIANISATION
(Brumaire-Prairial an II)**

CHAPITRE I

ESSAI DE CHRONOLOGIE

Aucun jugement d'ensemble sur la déchristianisation ne peut être formulé s'il n'est fondé sur une étude chronologique préalable, précise et comparative. Elle permet de répondre, en partie, à la question : ce mouvement fut-il « accidentel » et « artificiel » ou le logique aboutissement d'une évolution progressive ? D'autre part, elle indique la tendance du district dans l'ensemble national, sa représentativité ou son originalité.

L'établissement d'un tableau chronologique permet de dégager deux phases dans la poussée déchristianisatrice¹⁰⁶. De septembre 1793 à brumaire an II (6 novembre 1793), des initiatives, multiples mais ponctuelles, affectent de nombreuses régions et le district : leurs concordances, leur ampleur nouvelle semblent suffisantes pour que l'on baptise cette période « pré-déchristianisation ».

Du 16 brumaire an II à prairial an II (juin 1794) se déroule la « déchristianisation » proprement dite, officialisation et généralisation de la phase précédente. Cette double accélération contredit l'idée d'un « accident historique », d'une affaire montée de toutes pièces¹⁰⁷.

106. Pour établir cette chronologie, nous avons consulté : - pour le district de Corbeil, les registres de délibérations des communes et les monographies locales ; - pour la province, E. CAMPAGNAC *Les débuts de la déchristianisation dans le Cher in Annales Révolutionnaires*, 1911, 1912 ; - pour Paris et la région parisienne, Albert SOBOUL *Gouvernement révolutionnaire et mouvement populaire*. Flammarion, 1973 et F. BRIDOUX, *Histoire religieuse du département de Seine-et-Marne... op. cit.*, - voir le tableau pp. 46-47.

107. A. DANSETTE, *Histoire religieuse de la France contemporaine, op. cit.* Il parle d'un décret pris « au hasard, par inadvertance dirait-on... » (!), p. 96.

	Principales dates	Législation et politique générale	Déchristianisation en province	Déchristianisation dans la région parisienne	Déchristianisation dans le district de Corbeil
1791	Mai				Mennecy : Delanney, quitte la mairie.
	Septembre			Mariage de Cournant, professeur au Collège de France.	
1792	Mai	Arrestation des prêtres dénoncés par vingt citoyens.		Arrêté de la Commune interdisant les processions.	
	Juin			Mariage d'Aubert, vicaire.	
	Août	Arrestation des prêtres dénoncés par six citoyens.			
	Septembre	Cambon propose la séparation de l'Église et de l'État. Les cloches des églises fondues pour les armes.		Massacre de prêtres 220/1400.	Massacre de Gaudreau, réfractaire de Vert-le-Petit.
	Octobre			Mariage de Dolivier.	
	Novembre		Eure: mariage de Lindet (évêque).		Dépôts d'objets d'églises (Villeneuve - St - Georges, Crosnes).
1793	Avril		Cher: Torne et Collot attaquent les constitutionnels.		
	Mai		Beauvais: début de laïcisation des prénoms.		
	Juin			Refus de présenter les armes à la Fête-Dieu.	
	Octobre	Arrestation des prêtres tenant des registres. Déportation des prêtres opposés aux mariages.		Arrêté de la Commune sur la descente des cloches.	Pétition de Blanc-Pompi-rac, curé du Coudray, en faveur des prêtres mariés.
	Août			Terreur religieuse en Seine-et-Marne (Maure, Bouchet).	
	Septembre		19. Chaumette à Nevers. Beauvais: début des mariages de prêtres. Dordogne: mariage de Pontard (évêque). 25. Arrêté de Fouché sur l'obligation du mariage. 26. L'armée révolutionnaire dans l'Allier. 30. Abdication d'un vicaire dans le Cher. Allier: abdication de l'évêque Laurent.	La section du Panthéon français réclame des « écoles de la liberté ». Armée révolutionnaire à Pontoise et Gonesse. Terreur religieuse à Étampes.	Mennecy: descente des cloches. Armée révolutionnaire à Corbeil. 28. Villeneuve-Saint-Georges devient « La Montagne ».

DE LA DÉCHRISTIANISATION (1791-1794)

Principales dates	Législation et politique générale	Déchristianisation en province	Déchristianisation dans la région parisienne	Déchristianisation dans le district de Corbeil		
1793	Octobre	20. Arrestation des prêtres dénoncés par deux citoyens. 24. Calendrier révolutionnaire adopté.	10. Nièvre. Fouché : « La mort est un sommeil éternel. » 11. Vierzon : église démolie. 20. Cher : réquisition de l'or des églises.	14. Interdiction des processions. 15. Débaptisation des rues en Seine-et-Marne. 20. Pas de fermeture le dimanche.	10. Armée révolutionnaire à Essonnes. Chennevières : descente de cloches. 30 : <i>Ris devient Brutus : déchristianisation proprement dite.</i>	
	Novembre	3. Cambon propose de confisquer l'actif des fabriques. 6. <i>Décret ouvrant la déchristianisation légale = déchristianisation active.</i> 13. Abdications reçues au Comité d'instruction publique. 21. <i>Discours de Robespierre aux Jacobins.</i> 26. Discours de Danton. 28. Autorisation du culte dans un local privé. 29. Interdiction des adresses et actes violents.	3. Cher : abdication de curés. 7. Nièvre : généralisation des abdications. 10. Montauban : pillage des églises. 8-12. Abdications dans le Doubs, la Meurthe. Cher : abdication de l'évêque Torne. 24. Strasbourg : fermeture d'églises. 27. Cher : fermeture des églises.	6. Début des mascarades parisiennes. 7. Abdication de Gobel, évêque de Paris. 10. Fête de la Raison à Paris. 15. Mariages (forcés) de prêtres à Étampes et Morsang (Couturier). 23. Commune : fin de la liberté des cultes. 25. Paris : toutes les églises fermées. 29. Seine-et-Marne : Couturier ne paie plus les prêtres. Toutes les églises sont fermées.	4. <i>Delanney renonce à la prêtrise.</i> 6. <i>Délégation de Mennecey à la Convention.</i> 10. Réquisition des cloches et de l'argenterie à Corbeil, à Ormay et Boissy (Couturier). 17. De nombreuses églises sont pillées, objets au Comité des dons. 13-20. Nombreuses abdications de prêtres. 26. Mennecey : Delanney présente ses fils. 30. Fête de la Raison à Corbeil. Rues débaptisées.	
	Décembre	6. Autorisation du culte renouvelée. 11. Discours d'Hébert.	Tulle : mariages de prêtres. Cher : fêtes de l'Être Suprême.	10. Seine-et-Marne : chapelles réouvertes. 12. Émeute : 12 morts en Seine-et-Marne. 25. Seine-et-Marne : 100 paroisses célèbrent Noël religieusement.	Corbeil : représentants Musset et Delacroix.	
1794	Janvier				Evry : Mille (curé), inquiété. Fêtes à Echarcon, Athis, Lisses, Savigny.	
	Février		Gard : abdications massives.			
	Mars	Licenciement de l'Armée révolutionnaire.		Brie : « Vendée briarde ».		
	Avril					
	Juin					Mennecey : Fête de la Raison.
	Juillet					Fête en l'honneur de Bara.

Déjà publiée dans
la « Revue d'Histoire moderne et contemporaine »
avec l'aimable autorisation des éditeurs.



1. La « prédéchristianisation » (vendémiaire - 16 brumaire an II)

A l'appui de la thèse d'un complot hébertiste (ou plébéen), Daniel Guérin avance qu'il n'est pas question de mesures anti-religieuses avant brumaire an II et que les initiatives préalables sont limitées à une équipe politique précise, visant des objectifs clairs ¹⁰⁸.

En fait, les manifestations hostiles à la religion se multiplient dès septembre 1793. Avant, il ne s'agit que de cas isolés de répression, comme en Seine-et-Marne dès août 1793. Désormais des centres actifs s'établissent aussi bien à Paris qu'en province, sans qu'une filiation des actes n'apparaisse clairement. La Nièvre, où les rôles de Chaumette et de Fouché ont été soulignés à juste titre mais exagérés, n'est pas seule en cause et ne démarre sa campagne véritable qu'au début de vendémiaire, le 25 septembre 1793 : les prêtres doivent obligatoirement se marier, adopter un enfant ou entretenir un vieillard. Auparavant, ou en même temps, on assiste à des ruptures variées : des mariages de prêtres et d'évêques, des abdications de vicaires et d'évêques ont lieu simultanément dans l'Allier, le Cher, la Dordogne. Les descentes de cloches succèdent aux lois des 23 juillet et 3 août 1793 dans de nombreuses villes. A Beauvais comme dans le district de Corbeil, les laïcisations de prénoms commencent et une deuxième génération de villes se débaptise pour adopter des noms conformes à l'évolution de la Révolution ¹⁰⁹.

De septembre toujours, date la formation d'organisations populaires qui joueront un grand rôle par la suite : les sociétés populaires, en pleine épuration, avec des enquêtes minutieuses sur le passé de leurs membres. L'armée révolutionnaire se forme à partir de l'élection par les sans-culottes de ses éléments. La présence de ses détachements est mentionnée dans l'Allier dès le 26 septembre 1793, mais également à Pontoise et à Corbeil, aux mêmes dates ¹¹⁰. Les sections parisiennes sont peu touchées par le mouvement qui s'étend en octobre. Certaines mesures officielles vont dans ce sens ; la Convention établit le calendrier révolutionnaire (5-24 octobre) et décrète que tout prêtre dénoncé par deux citoyens peut être incarcéré et jugé comme suspect. La Commune interdit les processions religieuses (14 octobre) et le repos du dimanche (20 octobre). Fouché fait afficher son décret sur les cimetières (10 octobre). Elles vont de pair avec des manifestations plus spontanées : démolition d'une église à Vierzon le 11 octobre ¹¹¹, débaptisation des rues et des communes. Juste avant le décret décisif du 16 brumaire les événements se précipitent. Le 13 brumaire (3 novembre 1793) Cambon fait adopter la confiscation des actifs des

108. D. GUÉRIN, *Bourgeois et Bras nus*, Paris, Gallimard, 1968, t. 1, p. 279-280.

109. M. DOMMANGET, *La déchristianisation à Beauvais*, *op. cit.*

110. M. REINHARD dans *Histoire de Paris et de l'Île-de-France*, *op. cit.* et R. COBB, *Les débuts... à Dieppe in Annales historiques...*, 1956.

111. E. CAMPAGNAC, *Les débuts...*, *op. cit.*

fabriques tandis que des abdications ont lieu dans le Cher. A Mennecy, Delanney abdique le lendemain. Des délégations venues du Nord et de la Nièvre défilent devant la Convention et dénoncent le fanatisme ¹¹².

L'enseignement de la chronologie est donc clair : les initiatives de Ris et Mennecy, qui entraîneront la Convention, ne sont pas isolées, pas plus que celles de Fouché. Il n'y a pas un centre d'impulsion, mais plusieurs. Le signal est lancé simultanément de plusieurs départements avancés avant de gagner Paris ¹¹³. Sans être l'objet unique des préoccupations des sans-culottes, la question religieuse est suffisamment présente dans les débats et les pétitions pour que l'on puisse affirmer que la déchristianisation proprement dite n'est pas le fruit du seul « hasard », mais le couronnement ou la suite dans le temps d'une période de préparation. Deux communes du district de Corbeil ont donc révélé, à un moment privilégié, la maturation d'une situation parvenue à un point de rupture.

2. La « déchristianisation » proprement dite (16 brumaire à prairial an II)

La périodisation à partir du 16 brumaire an II doit tenir compte des échanges et influences réciproques entre les agissements de la base et les réformes officielles. Elle se divise en trois étapes, nettement individualisées par les formes et l'ampleur de la déchristianisation, tant à l'échelon du district qu'à l'échelon national.

a) La « déchristianisation active » (16 brumaire – 3 frimaire an II)

La brutalité de la secousse est particulièrement évidente dans le district de Corbeil. Sur 32 abdications de prêtres (au total), 20 ont lieu pendant cet intervalle. Le 19 brumaire on peut noter une abdications à Corbeil, le 20 à Morsang-sur-Orge, le 23 à Villeneuve-St-Georges et à Essonnes. De même, la plupart des églises sont fermées en moins de 20 jours. Dès le 24 brumaire (14 novembre 1793), le comité des Dons Patriotiques reçoit les biens des églises d'Athis, de Villiers-sur-Marne, de Linas, et le 3 frimaire les dépôts concernent un tiers des communes du district (ils s'arrêteront par la suite) ¹¹⁴. Des églises sont vendues, comme à Essonnes dès le 28 brumaire. Par conséquent, l'essentiel semble acquis après plus de deux semaines où le mouvement s'est étendu à l'ensemble du district avec une soudaineté inattendue qui prête à réflexion. La phase active et négative – puisqu'elle consiste essentiellement à attaquer la religion dans

112. Alphonse AULARD, *Histoire des Jacobins et Archives Parlementaires*, Comptes rendus des séances à la Convention, t. 78, p. 90-91 et annexes.

113. Daniel GUÉRIN pense que le mouvement est parti de Paris pour être relayé par la province. Albert SOBOUL, au contraire, établit que l'initiative est venue de la région parisienne (Paris exclu) et de la province, ce que confirme la chronologie.

114. *Arch. nat.*, D XXXIV, cart. 5.

son clergé comme dans ses biens – se termine le 3 frimaire pour Corbeil.

Elle correspond d'ailleurs à la périodisation générale. A Paris, toutes les églises sont fermées le 5 frimaire (25 novembre) et la Commune proclame le 3, au paroxysme du mouvement, la fin de la liberté des cultes. La Convention a dû suivre le mouvement qui prend l'allure d'un « torrent »¹¹⁵, en organisant le mécanisme des abdications (à envoyer au comité d'instruction publique), la remise des objets du culte au comité des Dons Patriotiques, en favorisant le mariage des prêtres (à partir du 27 brumaire, les prêtres mariés ne peuvent être déportés). Les départements proches de Paris comme la Seine-et-Marne, mais aussi de nombreux départements avancés voire tièdes, connaissent les mêmes secousses. Dès le 22 brumaire, Torne évêque du Cher, abdique¹¹⁶ ; des renoncations massives ont lieu à Beauvais, dans le Doubs et la Meurthe, des églises sont pillées à Montauban (le 20 frimaire, 10 novembre). Des centaines d'églises ont été fermées et leurs biens envoyés à la Convention¹¹⁷.

Il est donc exact de parler de phase « généralisée », presque unanime, sans fausses notes ou réactions hostiles, pour la période du 16 brumaire au 3 frimaire. La Convention est alors submergée par les délégations et les « mascarades ».

b) « La déchristianisation freinée » (4-21 frimaire an II)

Du 24 novembre au 10 décembre 1793, le mouvement entre dans un moment d'expectative ; il marque un palier sensible : c'est la déchristianisation « freinée » ou « canalisée » par les responsables politiques influents. Les mesures continuent mais à un rythme moins rapide, comme suspendues aux prises de position des dirigeants. Le premier à monter en ligne contre l'« explosion » est Robespierre dans un discours important prononcé aux Jacobins, par ailleurs en pleine épuration et, semble-t-il, indécis face à l'attitude des déchristianisateurs¹¹⁸. On est au 1^{er} frimaire (21 novembre). Après quelques jours d'hésitation, le reflux s'opère. Danton, le 6 frimaire (26 novembre) stigmatise les excès et la Convention suit l'avis exprimé par les deux orateurs. Le 8 frimaire, la liberté des cultes est rétablie dans d'autres locaux que les églises fermées ou réquisitionnées (5 jours après l'arrêté de la Commune). Le 9, les adresses déchristianisatrices, les violences, les « mascarades » sont interdites et Chaumette se « lave les mains » des événements antérieurs devant la Commune, puis aux Jacobins. Enfin le 21 frimaire (11 décembre), Hébert, à son tour, proteste devant

115. D. GUÉRIN, *Bourgeois et Bras nus*, op. cit., t. 1, p. 305.

116. E. CAMPAGNAC, op. cit. Il cite 21 abdications pour la seule séance du 25 brumaire.

117. Arch. Nat., D XXXIV, Cartons 6 et 7.

118. Cité par Alphonse AULARD, ce discours contient des passages essentiels : « Les fanatiques sont ceux qui veulent interdire... L'athéisme est aristocratique... »

les Jacobins en déclinant toute responsabilité et en proclamant son attachement sans bornes à Jésus ¹¹⁹. Les hommes politiques se démarquent donc, tour à tour, de manifestations qui semblent les avoir pris de court, ou étonnés, du moins par leur ampleur.

En conséquence, la déchristianisation « active » est fortement ralentie dans le district. 7 abdications en frimaire, sur 32 au total et l'arrêt, après le 5 frimaire, des dépôts à la Convention, en témoignent. A la limite, des réactions s'opèrent à Paris et en Seine-et-Marne par exemple, où des chapelles sont rouvertes le 20 frimaire et des émeutes se déroulent le 22 (12 décembre), faisant 12 morts ¹²⁰.

c) *La « déchristianisation positive » (22 frimaire – prairial an II)*

A partir du 12 décembre 1793 jusqu'en juin 1794, nous pouvons dégager une étape de réorganisation ou de déchristianisation « positive ». Certes des variantes locales d'abdications ou de fermetures d'églises se produisent. Le décalage est particulièrement net dans le Gard où l'essentiel des initiatives s'établit en ventôse ¹²¹ (février 1794) avec trois mois de retard sur le district de Corbeil. Mais cette déchristianisation est larvée et ponctuelle. Par contre, partout, les fêtes révolutionnaires, le nouveau culte s'organisent. La laïcisation des noms progresse fortement. Dans le district de Corbeil, les registres de délibérations montrent l'existence d'une chaîne de fêtes – de la Raison et surtout des Martyrs – se succédant presque quotidiennement. A chaque fois, une commune différente invite les autres à la célébration. Le 16 nivôse, c'est Athis, le 17 Essonne, etc.

Mais pourquoi arrêter la « déchristianisation proprement dite » en prairial, au bout de cinq mois de réorganisation ? Il nous semble qu'alors le ressort est brisé : les principaux cadres déchristianisateurs ont été éliminés ou combattent l'ennemi extérieur, l'armée révolutionnaire a été licenciée (en pluviôse an II), le culte nouveau de l'Être Suprême ne semble pas soulever d'écho particulier au sein des masses. De plus, des phénomènes de résistance ouverte apparaissent dès floréal an II – la « Vendée Briarde » ¹²² – et l'on ne peut exclure les reprises partielles (et clandestines) du culte, même pour Corbeil, en dépit du silence, forcé, des sources.

Cette périodisation débouche sur certaines indications. La déchristianisation a indéniablement connu un temps fort de deux semaines avec des manifestations généralisées, brutales et corrosives. Les

119. Alphonse AULARD, *Histoire des Jacobins* : « Jésus est le fondateur des sociétés populaires ».

120. F. BRIDOUX, *Histoire religieuse...*, *op. cit.* et P. CARON, *Paris sous la Terreur* (rapports des agents secrets pour la section de St-André-des-Arts).

121. *Arch. Nat.*, AD XVIII (270).

122. F. BRIDOUX, *op. cit.* et J.M. ALLIOT, *Le clergé pendant la Révolution dans le district d'Étampes in Annales Historiques du Gâtinais*, 1916-1917, p. 189-249, 1918-1919, p. 125-171.

observateurs parlent alors de « torrent... explosion volcanique ». Mais le mouvement était si radical qu'il s'est poursuivi après le coup de frein donné par les dirigeants. Qu'il s'agisse de conformisme ou de spontanéité, la situation en prairial est claire : l'Ile-de-France est temporairement « déchristianisée » : locaux religieux fermés, objets du culte confisqués, prêtres dispersés, abdicataires ou inactifs...

Ce constat final doit être affiné et nuancé par l'étude des formes et des aspects de la déchristianisation. A quels degrés d'agression, de reconstruction, correspond-elle ? Est-elle révélatrice d'exigences profondes ou marque d'un simple conformisme municipal ou individuel ? Des sources relativement abondantes permettent d'esquisser des réponses à ces questions fondamentales.

CHAPITRE II

LES ASPECTS DE LA DÉCHRISTIANISATION NÉGATIVE

Par « négative » nous entendons les actions de déchristianisation qui visent uniquement à éliminer la présence de la religion chrétienne à travers le clergé mais également à travers les biens et le culte. Le plus souvent, les initiatives sont extérieures et imposées mais elles peuvent également être l'expression spontanée des tendances de certains prêtres « démocrates », ce qui complique l'interprétation mais enrichit la problématique. Pour l'essentiel, les mesures correspondent à la période « active » du mouvement.

1. Déchristianisation et clergé

Le clergé du district est touché dans trois domaines essentiels : les mariages, les abdications et la répression ; des appréciations diverses ont été portées sur ces tests de déchristianisation.

a) Les mariages

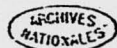
La question du mariage des prêtres est relativement ancienne. Elle a d'abord été soulevée par certains prêtres dès 1790 et des mariages ont été célébrés en 1791 et 1792 avant d'être reprise par les législateurs conventionnels qui les favorisent, comme conformes à la raison et à la nature. Avant la déchristianisation, des campagnes de presse encourageant la fin du célibat sacerdotal pour des raisons historiques et psychologiques avaient été lancées, dans la *Feuille villageoise* par exemple ¹²³.

123. Le rôle essentiel (et peut-être surfait) de ce périodique (plus fort tirage de l'époque révolutionnaire) a été indiqué par Albert MATHIEZ, *Les origines des cultes révolutionnaires*, Paris, 1904 ; J. JAURÈS, *Histoire socialiste...* *op. cit.* ; E. CAMPAGNAC, *Les débuts de la déchristianisation...* *op. cit.* ; M. REINHARD, *Religion et révolution...* *op. cit.* Pour plus de précisions, voir : Serge BIANCHI, *Étude d'un périodique révolutionnaire « La Feuille Villageoise »*, DES, 1968.

D É C R E T

N.° 1275.

D E L A



CONVENTION NATIONALE,

Du 19 Juillet 1793, l'an second de la république Française;

*Portant qu'aucune Loi ne peut priver du Traitement
les Ministres du Culte catholique qui se marient.*

LA CONVENTION NATIONALE, après avoir entendu le rapport de ses comités de législation & des finances réunis, sur la pétition du citoyen *Blanc Poupirac*, curé du Coudray, district de Corbeil,

Passé à l'ordre du jour motivé sur ce qu'aucune loi ne peut priver du traitement les ministres du culte catholique qui se marient; renvoie au ministre de la justice pour faire exécuter les loix, & poursuivre les auteurs des troubles & actes arbitraires dans la commune du Coudray, relativement au mariage dudit *Blanc Poupirac*.

Visé par l'inspecteur. Signé J. C. BATELLIER.

Collationné à l'original, par nous président & secrétaires de la Convention nationale. A Paris, le 27 juillet 1793, l'an second de la république. *Signé DANTON, président; DUPUY fils & DAVID, secrétaires.*

AU NOM DE LA RÉPUBLIQUE, le Conseil exécutif provisoire mande & ordonne à tous les Corps administratifs & Tribunaux, que la présente loi ils fassent consigner dans leurs registres, lire, publier & afficher, & exécuter dans leurs départemens & ressorts respectifs; en foi de quoi nous y avons apposé notre signature & le sceau de la république. A Paris, le vingt-septième jour du mois de juillet mil sept cent quatre-vingt-treize, l'an second de la république Française; *Signé GARAT. Contresigné GOHIER.* Et scellée du sceau de la république.

Certifié conforme à l'original.

Mais, jusqu'à la loi du 20 septembre créant l'état civil, les mariages de prêtres furent isolés et spectaculaires, extérieurs à notre région. A partir de cette date, des curés des districts de Corbeil et d'Étampes se signalent par leurs engagements et leurs écrits en faveur du mariage. Les premiers sont certainement Pierre Dolivier et Jean-Michel Delanney. Le curé de Mauchamps a été uni à une jeune compagne par son ami et voisin Lavau, curé de Chauffour-lès-Étrenchy. Dolivier publie à cette occasion une explication à ses paroissiens tandis que Lavau édite à Étampes un essai sur la légitimité du mariage des prêtres. Au même moment, Jean-Michel Delanney régularise à Mennecy son union avec sa gouvernante, Marie-Marguerite Panel, et légitime par la même occasion les trois enfants du couple, nés en 1781, 84 et 85¹²⁴. D'autres unions sont célébrées dans la région de Milly comme celle de Suleau, curé d'Oncy, avec moins d'éclat semble-t-il. Pendant cette première période qui va jusqu'à l'automne 1793 et la déchristianisation, les curés mariés ou favorables au mariage développent un discours de réintégration sociale et civique du prêtre. D'après Lavau « le célibat ecclésiastique ne peut point être d'origine divine... l'ordination ne prescrit aucun vœu ». Le mariage serait donc conforme aux droits de l'homme et au droit naturel « le plus grand... sacrement dans Jésus-Christ et dans l'Église ». Il permet au prêtre de régulariser une situation parfois délicate et de se fondre dans la masse des citoyens, tout en continuant à exercer¹²⁵. C'est ainsi qu'en juillet 1793, Blancpompirc, curé du Coudray a rédigé une pétition pour la défense des prêtres mariés, à la Convention¹²⁶.

Mais à partir d'octobre 1793 la question du mariage change de dimension et de signification. Il devient un moyen de rompre avec la prêtrise et d'abdiquer. Dans le district de Corbeil on compte au total 17 mariages, soit un peu plus de 13 % du total des prêtres en exercice en 1789. Dans celui d'Étampes 22, soit plus de 20 %. Une partie de ces unions sera définitive, contractée avec de « jeunes républicaines » et suivie de naissances.

La déchristianisation a-t-elle généralisé les mariages des prêtres constitutionnels ? On peut répondre par l'affirmative¹²⁷. Compte tenu des défections, la proportion dans le district est de 20 % environ dont la grande majorité après brumaire. Les études comparatives sont difficiles à mener et les écarts extrêmes des chiffres avancés au niveau national sont effarantes¹²⁸ : l'abbé Grégoire opte pour 8,5 % de l'ensemble des constitutionnels (2 000), le cardinal Consalvi pour 43 % (10 000) mais le premier a intérêt à minimiser les chiffres, le second à les gonfler. Plus valables sont les rapprochements avec les situations

124. Voir *Mennecy en Révolution*, op. cit., p. 178.

125. P.-F. LAVAU, *La légitimité du mariage des prêtres*. Étampes, 1793.

126. *Arch. nat.*, AD XVII 48 (1275), voir ci-contre.

127. Fichier STAES.

128. D'après A. DANSETTE, *Histoire religieuse*, op. cit., p. 700 : « les évaluations sont variables ».

connues à Paris : 116 mariés sur 400 : 29 %, ou à Beauvais : 15 sur 130 (11,5 %), et dans l'Allier : 35 sur 484 (9 %), moins avancés dans ce domaine que le district de Corbeil. Dans ce dernier, les mariages s'étaient dans le temps, le quart en frimaire mais également le quart pendant l'été 1794, et n'ont donc pas le caractère massif et obligatoire du district d'Étampes¹²⁹ ou de certains départements marqués par le zèle des représentants en mission¹³⁰.

Deux problèmes soulevés par des spécialistes – Plongeron et Vovelle – tendent à limiter fortement la signification de ces mariages. D'une part, ils seraient souvent forcés, provoqués par les autorités ; de l'autre, ils seraient dénoncés sitôt le retour à la normale. En conséquence, le mariage ne saurait être considéré comme critère sérieux de remise en cause des traditions religieuses. L'hagiographie religieuse va dans le même sens et prétend que la presque totalité des mariages sont des mariages de complaisance, avec une vieille domestique ou une ancienne religieuse par exemple.

C'est aller un peu vite en besogne. Il est certain que la répression poussait les prêtres vers le mariage en leur assurant une certaine sécurité – ne pas être déporté, conserver son traitement –. Mais les inconvénients s'équilibraient avec les réticences des fidèles et des autres prêtres face au marié¹³¹. De plus, la moitié des mariages connus dans le district ont été célébrés avec de jeunes personnes : 22-26 ans et sont suivis – ou précédés – par des naissances parfois nombreuses, comme pour Delanney, mais également Pigeard, curé de Montgeron (4 enfants) ou Mathieu, curé de Villabé (4 enfants également). Lorsque Delanney (ex-curé depuis un mois) présente ses enfants au conseil municipal de Mennecy et leur donne des prénoms révolutionnaires, le caractère spontané du geste est indéniable.

La polémique sur le mariage des prêtres doit donc tenir compte de la date et de la motivation de chaque union. Il reste que la plupart des curés ne se sont pas mariés, même s'ils n'ont pas condamné la conduite de leurs collègues. L'analyse doit rester très vigilante aux destinées individuelles et aux nuances des discours dans cette question si controversée et faisant l'objet de jugements péremptaires ou « scandaleux », dans un sens ou dans l'autre.

b) *Les abdications*

Des problèmes identiques se posent avec les abdications. Le processus, réglé par la Convention en brumaire, est le suivant : le prêtre abdique devant une organisation populaire, commune ou société, et y remet solennellement, le plus souvent, ses lettres et certificats de

129. J.M. ALLIOT, *Le clergé... dans le district d'Étampes op. cit.*

130. L'exemple de Fouché, mais également celui de Couturier dans le district de Melun, sont à cet égard significatifs.

131. Confession d'un prêtre marié à la *Feuille Villageoise* : « ... il n'est pas de contradiction que je n'aie essayée ».

prêtrise qui seront ensuite déposés au Comité d'Instruction Publique. Il fait également une déclaration condamnant ses erreurs passées et le « fanatisme »¹³². Pour le district d'Étampes il s'agit de 59 cas soit plus de 60 % du total !

Le district de Corbeil a connu au moins 32 abdications et remises de lettres, soit une proportion de 35 %. Ce chiffre est assez considérable si on le compare à celui de Beauvais : 14,5 %, ou bien proche d'autres départements étudiés pour le Congrès des Sociétés Savantes de 1964 : 45 % dans le Gers, 50 % dans les Deux-Sèvres. Par contre des abdications massives ont eu lieu au sein du clergé constitutionnel de l'Allier (70 %), de la Provence et même de Paris (67 %)¹³⁴. Des nuances régionales peuvent être apportées : certains cantons comme celui de Villeneuve-St-Georges ont connu des abdications nombreuses (12 sur 20) et sont donc totalement privés de prêtres à partir de frimaire an II. D'autres, comme celui de Sucy ou celui de Mennecey, sont peu atteints. Dans l'ensemble, le district est sensiblement touché, si l'on accepte les conclusions de M. Vovelle sur le caractère essentiellement urbain des abdications¹³⁵, puisque Corbeil est la seule (petite) ville d'un district rural.

Le caractère spontané de ces abdications est sérieusement mis en doute par B. Plongeron. Il insiste sur le côté forcé des renoncations, sur la concentration dans un délai assez court, sur les formules stéréotypées, rituelles des discours les accompagnant¹³⁶. Il est exact que 30 abdications sur 32 sont obtenues avant le 30 frimaire an II et que par la suite, le mouvement est pratiquement stoppé. D'autre part, M. Vovelle insiste sur le fait que beaucoup des défroqués le sont très provisoirement. En Provence, 50 % reprennent leur poste un an après, dans les Deux-Sèvres 30 %. Nous ne connaissons pas tous les prêtres qui ont récupéré leurs lettres et ont recommencé à officier après leur abdications dans le district, mais 15 sur 32 au moins redeviendront curés, soit plus de 40 %. Ces arguments plaident donc en faveur d'une limitation de ce critère de déchristianisation¹³⁷.

Parmi ceux qui renoncent au culte, certains le font sincèrement et définitivement. Il s'agit d'une minorité, certes, mais résolue et décidée

132. Exemple de Dommergue curé de Villeneuve-Saint-Georges (*Arch. com. série P*).

133. *Arch. dép. Yvelines*, 1 LV 767 ; *Arch. Nat.*, F 19 (876) et fichier STAES. Le pourcentage s'explique par le fait que 95 prêtres seulement exercent au moment de la déchristianisation, contre 123 en 1789.

134. Actes du Congrès des Sociétés Savantes, 1964, tome 1 *Les prêtres abdicataires sous la révolution*.

135. *Actes du Congrès des Sociétés Savantes*, 1964 : Michel VOVELLE, rapport sur la Provence.

136. B. PLONGERON, *Conscience religieuse... op. cit.* A l'appui de cette interprétation, nous pouvons citer l'exemple du district d'Étampes où le représentant en mission, Couturier a fait procéder à des abdications massives ; plus de 60 % des prêtres ont été contraints de remettre leurs lettres de prêtrise. Cf. ALLIOT, *Le Clergé... dans le district d'Étampes, op. cit.*

137. Larocque, curé de Draveil, abdiqua en brumaire an II « à cause de sa vue ».

à rompre complètement avec un état qu'elle a désormais en horreur. La renonciation de Jean-Michel Delanney est exemplaire d'une trentaine de cas « Citoyens, mes désirs sont satisfaits, mon espérance comblée, le fanatisme expire, la race sacerdotale s'éteint, le règne de ces prêtres dont je vous ai toujours dit de vous méfier n'est plus de ce monde. Vive la Sainte Montagne, ça va et ça ira... Je ne viens donc pas regretter mon ancien métier et pleurer ma défroque ».

Ces abdications « spontanées » sont les toutes premières. Elles se déroulent dans des conditions particulières, lorsque les prêtres remettent les lettres de prêtrise et parfois même les brûlent publiquement. De telles scènes sont décrites dans la région de Milly, avec Suleau, Pasquet, comme dans celle d'Étampes avec Boileau, curé de Bois-Herpin ou Delanoue, curé de Méréville et son vicaire Tiercelin. Lorsque ces abdicataires renoncent brutalement, brûlent leurs lettres, se marient, poursuivent l'engagement révolutionnaire dans les sociétés populaires ou les administrations civiles, on peut les qualifier de « curés rouges ». Ils ne seront plus prêtres au moment du Concordat, n'ayant pas demandé leur réconciliation. On peut ranger dans cette catégorie des curés comme Delanney, de Mennecy, qui devient marchand établi, François Doye, de Saintry qui épouse la fille du fermier, Jacques Perret de Juvisy, marchand épicier, Bricot de Fontenay-le-Vicomte, aubergiste, Nicolas Lecerf d'Arpajon, Pinabel de Brunoy. Remarquons que ces anciens prêtres devenus anticléricaux n'ont pas tous abandonné leur croyance en la divinité ou l'Être suprême, loin s'en faut ¹³⁸...

Pour la moitié des abdicataires de l'an II, la renonciation paraît une concession formelle aux circonstances et aux exigences de la situation. Mis en demeure par les administrations, les clubs ou les représentants en mission, ils abjurent pour éviter la prison, la déportation, ou pour coller à l'événement qu'ils ne peuvent maîtriser. S'ils livrent leurs lettres de prêtrise, ils les réclament dès la tourmente passée. Très souvent, ils réclameront leur « réconciliation » en 1802 lors de la négociation du Concordat. Mais dès la reprise du culte en l'an III, ils resurgissent et demandent à reprendre leur fonction. C'est le cas des frères Lepitre à Arpajon et Épinay-sur-Orge. Plus de la moitié des abdicataires du district de Corbeil reprennent donc leur fonction de curé sous l'Empire et poursuivent une carrière un moment interrompue. Ils mourront curés et estimés de leurs paroissiens comme Berthou de Crosne à Saint-Vrain. Ils avaient conservé dans la secousse leur conviction chrétienne ¹³⁹.

Enfin certains ont renoncé contre leur gré, sous la pression ou la menace d'autorités administratives hostiles. Menacés de suspicion ou

138. Pour les curés rouges, voir : S. BIANCHI, *Les curés rouges et la Révolution française* in *Annales Historiques de la Révolution française*, 1982, p. 364-392 et 1985, p. 447-479. Voir l'acte l'abdication de Lecerf ci-contre.

139. Voir : 89 en Essonne, n° 4-5, janvier 1990.

Je Souffigné, Moi Curé de St.
 Clement de la ville de Arpajon
 Declare a tous les habitants de cette
 Commune que Compté de Rejus, je
 quitte mes fonctions Curiales, et me
 retire simple Citoyen, me proposant
 de servir la chose publique, sous tout
 autre Raport dont je serai ~~ou~~ ^{ou} digne
 et qui sera regardé d'un œil plus favorable
 pour la paix et tranquillité.

Le 2^e jour du troisième Mois de la
 2^eme année de la République une et indivisible.





Autel de l'église Saint-Médard à Brunoy. Saint Médard – Bois doré.

d'arrestation comme Varin à Saint-Michel-sur-Orge, ils trouvent dans l'abdication un moyen transitoire d'éviter le pire. Ils reprendront après un an et demi d'interruption ou même continueront à administrer les sacrements et célébrer un culte clandestin malgré la « déchristianisation » officielle. C'est peut-être le cas de Charles Lhuillier à Linas et d'autres prêtres de la région d'Arpajon, car les situations locales et cantonales varient énormément. Il semble que, même dans le district d'Étampes, avec le passage de Couturier, les abdications obtenues par la contrainte physique soient restées minoritaires.

Au total, les abdications ont profondément désorganisé le clergé local, parfois pour une longue durée, avec des communes qui ne reprendront le culte que tardivement, en 1798 ou 1799. Quant aux prêtres qui n'ont pas abdicé, une partie a été arrêtée, tandis que d'autres quittaient les districts ou se cachaient. Les conséquences profondes de cette « déchirure religieuse » sur les comportements et les mentalités des fidèles comme des prêtres eux-mêmes sont difficiles à approcher mais certainement très lourdes.

c) La répression

Nous connaissons assez mal la répression visant les prêtres du district. Les sources concernant l'état des prisons dans le district ou à Versailles sont peu claires, nominatives et ne mentionnent pas toujours la situation du détenu.

Quelques indications peuvent être apportées sur les arrestations. Nous avons relevé 25 cas de détention dont 23 pour des prêtres en poste au moment de la déchristianisation, soit 33 %. La chronologie et la gravité de ces arrestations sont variables. Pour la plupart (10 sur 14) elles sont opérées pendant l'an II essentiellement en brumaire, donc pendant la phase active du mouvement. Les causes avancées de ces arrestations sont des actes d'incivisme ou la célébration clandestine du culte¹⁴⁰.

Mais il ne semble pas que l'on ait affaire à des déportations ou des exécutions nombreuses. Certains sont détenus, mais relâchés au bout d'une période assez brève : Froissard, curé de Villeneuve-St-Georges depuis près de 40 ans, est libéré après 6 mois d'incarcération à la suite d'une large pétition de ses paroissiens.

L'emprisonnement paraît être un moyen complémentaire de l'abdication pour élargir la déchristianisation. Les prêtres arrêtés sont en effet rarement des abdicataires. Dans 16 cas sur 25, les détenus n'ont pas renoncé au culte. Ainsi 50 prêtres sur 90 sont hors d'état d'exercer, d'une manière ou d'une autre, en frimaire an II. Ceci donne une idée plus exacte de l'arrêt quasi-total du culte à cette date.

Par la suite, d'autres arrestations seront réalisées en l'an III, mais pour des motifs différents, ou même opposés. On s'attaque alors aux

140. Voir fichier STAES.

anciens abdicataires, aux prêtres les plus progressistes ¹⁴¹. L'appartenance au clergé est donc périlleuse, quelles que soient les convictions des prêtres pendant cette période troublée. Le mot de « persécution » serait tout de même un peu excessif car de nombreux prêtres détenus pourront retrouver leur ministère, tout comme le feront d'anciens abdicataires. En dehors des massacrés de septembre 1792 on ne connaît aucune condamnation à mort et d'exécution légale d'ecclésiastique séculier dans le district de Corbeil.

Les ermites de Sénart sont relativement épargnés, en dehors des visites domiciliaires pour la recherche des armes. Il faut attendre le 27 pluviôse (mars 1794) pour que la municipalité de Draveil soit tenue de fermer la maison et de disperser les ermites, en exécution d'un ordre du Comité de Surveillance du district de Corbeil, lui-même motivé par un arrêté du représentant Crassous. Cet ordre se fonde sur la « règle » observée par les ermites, conforme à celle des ordres religieux abolis dès 1790, quatre années auparavant ! Passant outre à la location et aux activités des ermites, le district a décidé que « les hermites seront tenus de se diviser et de quitter ladite maison dans l'espace de huit jours ». Ils pourront emporter leur linge et leur mobilier, sous le contrôle de commissaires de Corbeil et de Draveil. Les ermites resteront d'ailleurs en partie dans les environs, certains trouvant refuge à Vigneux, espérant peut-être reprendre un jour leurs activités communes. La dernière grande communauté érémitique de la région est donc demeurée en place après la déchristianisation officielle, grâce à un compromis entre les supérieurs et les autorités du district et de la commune de Draveil. Malgré leur dispersion et la vente de l'ermitage aux enchères, les survivants continueront à former des petites communautés industrielles dans des villages de la région parisienne ¹⁴².

Il reste une quarantaine de prêtres qui ne sont ni arrêtés, ni abdicataires, ni mariés. Jouissent-ils d'une certaine quiétude ? Il ne semble pas car l'explosion paraît hâter la mise en retraite volontaire de certains « ... pour infirmité » (!) dans le cas de Laval, curé de Fontenay-le-Vicomte, de Mathus, vicaire de Brunoy, et d'autres... Par ailleurs, nous voyons des curés se réfugier dans des départements éloignés. Ainsi, Pinabel, curé de Brunoy, part dans la Manche et Postel, curé de St-Vrain, dans la Mayenne.

Au terme de la déchristianisation effective (prairial an II), la situation du clergé du district a profondément évolué : un prêtre sur trois a abdicué, un sur trois est emprisonné ou étroitement contrôlé par les municipalités et les comités de surveillance qui exigent des garanties pour les certificats de civisme. Une partie du tiers restant a quitté le

141. C'est le cas de Louis Berton, curé de Soisy-sur-École en l'an IV et d'Antoine Boulay, curé d'Ormoy en l'an III. Voir ci-contre l'enquête du district du 7 vendémiaire an III concernant les prêtres qui devraient être déportés.

142. S. BIANCHI et M. CHANCELIER, *Draveil et Montgeron, op. cit.*, p. 208.

LIBERTÉ,

ÉGALITÉ,

FRATERNITÉ.

DEPARTEMENT

DE SEINE et OISE.

DISTRICT

de
CORBEIL.

Corbeil, ce 7 Vendémiaire l'an 3 de la République Française, une et indivisible.

Le 28 Vendémiaire
qu'il n'y a pas de motifs suffisants
à la Déportation

L'Administration du District de Corbeil,
 Aux Municipalités de son Arrondissement.

CITOYENS,

LA Loi, du 26 Août 1792, ordonne la déportation de tous les Ecclésiastiques, qui n'ont pas prêtés leur serment, ou qui, après l'avoir prêté, l'ont rétracté, et ont persisté dans leur rétractation.

Celle, du vingt et un Avril 1793, ordonne la déportation de tous les Ecclésiastiques, qui n'ont pas prêté le serment, de maintenir la Liberté et l'Égalité; elle déclare sujets à la même peine, ceux qui seront dénoncés pour cause d'incivisme par six citoyens, dans le Canton.

Celle du vingt deux Floréal porte, que dans les vingt jours de sa publication, les Ecclésiastiques infirmes, ou sexagénaires, sujets à la réclusion, qui seront trouvés sur le territoire de la République, seront jugés, suivant les articles V et XV, de la Loi du 30 Vendémiaire dernier.

Le Comité de Législation nous demandant de lui rendre compte dans la Décade, de l'exécution de ces Loix, vous voudrez bien nous marquer, dans les 24 heures, si, dans votre Commune, il existe des ci-devants Prêtres qui, d'après les dispositions de ces mêmes Loix, soient sujets à la déportation, ou à la réclusion, et nous les dénoncer!

Réponse, soit affirmative, soit négative.

SALUT et FRATERNITÉ.

Signé, SERRES, Président, Bernadas, Houstat, Notta, Piat, Raby
 Gaidelin.

Enquête du district du 7 vendémiaire an III
 concernant les prêtres qui devaient être déportés.

district pour des régions plus calmes, mais, en contrepartie, de nouveaux prêtres venus de districts plus violents (Étampes par exemple) les ont remplacés. D'où une impression générale de malaise, voire de panique, dans les rangs d'un clergé qui éprouve chaque jour davantage la précarité de sa condition. Cependant, ni massacre, ni influence de la grande Terreur. Des enquêtes postérieures (pour l'an VI en particulier), permettront seules d'établir si ce malaise est temporaire et le caractère de gravité véritable des bouleversements affectant le clergé du district pendant la déchristianisation.

Moins douloureuses, mais certainement plus durables par leurs conséquences, les attaques contre les biens du clergé ont été menées parallèlement à celles concernant les prêtres. Elles sont l'œuvre d'éléments extérieurs et peuvent être considérées comme des agressions provoquées, d'ampleur et de nature variables.

2. Le « vandalisme révolutionnaire » : réalité et mythe

Par une réputation tenace, les déprédations et disparitions d'objets des églises sont imputées à la période révolutionnaire. Il est exact que les biens ecclésiastiques ont été souvent détruits ou confisqués dans la période de déchristianisation active mais les rumeurs ayant trait aux actes de vandalisme ont été, parfois à dessein, grossies ou déformées.

Un fait est cependant acquis, au niveau du district et également à celui du pays à quelques exceptions près¹⁴³ : la fermeture des locaux destinés au culte catholique s'est opérée rapidement, entre le 16 brumaire et le 15 frimaire (6 novembre – 5 décembre 1793), dans toutes les communes. A partir de cette date, aucune cérémonie religieuse ne peut se dérouler dans les églises qui ont subi des affectations diverses. Souvent devenues temples de la Raison, elles sont également utilisées comme hôpitaux, prisons, lieux de délibération des sociétés populaires. Les municipalités se livrent une course de vitesse afin de montrer leurs sentiments patriotiques et leur détermination de lutter contre le fanatisme dans un moment de fièvre et de rupture totale avec les traditions¹⁴⁴. Cette raison paraît prépondérante pour expliquer les fermetures, davantage que la cause strictement financière d'utilisation des biens, qui a également joué¹⁴⁵.

143. Dans certaines communes, le culte se serait poursuivi sans interruption, mais les cas relevés sont rares. Voir PLONGERON *Conscience religieuse, op. cit.*

144. A Paris, toutes les églises sont fermées le 5 frimaire an II, trois semaines après le début de la déchristianisation. Cf. Albert SOBOUL *Mouvement populaire et gouvernement révolutionnaire, op. cit.*

145. Les presbytères également biens nationaux sont souvent revendiqués par les municipalités pour y tenir les assemblées ou y installer l'école. Voir la lettre de Crassous du 6 germinal an II ci-contre.

LIBERTÉ. ÉGALITÉ. FRATERNITÉ.

Versailles, le 6 Germinal, l'an second de la République Française,
une et indivisible.

*A. Crassous, Représentant du Peuple dans les Départemens de
Seine et Oise et Paris,*

Aux Administrateurs du District de Corbeil.

*V*ous réclamez, Citoyens, par votre délibération du premier Germinal, l'autorisation aux Municipalités de louer les presbytères et jardins pour payer le loyer à la caisse du District ; vous savez que les presbytères sont destinés, par un décret, au soulagement de l'humanité souffrante et à l'instruction publique, il est vrai que le mode d'exécution n'est pas déterminé, mais ces domaines nationaux ayant leur destination, je pense qu'il faut la suivre autant qu'il est possible, et s'en servir pour venir au secours des Communes, jusqu'à ce que la Convention nationale en ait disposé autrement : ainsi sans faire de disposition générale, on peut suivant les demandes, ou accorder à une Commune la faculté de tenir les séances de la Municipalité et du Comité de surveillance dans le presbytère, ou d'y établir les écoles premières, s'il n'y a point de demandes de ce genre, il faut faire louer au profit de la Nation, mais les jardins peuvent être pris en considération particulière, être loués, par exemple, à la charge de planter en légumes et autres articles nécessaires à la vie, ou bien la Commune peut les faire planter elle-même, et les frais prélevés employés soit les légumes en nature, soit le produit pour être distribués aux indigens. J'abandonne à votre sagesse de faire la dessus ce que l'humanité et les localités exigeront, et ma lettre vaudra autorisation.



Salut et fraternité.

A. C R A S S O U S.

Pour le reste, il faut distinguer entre différents degrés de « vandalisme » selon la nature et la fonction des objets : cloches, argenterie, statues et tableaux, mobilier, croix et reliques ¹⁴⁶.

a) Les cloches

La descente des cloches est imposée par les lois des 23 juillet et 3 août 1793, au moment de graves difficultés militaires. La règle est de réquisitionner toutes les cloches des communes à l'exception d'une (pour prévenir et convoquer la communauté), de les transporter par charrettes jusqu'au chef-lieu de district où elles seront fondues et transformées en canons. Surveillée par les autorités municipales, la descente des cloches ne va pas sans problèmes techniques, matériels ou spirituels. On constate des retards considérables. Les notes de frais peuvent être adressées au district. Mais les lois seront exécutées sans résistance apparente.

b) L'argenterie et le métal

L'argenterie (croix, plats, cuvettes...) n'a cessé d'être confisquée, de novembre 1792 à brumaire an II. Les archives communales restituent le rythme rapide des prises. A partir de brumaire cependant, le phénomène revêt un caractère massif et accéléré. Mais l'utilisation des biens présente trois variantes principales.

Nous sommes renseignés sur les dépôts effectués au Comité des Assemblées et Dons Patriotiques ¹⁴⁷. Malgré le caractère répétitif et limité dans le temps des certificats de dépôts et reçus (ils s'arrêtent au milieu de frimaire, au bout d'un mois à peine), les apports de cette série sont intéressants, surtout pour le district de Corbeil. Pendant cette période de déchristianisation active, près de 300 communes ont envoyé, au Comité, des charrettes pleines d'objets enlevés des églises. Des listes impressionnantes nous parviennent ainsi et il serait utile de les analyser en relation avec la richesse des édifices ou la piété des fidèles. La part du district est essentielle dans ces dépôts puisque 27 communes sur 90, soit près d'une sur trois, figurent sur les procès-verbaux. Certains cantons, comme celui de Corbeil (5/16) ou de Montlhéry (5/14) se détachent, mais tous sont cités au moins deux fois, tels Arpajon ou Brunoy. Un test nous éclaire sur la procédure appliquée pour Villeneuve-St-Georges. Les inspecteurs de la salle de la Convention reçoivent la délégation des commissaires de la

146. Les biens des chapelles et couvents fermés en 1791-92 avaient été récupérés par les églises voisines comme ceux du prieuré Saint-Éloi de Longjumeau.

147. *Arch. nat.*, D XXXIV, cartons 5, 6 et 7. Voir l'extrait du procès-verbal du dépôt de la commune de Ballancourt ci-contre.

Com. de Ballancourt
 Dist. de
 Corbeil.
 Dept. de Seine
 Oise

119/163

CONVENTION NATIONALE.

COMITÉ DES INSPECTEURS DE LA SALLE, DES SECRÉTARIATS
 ET DE L'IMPRIMERIE.

EXTRAIT du Procès-verbal du *deux. trimestre* 22 Novembre 1792.
 l'An deuxième de la République Française une et indivisible.

Présens les Citoyens *Projean, J. B. Serrin.*

*Deux ostensoirs, deux calices de leur garniture,
 deux ciboires, deux burettes, une petite custode, deux
 boîtes aux suiles le tout d'argent.*

*Deux croix processionnelles, deux autels d'autel
 un encensoir et une navette, six chandelles, une
 lampe d'église, le tout de cuivre argenté.*

*Six croix de différentes grandeurs, vingt
 chandelles autels de différentes grandeurs, deux
 burettes, un pupitre, un petit portrait le tout en
 cuivre.*

*Les Débris d'une niche et plusieurs morceaux
 d'étoffe d'or ou fin de laine.*

Commune et procèdent à l'inventaire des biens offerts le 1^{er} frimaire an II ¹⁴⁸. Il a valeur d'exemple :

« Un ostensor et un ciboire en vermeil, une crémère, deux calices,... un encensoir, deux chandeliers, deux tasses pour quêter (le tout en argent)... le haut d'une croix processionnelle, quatre croix d'autel, un encensoir et la navette, deux lustres, quatre plats, 28 chandeliers de différentes grandeurs, quatre vases, deux burettes, un bénitier et son goupillon, deux pieds de chandeliers (le tout en cuivre argenté)... cinq croix d'autel, 22 chandeliers, trois plats, une lampe et des accessoires, une fontaine et une cuvette (le tout en cuivre)... »

Un reçu est délivré après cet inventaire parfois très long et la commune donatrice aura le privilège d'être citée à l'ordre du jour de la séance à la Convention. Cette forme spectaculaire peut être le reflet d'un « conformisme municipal » ou d'une pression exercée par les représentants en mission, mais rien ne nous permet de l'établir. Dans ce cas précis, les communes concernées ne profitent en aucune façon des biens confisqués, sauf si le dépôt ne représente qu'une partie des objets liturgiques, ce qui paraît être le cas à Villeneuve par exemple.

Dans les listes des dépôts à la Convention, d'autres témoignages de « vandalisme » apparaissent. C'est particulièrement évident pour la commune de Brunoy ¹⁴⁹ dont le mobilier fourni est impressionnant. On y note l'existence de nombreux objets provenant de déprédations :

« ... les débris de trois chandeliers d'autel,... différents morceaux de cuivre doré ayant servi d'ornements à une grille,... deux plaques de piliers,... une porte de tabernacle,... deux portes de fonts baptismaux en cuivre doré,... quatre espèces de vases provenant d'un dessus de grille. »

Ces exemples évoquent une destruction systématique accomplie avec l'aval ou non des autorités municipales. Mais les autres listes donnent une impression différente. Seuls les objets métalliques pouvant servir aux fabrications monétaires sont expédiés : or, argent, cuivre doré, qu'il s'agisse de croix ou d'étoffes. Les chiffres des pesées, 70 marcs pour Montlhéry, 47 pour l'argent et 70 livres pour le cuivre à Linas, fournissent par ailleurs des indications de valeurs limitées. Une étude systématique de ces listes pourrait permettre de préciser l'ampleur réelle des déprédations, qui semblent rester exceptionnelles dans le district. Il vaut mieux éviter la tendance, assez généralisée par ailleurs au gonflement de ces phénomènes.

c) *Les ventes publiques*

D'autres communes procèdent à des ventes aux enchères des biens ecclésiastiques, postérieurement aux dons à la Convention. Dans le cas de Mennecy, deux ventes sont organisées : l'une en frimaire an II (décembre 1793) et l'autre le 20 pluviôse (10 janvier 1794). La seconde

¹⁴⁸. Arch. comm. Villeneuve-St-Georges, P 3, pièce 2.

¹⁴⁹. Arch. nat., D XXXIV, carton 5, pièce n° 34.

a procuré la somme de 840 livres à la commune – il doit s'agir d'objets communs – et presque tout a été racheté par Guérin, l'ennemi juré du curé Delanney. A Brétigny, les ventes s'effectuent en 1796 seulement. Dans ce cas, la dépossession des églises est durable et dépasse nettement la période de « déchristianisation proprement dite » mais elle n'est pas obligatoirement définitive dans la mesure où les fidèles peuvent racheter des objets en attendant une réouverture hypothétique¹⁵⁰. Ce sont les municipalités qui prennent alors les initiatives. Les choses sont très différentes dans la troisième variante possible : les déprédations.

d) *Les statues et tableaux*

Toutes les opérations précédentes furent contrôlées par les administrations locales. Il n'en est pas toujours de même pour les objets d'art perçus comme les signes et symboles du « fanatisme », de la « superstition ». On sait que la délégation de Brunoy a brisé une statue de la Vierge à Bercy. A Corbeil des « casseurs » locaux, animés par un détachement de l'armée révolutionnaire, se sont attaqués au porche de Notre-Dame et au portail de Saint-Spire, malgré les réticences de la municipalité. A Écharcon est détruite la statue de la Vierge.

Mais il faut relativiser le phénomène. Dans de nombreuses communes, les équipes en place ont préservé les objets d'art ainsi que l'inventaire récent des églises le démontre. Bien des destructions attribuées aux « vandales » révolutionnaires datent en fait... des guerres de religion, au dire de l'abbé Lebeuf, qui les mentionne avant 1780, ou sont postérieures, réalisées lors des « restaurations » du Second Empire.

e) *Les croix et les coqs*

En quelques mois, toutes les croix, ces « morceaux de bois traversés par un autre » selon un déchristianisateur, disparaissent provisoirement du cadre de vie de nos régions. Leur enlèvement, avec ou sans destruction, est attesté par de nombreux registres municipaux pour les carrefours, les lieux-dits, les clochers des églises et les lieux privés. A Mennecy et Draveil, la croix ou le coq sont remplacés par des drapeaux tricolores. A Nogent-sur-Marne, on s'était contenté de scier les branches latérales¹⁵¹. Ce prodigieux travail d'effacement est terminé pour l'essentiel au printemps 1794.

f) *Les reliques*

Les reliques avaient fait l'objet de critiques sévères de la part de philosophes et de curés constitutionnels engagés dans les idées

150. BERTRANDY-LACABANE, *Brétigny sur Orge*, op. cit.

151. Jean ROBLIN, *La Révolution à Nogent-sur-Marne*. Amatteis, 1988.

nouvelles et hostiles à certaines formes de « superstition ». Il peut arriver qu'elles soient livrées à la Convention par des représentants ou administrateurs zélés. Elles sont, plus généralement, détruites sur place.

A Corbeil, le 20 pluviôse an II, la municipalité affirme avoir « consommé par le feu le cadavre infect, les mauvaises momies, les ossements des prétendus saint Spire, saint Guenault, saint Norbert ». Elles sont chargées sur des charrettes, brûlées et noyées :

« Le maire, les officiers municipaux et le président de la Société populaire se sont rendus à 2 heures de relève devant la ci-devant église Saint-Spire. Les ossements de saint Yon... et d'une foule d'autres de la même fabrique ont été retirés du galetas où ils avaient été jetés. Ils ont été chargés dans un tombereau servant à enlever les immondices de la commune et conduits sur la place de la Révolution. Ils ont été mis sur un bûcher qui y avait été dressé à cet effet et ils y ont été réduits en cendres ainsi que le linge et les boîtes qui les contenaient... Les cendres furent chargées sur le même tombereau sur le grand arche du pont de la rivière Seine, où ils furent jetés dans la rivière ¹⁵²... »

A Écharçon, les reliques de saint Martial et saint Blaise sont également brûlées ¹⁵³.

Tous ces faits de « vandalisme » antireligieux doivent être confrontés aux discours des déchristianisateurs et aux tentatives de préservation du patrimoine. Selon les auteurs des manifestations, aucun acte n'est gratuit, intéressé ou sauvage. Tout ce qui disparaît est immédiatement « régénéré », transformé en équivalent positif : croix-arbre de la liberté, coq-drapeau tricolore, cloche-canon, argenterie-monnaie, saint-martyr de la Révolution. Il s'agit, au nom de la Raison et des Lumières, de remplacer une civilisation « chrétienne » par les valeurs et les cultes révolutionnaires. Il n'est donc pas évident que ces comportements puissent être qualifiés de « vandalisme » et il faut les relativiser en fonction de ce qui a été préservé (objets d'art et reliques) et recréé à la même période. Cette minutieuse et nécessaire enquête locale, entre destruction et patrimoine, est loin d'avoir épuisé son lot de déceptions et de surprises heureuses ¹⁵⁴.

3. Les atteintes au culte

Les rapports entre les fidèles et le culte chrétien sont altérés quantitativement et qualitativement (en simplifiant les données) au cours de la « déchristianisation proprement dite ».

152. Arch. comm. Corbeil, procès-verbal de février 1794. Cf. P. CAVAILLER, *Les reliques de saint Exupère à Corbeil* dans *Bulletin de la Société Historique... de Corbeil...*, 1967, p. 117-138.

153. Hubert DAGORET, *Écharçon sous la Révolution*. Amatteis, 1989.

154. S. BIANCHI, *Le vandalisme dans le sud de l'Île-de-France*, Colloque de Clermont, 1988, actes à paraître et *Le « vandalisme révolutionnaire » ou la naissance d'un mythe... Actes du Colloque de Clermont* (1986), 1988, p. 189-200.

Quantitativement, l'échange des prestations entre le clergé et le culte s'arrête en brumaire an II pour une période assez longue, un an au moins, où il doit prendre des formes différentes : « messes blanches », célébrées par des laïcs dans des locaux clandestins¹⁵⁵. En effet, l'exigence de liberté des cultes avancée par la Convention n'a pu être respectée, au moment de la grande Terreur et de l'effort militaire. Célébrer la messe clandestinement est un délit que le curé Mille, d'Évry, paiera de sa détention en mars 1794. Les comités de surveillance ne délivrent pas de certificats de civisme pour les « dévôts » ou pour les prêtres suspects. Le silence d'un an au cours duquel les actes essentiels de la vie – baptêmes, onctions – échappent en partie ou totalement à l'institution religieuse, est préjudiciable au culte. De même, la fermeture des églises est une rupture totale avec les traditions villageoises, tant elles étaient auparavant des centres de relation, des lieux où se déroulaient les manifestations politiques, culturelles essentielles, des endroits qui rythmaient l'existence des gens et constituaient leur environnement nécessaire et indiscuté. Ce sont ces liens diffus mais importants qui sont cassés lorsque le culte s'interrompt ou prend un caractère clandestin. Ce fait a frappé Alphonse Aulard, qui s'étonne, en 1924, de l'indifférence avec laquelle les masses paysannes ont accueilli la déchristianisation¹⁵⁶. L'arrêt du culte constitue un test d'indifférence probant par l'ampleur ou l'absence des réactions des fidèles.

Mais cet arrêt est inséparable d'autres ruptures plus décisives. Si le culte peut être rétabli, les atteintes causées par le choc déchristianisateur peuvent être plus durables. La foi pourrait ne pas être entamée, à la limite, par la destruction des églises ou la persécution du clergé : on parlera de « réaction », de retour à la religion après 1795. Mais il paraît évident que certaines scènes ont marqué fortement les fidèles : les destructions iconoclastes représentent une tentative d'extirpation, de rupture totale avec le donné religieux, pour les acteurs bien évidemment, mais leur portée est accessible aux témoins, quels qu'ils soient. Provoquées ou spontanées, elles expriment une volonté de non-retour et engendrent un effet libérateur dépassant les intentions premières. De même, les mascarades anti-religieuses que nous présentons, au niveau du district, ont certainement joué dans les deux sens : condamnées par la plupart des historiens comme gratuites, regrettables, de nature à porter du tort à la cause de leurs auteurs et à renforcer les sentiments de croyance de la part des fidèles choqués, elles n'en tournent pas moins le culte en profonde dérision et le ridicule devient une arme redoutable à l'égard d'un culte désacralisé, démythifié.

155. B. PLONGERON, *Conscience religieuse... op. cit.* et *Regards sur la déchristianisation, op. cit.*

156. *Le christianisme et la Révolution, op. cit.*

La déchristianisation négative a donc ébranlé, plus ou moins durablement, tous les fondements de l'institution chrétienne, dans le district de Corbeil comme dans de nombreuses régions. Mais dans l'esprit des initiateurs, cadres ou participants, elle n'est qu'une étape nécessaire mais annonciatrice d'un changement plus profond des mentalités. Représentants en mission¹⁵⁷ et agents de l'intérieur, soulignent la facilité avec laquelle le peuple s'est débarrassé de ses chaînes, mais ajoutent que le vide ainsi créé doit être comblé par d'autres formes ou manifestations. Parallèlement aux attaques de la religion, un processus de remplacement par des valeurs laïques, patriotiques, républicaines, s'organise. Il s'agit de la partie « positive » de la déchristianisation, à notre sens trop souvent passée sous silence ou interprétée de façon superficielle, principalement pour la question des cultes populaires.

157. Exemples : Crassous dans le district de Melun, Musset et Delacroix, présents à Corbeil le 9 janvier 1794.

CHAPITRE III

LES TENTATIVES DE DÉCHRISTIANISATION POSITIVE

La religion chrétienne entourait les fidèles d'un ensemble d'actes, de rites, de significations, à la fois contraignant et visant à une certaine harmonie. Se dégager de cet environnement coutumier et presque « consubstanciel » nécessitait de la part des adversaires du culte, la définition de nouvelles valeurs propres à frapper l'imagination des masses, à susciter leur adhésion. Si la créativité populaire et révolutionnaire a échoué dans sa volonté d'évacuer le « surnaturel », des efforts ont été menés à tous les niveaux : familial, communal, national. Laïcisation, patriotisme, nature, raison, visent à remplacer les notions et traditions chrétiennes ; il convient d'essayer d'apprécier ces tentatives et leurs limites dans le cadre du district.

1. Au plan familial : la laïcisation des prénoms

Le changement débute au sein de la cellule de base : la famille. La laïcisation des prénoms a commencé avant brumaire an II¹⁵⁸ mais s'est accélérée et se propage en même temps que la période déchristianisatrice. Son étude pose de nombreux problèmes que nous pouvons aborder de façon comparative pour le Sud de l'Île-de-France.

Liberté, Floréal, Brutus, Primevère... La multiplication des « prénoms révolutionnaires » dans les registres d'état civil de l'an II surprend le lecteur et questionne l'historien. Pour y voir plus clair, une enquête a été menée pour 195 communes¹⁵⁹ en 1793, en l'an III et en l'an IV. Plus de 10 000 prénoms ont été relevés pour le premier bilan complet à ce jour dans le cadre d'un département. L'établissement des statistiques et l'interprétation ne manquent pas de soulever des problèmes délicats.

158. DOMMANGET, *La déchristianisation à Beauvais*, op. cit. Il note que les prénoms laïques révolutionnaires débutent dès mars 1793.

159. Il s'agit des actuelles communes de l'Essonne.

Mais l'étude du choc entre les prénoms traditionnels chrétiens et les prénoms révolutionnaires permet d'éclairer ces années radicales où des familles ont choisi de nommer leur fille Égalité plutôt que Marie ou leur garçon Messidor plutôt que Pierre...

Avant septembre 1792 tous les prénoms (ou presque) relèvent de la religion chrétienne, du calendrier des saints catholiques. Ils sont obligatoirement enregistrés par les curés dans les registres paroissiaux. Au moment de se séparer l'Assemblée Législative provoque une véritable « révolution silencieuse » en établissant l'état-civil. Les naissances et les baptêmes seront désormais obligatoirement déclarés à la municipalité devant l'officier public, et facultativement devant le prêtre. Les parents reçoivent ainsi la liberté de choisir le prénom de leur enfant hors des références religieuses. La loi n'apporte aucune contrainte dans un sens ou dans l'autre. Tout prénom est valable à condition de respecter la procédure légale, mais une fois attribué il ne peut être modifié¹⁶⁰. Cette liberté durera jusqu'à l'an XI (1803). Pourtant l'existence de prénoms révolutionnaires avant septembre 1793 (l'an II) s'avère rarissime. Le mouvement ne devient significatif qu'au moment de l'établissement du calendrier révolutionnaire et de la « déchristianisation ». Avant de se plonger dans les sensibilités nouvelles il faut cependant prendre certaines précautions.

a) Les ambiguïtés de l'enquête

Toute grille de prénoms doit en effet tenir compte de quatre catégories : les sûrs, les mixtes et les douteux. Les prénoms sûrs se rattachent sans ambiguïté soit à l'ancien Régime comme Paul, Madeleine, soit marquent une évidente volonté de rupture comme Marat ou Fructidor. Qu'ils relèvent du calendrier républicain, des martyrs de la Révolution ou des vertus révolutionnaires comme Fraternité et Unité, de tels prénoms étaient absents des registres paroissiaux.

De nombreux couples font preuve d'un sens certain du compromis en mêlant dans le baptême l'ancien et le nouveau calendrier. A Bruyères-Libre, ci-devant Bruyères-le-Châtel, on découvre dans la « nouvelle ère, la deuxième année de la République » deux filles prénommées Catherine Floréal et Constance Unité Liberté et deux garçons Alexandre l'Égalité et Jean Baptiste Michel Unité. Faut-il privilégier la place du premier prénom, la prudence ou la volonté de régénération. Il faudrait une parfaite connaissance de la situation de la commune et des positions des parents pour le faire. L'enquête doit tenir compte des deux hypothèses.

Dans le cas des prénoms douteux, Rose, Julienne, Victoire, l'historien peut les intégrer ou les retrancher selon sa sensibilité. Ainsi

160. On prévoit une forte amende et six mois de prison pour les parents en cas de révocation du prénom.

RÉPARTITION CANTONALE DES PRÉNOMS RÉVOLUTIONNAIRES
EN L'AN II

	Cantons	Total des naissances	Prénoms révolutionnaires	% PR N. Totales
1	CORBEIL	362	239	66 %
2	MENNECY	116	59	50,8 %
3	CHAMARANDE	178	70	39,3 %
4	VILLENEUVE	166	56	33,7 %
5	BIÈVRES	143	48	33,6 %
6	ARPAJON	273	89	32,6 %
7	ANGERVILLE	239	77	32,2 %
8	BRUNOY	84	27	32,1 %
9	ETAMPES	438	132	30,1 %
10	DOURDAN	290	80	27,6 %
11	LA FERTÉ ALAIS	179	49	27,4 %
12	LONGJUMEAU	262	67	25,5 %
13	MAISSE	121	28	23,1 %
14	PALAISEAU	236	52	22 %
15	LIMOURS	194	42	21,6 %
16	SACLAS		80	21,3 %
17	MILLY-LA-FORÊT	206	38	18,5 %
18	MONTLHERY	277	46	16,6 %

certaines fleurs ou plantes du calendrier de Fabre d'Églantine correspondent à des saints et saintes chrétiens. Rose est à la fois une martyre canonique en 1671 et une fleur chargée de significations naturelles et idéologiques en l'an II. Ce prénom ne serait pas « révolutionnaire » s'il était utilisé avec la même fréquence sous l'Ancien Régime. Mais lorsqu'il est pratiquement absent avant 1793 et qu'il se multiplie soudain dans certaines communes, associé aux Décadi ou Brutus, il prend une signification révolutionnaire. Il en va de même pour Hyacinthe, fleur et saint, pour Véronique qui essuya le visage du Christ ou belle herbacée bleue, et même Angélique, sainte et ombellifère.

Julienne renvoie à une sainte révéérée dans la région d'Étampes. Les statues dans les églises témoignent de sa popularité en milieu beauceron. Mais plante ornementale crucifère ou potage de légumes variés, elle sert de prénom dans des communes éloignées, au milieu de prénoms révolutionnaires sûrs. Là encore il faut distinguer en fonction de la région et du contexte.

Victoire peut être considéré comme révolutionnaire lorsque la France est en guerre contre l'Europe, à condition de savoir que ce prénom existe bien avant l'an II et s'est multiplié lors de chaque campagne victorieuse. Achille et Hercule sont des personnages admirés sous la Révolution, mais utilisés déjà comme prénoms au XVII^e. L'historien doit donc signaler toutes ces ambiguïtés avant de livrer la moisson abondante des prénoms révolutionnaires.

Le dépouillement de l'état civil fait apparaître 4 132 naissances déclarées en l'an II. La proportion de prénoms révolutionnaires, sûrs,

mixtes ou douteux est considérable : 1 262 cas donnent un pourcentage global de l'ordre de 30,5 % du total. Mais ce chiffre peut être interprété de trois façons :

1) *Version contre-révolutionnaire* : le mouvement a été très superficiel, une « mode passagère ». Songeons que 641 couples ont opté pour la prudence en plaçant un prénom chrétien au début : Félix Primevère, Joseph Méléze, Jean Jacques Frimaire à Saint-Chéron ! En écartant les Rose (226 cas), les Victoire (99) il ne reste guère que 10 % d'« activistes » à imposer un prénom comme Le Peletier ou Girofle ! Et 90 % des couples restent traditionalistes.

2) *Version « régénératrice »* : près d'un tiers des parents ont voulu marquer leur volonté de rupture avec l'Ancien Régime et le catholicisme : les fleurs, les héros républicains sont en train de chasser les saints comme le décadi chasse le dimanche. L'« homme nouveau » surgit de la régénération.

3) *Version mesurée* : la présence de 1 262 prénoms « nouveaux » à côté de 3 400 prénoms « anciens » est intéressante à prendre en compte. Elle pose le problème des transformations des mentalités et des relations entre les familles et la marche de la Révolution. C'est cette démarche que nous tenterons de suivre.

Avec les prénoms révolutionnaires doublés (Décadi Frimaire), le total des références s'élève à 1 490, classées en cinq thèmes généralement employés : 1) la nature, 2) le calendrier républicain, 3) les valeurs, 4) les martyrs présents, 5) l'Antiquité. On peut également les regrouper en trois ensembles : la Nature, la Révolution, l'Antiquité. Mais d'emblée s'impose une évidence : les familles se sont massivement portées sur les prénoms liés à la nature, aux fleurs, aux plantes et aux mois du calendrier républicain.

b) Le triomphe de la nature

Près de 1 000 prénoms (66,6 %) y sont directement puisés. Il est vrai que le choix offert aux parents est considérable avec les mois, les 288 végétaux, les 36 animaux domestiques et 36 outils ruraux. Faut-il s'étonner que le milieu à dominante agricole ait pratiquement plébiscité les végétaux ? 785 fleurs, fruits ou objets naturels, destinés à suivre les destinées des garçons et des filles témoignent des sensibilités de l'« ère nouvelle ». Les fleurs l'emportent largement sur les légumes, les légumes sur les fruits, les fruits sur les minéraux, les minéraux sur les animaux et les animaux sur les outils. La présence d'un Ane, d'un Caillou, d'une Hachette, d'une Turbine ou d'une Tubéreuse ne doit pas abuser. La règle était de donner aux enfants trouvés, voire naturels, le nom du jour de leur déclaration. Mais dans la plupart des cas les couples ont choisi avec soin et célébré le triomphe des fleurs.

Si l'imagination n'a guère de limites avec près de 60 espèces de fleurs citées – de la jonquille à l'anémone – les choix se sont portés sur les

fleurs aux couleurs et parfums attrayants. La rose présente dans les fêtes civiques et dans le cadre quotidien domine avec 226 mentions, davantage si l'on ajoute Rosier et Belle Rose... Ce prénom est parfois attribué aux garçons. A la convergence du sentiment de la nature et de la sensibilité créatrice se dégage un véritable hymne aux fleurs. Du bouquet des prénoms émergent 54 Marguerite, 48 Narcisse, 25 Hyacinthe, 19 Véronique, 16 Laurier, 15 Jasmin et Violette.

L'économie rurale n'est pas absente de ce tableau champêtre. S'y succèdent 93 Julienne (!), des fruits de région comme Raisin et Cerise, des plantes aromatiques telles Thym et Girofle ou des céréales (Fromental). Pourtant l'activité principale de la vigne et des vendanges ne reçoit qu'un écho très étouffé.

Aux 785 références naturelles s'ajoutent 208 prénoms empruntés au calendrier républicain et à ses divisions. Il arrive souvent, à Corbeil par exemple, que le nouveau-né reçoive le nom du mois de sa venue au monde. Pourtant le choix défie ici encore tout conformisme. En dehors du Décadi, jour de repos et de fête (30 cas) les noms latins des autres jours de la décade ne font guère recette. Et bien que les naissances soient relativement étalées sur les 12 mois, les parents ont « boudé » en général les saisons grises ou ventées. L'automne n'a convaincu que 9 familles et l'hiver 8, pluvieuse n'ayant même trouvé aucun adepte ! En revanche c'est le sacre du printemps en alternance avec l'été. Le mois de floréal devance de peu messidor (42 contre 38), tandis que germinal passe avant les fruits, et que thermidor coiffe prairial. Les superbes allégories féminisées de ces mois d'espérance et de chaleur, présentes dans les milliers de calendriers nouveaux gravés par Lafitte ou Treca ont peut-être influencé ces choix significatifs. Faut-il en déduire que la nature l'emporte sur l'idéologie dans nos régions ? Ce serait aller trop vite en besogne.

c) Présence de la Révolution

Car la Révolution présente s'impose dans 392 prénoms, 26,3 % du total. La République (14 mentions) se bat contre les tyrans coalisés et 99 Victoires témoignent des espoirs des patriotes (un seul cas !). Mais un seul triomphe des sans-culottes (!) peut être rapproché de 21 La Montagne. Un observateur exercé pourrait trouver dans ces prénoms « régénérés », les éléments du portrait du « parfait » républicain : génial (11), vertueux (5), fidèle, raisonnable... Mais il pourrait être surpris de l'absence de références manuelles (1 Travail à Draveil) ou de l'ordre établi dans la trilogie des valeurs et devises républicaines : l'Égalité avec 39 prénoms devant l'Unité (33) et la Liberté (21). Peut-on aller jusqu'à lier ce choix aux idées communautaires et à l'influence des serments de l'époque. La liberté ou la mort ?

Une minorité de parents (moins de 5 %) préfère rendre hommage aux hommes et martyrs de la Révolution. Quelques philosophes rappellent l'influence des lumières. Mais en l'an II Franklin (3 cas) et surtout Rousseau, avec Jean-Jacques et Émile, passent devant

d'Alembert et des absents renommés comme Diderot et Voltaire. Quant au Panthéon révolutionnaire il voit la présence de Marat, 16 fois honoré comme il l'était à Mennecy. Le Peletier associé à la commune d'Ormoiy est paradoxalement plus « populaire » que l'enfant héroïque natif de Palaiseau, Joseph Bara, nommé neuf fois mais pas dans sa propre ville ! A l'exception de Robespierre, Tallien et peut-être Crassous (?) les révolutionnaires vivants ne sont pas choisis comme exemples. Il est ainsi très significatif de voir un héros antique comme Brutus cumuler autant de citations que les quatre martyrs (avec Viala) réunis !

d) L'apogée de Brutus

105 références à une antiquité choisie parachèvent l'ensemble. A cette époque l'antiquité républicaine est devenue comme une seconde nature pour les révolutionnaires en voie de « régénération ». Brutus, à travers la superposition de plusieurs personnages, incarne le mieux la résistance de la république à l'« odieuse » monarchie. 44 enfants de la région reçoivent son nom en l'an II. Mais Ris, devenu Brutus à l'automne a donné à trois de ses enfants le prénom de Scaevola qui s'offrit aux flammes pour démontrer son républicanisme. Ces deux « martyrs » sont préférés aux autres dieux, sages ou législateurs de l'Antiquité, malgré la mention d'Hercule, Minerve, Homère ou Achille.

La restitution des 1 490 prénommés révolutionnaires ne doit cependant pas masquer les grandes disparités géographiques et idéologiques du phénomène ¹⁶¹.

e) Corbeil en pointe

La répartition des prénoms par cantons montre des différences considérables dans les comportements des familles. Deux cantons où la déchristianisation a été particulièrement active dépassent 50 % de prénoms révolutionnaires, sûrs et mixtes confondus : il s'agit de Corbeil et Mennecy. A l'inverse les deux cantons où la proportion est inférieure à 20 % sont ceux où des résistances importantes aux ruptures religieuses se sont exprimées : Milly-la-Forêt et Montlhéry ¹⁶².

Aucun canton n'est épargné dans l'attribution des prénoms. Étampes connaît ainsi l'opposition entre un nord « réfractaire » et un sud-ouest « régénéré » avec 30 % au total, conforme à la moyenne de la région. De nombreuses communes autour de Dourdan sont « préservées » mais les chiffres très élevés de Saint-Cheron et Sermaise donnent 27,6 % de moyenne.

Il n'est pas possible d'opposer des villes fortement touchées par cette vague et des campagnes réticentes. Si Corbeil et Étampes ont des chiffres élevés, Limours, Montlhéry, Milly-la-Forêt connaissent moins

161. Voir, ci-contre, le tableau du classement des prénoms par thèmes.

162. Voir le tableau de répartition cantonale des prénoms, p. 75.

THÈMES DES PRÉNOMS RÉVOLUTIONNAIRES

Frimaire an II - Vendémiaire an III
 (Sources : Registres d'état civil des municipalités.)

	CORBEIL	MENNECY	VILLENEUVE-SAINTE-GEORGES
Nombre de prénoms révolutionnaires	61	29	29
NATURE	Rose 21 Narcisse 8 Jasmin 2 Céliéri 1 L'Oeillet 1 La Tulipe 1 Total 34	Rose 4 Narcisse 2 Cumin 2 Laurier 1 Total 9	Rose 5 Hyacinthe 4 Narcisse 4 Laurier 3 Aurore 2 Pensée 2 Jasmin 1 Grenade 1 Liotrope 1 Nèfle Jonc 1 Total 24
	(55 %)	(32 %)	(83 %)
CALENDRIER RÉVOLUTIONNAIRE	Floréal 3 Julienne 1 Floréalle 1 Prairial 1 Germinal 1 Messidor 5 Fructidor 5 Thermidor 1 Total 18	Floréal 1 Brumaire 1 Froidure 1 Germinal 1 Décadi- Rose 1 Décadi- Thérèse 1 Total 6	
	(30 %)	(20 %)	
ANTIQUITÉ	Brutus-Titus ... 3 Scipion 1 Scaevola 1 Total 5	Régulus 1 Cérès 1 Total 2	Brutus 2 Régulus 1 Total 3
	(8 %)	(7 %)	(10 %)
VERTUS RÉVOLUTIONNAIRES	Liberté 1 Libre 1 Total 2	Vertu 6 Loyal 1 La Réunion ... 1 Liberté 1 Unité 1 Total 10	
	(3 %)	(34 %)	
HÉROS RÉVOLUTIONNAIRES	Lepelletier 2 Total 2	J.-P. Marat 1 J.-J. Rousseau . 1 Total 2	Barras 2 Total 2
	(3 %)	(7 %)	(7 %)

de prénoms révolutionnaires que les bourgs ruraux voisins. De nombreux villages comme Étréchy, Chalou-Molineux, Ris, Étioilles, Cerny dépassent 50 %, voire 70 % de prénoms ! Mais une trentaine d'autres n'en connaissent aucun comme Moigny, Corbeuse...

Ces décalages considérables s'expliquent souvent par la situation sociale et politique des communes. A Étréchy ou Ris, Viry ou Corbeil, elles ont été actives dans la lutte pour les subsistances contre les anciens notables, seigneur ou curé. Les municipalités radicales ont été rejointes à l'automne de l'an II par des sociétés populaires ardentes, formées parfois de sans-culottes ruraux. En plein « torrent » déchristianisateur elles tentent de diffuser dans les populations la régénération, dans les prénoms comme dans les noms des places et des communes, dans les fêtes ou la vie quotidienne. Le mouvement prend appui sur une large mobilisation politique et civique dans la commune.

Au contraire le faible nombre ou l'absence de prénoms révolutionnaires révèle les résistances profondes des populations aux changements révolutionnaires. En l'absence de société populaire, de militants révolutionnaires, les communes restent passives face aux représentants en mission comme à la propagande révolutionnaire de l'an II, fêtes, culte des martyrs. Réduits aux enfants d'administrateurs, les prénoms révolutionnaires marquent l'échec d'une « régénération » superficielle. Parfois même l'adoption de prénoms de saints ou de rois montre la volonté de conserver les coutumes et les mentalités chrétiennes, au milieu de la tourmente. Les comportements des familles sont donc fortement dépendants des situations politiques et sociales de leur propre commune.

Il reste que ce sont les parents qui décident en dernière analyse, le plus souvent sous pression officielle. De sorte qu'à Draveil le seul prénom révolutionnaire pur est donné à son fils (Prairial) par un sans-culotte rural, un bûcheron un peu isolé, alors qu'un artisan nomme son fils Travail ! Une étude des professions des parents a été menée sur 2 416 cas retrouvés dans l'état civil. On peut s'apercevoir que de nombreux vigneron, journaliers, administrateurs et cultivateurs donnent à leurs enfants un prénom révolutionnaire, alors que les instituteurs restent dans la moyenne et que domestiques, gendarmes et gardes demeurent sous-représentés. Mais il est absolument impossible de généraliser. La plupart des prénoms de l'an II garderont avec eux le secret des discussions entre les parents et les véritables motivations du choix.

En l'an III, les prénoms révolutionnaires se réduisent à 512 au lieu de 1490. La part des prénoms naturels est encore plus élevée avec 70 % du total alors que les références aux martyrs et à l'Antiquité disparaissent pratiquement. Si Julienne (55 %) et Rose (66) demeurent les plus cités avec Floréal (18), les parents utilisent encore les notions d'Égalité et de Liberté. On constate une continuité dans les comportements de certaines communes comme Chalou-Molineux, Sermaise, Saint-Cheron, Corbeil et Écharçon. Mais près de 80 % des communes

ne connaissent plus guère de prénoms révolutionnaires. Au total moins de 13 % des enfants au lieu de 30,5 % en l'an II sont concernés par un mouvement qui diminue encore en l'an IV. La « régénération » décline, s'éloigne à grands pas.

Ces recherches ont abouti à des résultats passionnants et souvent surprenants. L'enquête a mis en évidence le poids considérable des vigneronnes (plus de 25 % des professions) et du monde rural dans nos régions. Surtout elle a permis de lever une partie des doutes et des incertitudes qui planaient jusqu'à présent sur la pratique des prénoms révolutionnaires, à l'échelle de tout un département. A travers la multiplication des Fraternité, Scaevola, Le Peletier, Floréal, perce le « rêve » d'une « régénération » des populations, dans les façons de vivre et de penser un monde nouveau, le temps, l'espace, les valeurs. Et à travers les Marie, Louis, Jean-Baptiste, Madeleine qui leur répondent, c'est la survie d'une civilisation chrétienne qui s'affirme. Les grands conflits entre catholicisme et cultes révolutionnaires, au cœur des fêtes de l'an II, sont bien présents dans les feuillets jaunis des registres d'il y a deux siècles, quand le décadi et Brutus tentaient de remplacer le dimanche et Louis pour générer un nouveau peuple ¹⁶³.

2. Au plan des communes ¹⁶⁴

Plus suspectes de conformisme municipal, les nouvelles appellations de rues et de communes se produisent en deux étapes : avant brumaire an II, il s'agit avant tout de transformer les noms chargés de religiosité en les laïcisant comme on le fait pour les enseignes de boutiques et les noms des rues. Ainsi Boussy-Saint-Antoine devient Boussy-sous-Sénart, Saint-Germain, le Vieux-Corbeil et Saint-Pierre, Le Perray.

A partir de brumaire, se marque « l'influence de la sans-culotterie dans la vie quotidienne » ¹⁶⁵, en liaison avec la formation de municipalités et de comités épurés. Les principales débaptisations s'effectuent dans cette période : 8/90. Le district dans l'ensemble s'inscrit dans la moyenne nationale : 10 % (4 000/40 000 communes, soit 9/90 pour Corbeil).

Les nouvelles valeurs apparaissent clairement pour Corbeil (Corbeil-la-Montagne en fructidor an II), La Queue-en-Brie (La Queue-le-Peletier), Ris (Brutus le 9 brumaire an II), Soisy-sous-Étiolles (Soisy-Marat). Symboliquement, deux communes ont subi une double transformation : Villeneuve-St-Georges passe à Villeneuve-sur-Seine puis Villeneuve-la-Montagne en septembre 1793. Saint-Germain-lès-

163. Voir S. BIANCHI, *Les prénoms révolutionnaires* in *Entretiens de Malher* (Le prénom, Mode et Histoire), Paris, Éd. EHESS, 1984 et in *Actes du colloque d'Orléans*, 1986, p. 255-70.

164. DE FIGUÈRES, *Index des noms révolutionnaires des communes de France*. Paris, Furstenberg, 1901.

165. *La déchristianisation*, in *Le peuple français*, n° 12 et 13, 1973-74.

Arpajon à Germain-lès-Châtres, puis Germinal-sur-Orge. Certaines de ces appellations résisteront jusque sous le Directoire ; d'autres disparaissent dès l'an III.

Avec les nouveaux noms, la vie matérielle des habitants du district est modifiée : les quartiers, les rues sont désormais laïcisés, les saints exclus de l'environnement quotidien. Il ne s'agit pas d'un simple jeu de société même si les changements sont liés au pur conformisme. Les nouveaux noms – Marat, Le Peletier – sont eux aussi rattachés à une signification vécue, précise dans la mentalité des révolutionnaires. Ainsi les quatre sections de Corbeil sont baptisées : Unité, Liberté, Égalité et Fraternité¹⁶⁶. Elles rappellent l'idéologie présente et le sens de ces transformations peut être plus clairement appréhendé par l'étude des cultes révolutionnaires, qui leur confère une dimension supplémentaire.

Communes	Canton	Nom nouveau	Date
Arpajon		Francval	
Bruyères-le-Châtel	Arpajon	Bruyères-Libre	
St-Germain-lès-Arpajon	Arpajon	Germain-lès-Châtres Germinal-sur-Orge	
Boussy-Saint-Antoine	Brunoy	Boussy-sous-Sénart	
Corbeil		Corbeil-la-Montagne	fructidor II
Ris	Corbeil	Brutus	
Soisy-sous-Étiolles	Corbeil	Soisy-Marat	
La Queue-en-Brie	Sucy	La Queue-le-Peletier	
Villeneuve-St-Georges		Villeneuve-sur-Seine Villeneuve-la-Montagne	28 Sept 93

3. Cultes révolutionnaires et fêtes patriotiques

a) Caractères généraux

L'interprétation de ces cultes nous intéresse moins dans cette partie descriptive que l'approche de leurs caractères concrets au niveau du district. Nous sommes partiellement renseignés par des procès-

¹⁶⁶. A. DUFOUR, *Les rues de Corbeil sous la Révolution* in *Bulletin de la Société... de Corbeil...*, 1913, p. 111-119. A Essonnes, une rue est baptisée Chaliar, exemple frappant. Voir aussi *Corbeil-la-Montagne*, revue du Comité local du bicentenaire, n° 5 et 6.

verbaux de fêtes populaires et par les éphémérides des registres de délibération des communes. Ces éléments permettent de préciser la fréquence, la fréquentation, les thèmes et le déroulement de la plupart des cérémonies, ordonnées de façon identique, rituelle.

La fréquence des manifestations patriotiques est un premier sujet d'étonnement¹⁶⁷. Le mouvement, lancé par la fête de la Raison à Corbeil le 10 frimaire an II (30 novembre), ne cesse de s'amplifier par la suite. En deux mois, un décompte rapide indique une dizaine de fêtes. Du 10 décembre 1793 au 9 février 1794 (20 frimaire an II au 19 pluviôse) des fêtes sont célébrées à Ris, Draveil, Mennecy, Athis, Essonnes, Écharcon, Lisses, Varennes-Jarcy, Brunoy, Savigny. Par la suite, le rythme se ralentit pour reprendre en prairial, en l'honneur de l'Être suprême, dans d'autres conditions. Il s'agit donc d'une mobilisation incessante et volontariste des énergies.

La fréquentation de ces fêtes patriotiques paraît importante, en dépit des réserves d'usage que soulèvent les estimations municipales. A Mennecy, on parle d'une « foule immense de nos frères des communes circumvoisines ». A Corbeil sont présents des délégués des 86 communes du district sans exception, et on parle d'un « peuple innombrable... »¹⁶⁸. Deux catégories de participants se détachent : en tête figurent les représentants de l'administration (municipalité, justice de paix), des organisations populaires de base (comités de surveillance et sociétés populaires) et de la force publique (la garde nationale). Puis le cortège des participants, habitants de la commune et délégués des autres villages du district. En effet, les échanges sont constants entre les municipalités. Draveil relance à plusieurs reprises Corbeil pour obtenir une représentation pour sa fête des martyrs. Dans ces célébrations fréquentes, des contacts permanents se nouent entre les militants, renforçant la cohésion idéologique.

Les thèmes des cultes révolutionnaires ne présentent guère d'originalité dans le district. En simplifiant, on peut distinguer trois types de fêtes. D'une part celles qui célèbrent des notions abstraites, allégoriques, dans la ligne des Lumières et qui répondent aux aspirations des Conventionnels ou d'une partie du comité de Salut Public. Il s'agit des fêtes de la Raison et de l'Être Suprême. Ce sont les moins nombreuses apparemment en vertu peut-être, du décalage entre la sensibilité populaire et les notions vénérées.

Par contre, les fêtes des martyrs sont plus fréquentes car elles suscitent des adhésions collectives et sentimentales plus directes. Dans toutes les communes du district, on inaugure des bustes à Marat et Le Peletier. Dans la plupart, comme Ris, on leur adjoint Brutus. Dans certaines communes comme Brunoy, un quatrième martyr Chalier, est associé aux précédents. En chaque occasion, les mérites des héros

167. Chronologie établie à partir des registres de délibérations.

168. A. DUFOR, *La fête de la Raison à Corbeil* in *Bulletin de la Société Historique... de Corbeil et du Hurepoix*, 1911, p. 35-52.

sont rappelés, les conditions de leur assassinat soulignées, avec cette éloquence hâchée, heurtée qui permet de faire communier l'assemblée dans la même fureur sacrée et de renforcer les sentiments patriotiques par l'appel à l'exemple puis à la vengeance. Le culte, singulièrement celui de Marat, semble donc correspondre aux besoins des foules révolutionnaires, sans préjuger de la nature de ceux-ci. Enfin viennent les mascarades pour une période brève mais spectaculaire ¹⁶⁹.

Les premières mascarades mentionnées devant la Convention viennent de la région d'Étampes et de Corbeil en octobre 1793.

« L'aristocrate a été représenté comme réuni avec le fanatisme, par un âne habillé en prêtre, ayant un bonnet carré sur la tête et la secouant de temps à autre, annonçant toute l'amertume qu'il ressentait de confesser l'aristocratie expirante. Cet âne était placé sur une voiture traînée par un cheval anglais, levant encore une tête altière qui annonçait le projet connu et la conduite de l'abbé Maury à Rome pour y confesser les tantes du dernier des tyrans de la France, feu Capet. »

A la vision des sans-culottes ruraux vêtus de façon ecclésiastique et venus déposer l'argenterie de leur église, les députés « applaudissent » chaleureusement selon le compte-rendu des séances. Des délégations de Corbeil, de Brunoy se mêlent à des cortèges formés dans d'autres communes, essentiellement d'Île-de-France. Danton parle un moment de « recevoir sans cesse des délégations qui disent les mêmes mots ». On peut reconstituer la mascarade type, qui peut se dérouler aussi en pleine nature, dans la commune qui se « déchristianise » à l'automne de l'an II.

La mascarade débute, comme les anciennes processions, par un défilé en costumes ecclésiastiques. Les hommes ont revêtu les habits sacerdotaux réquisitionnés dans l'église. Ils portent ainsi des chasubles, des surplis, des soutanes, théoriquement interdits hors des lieux de culte à cette époque. Coiffés de mitres et montrant les ornements « étoles, dalmatiques », pour désigner au public le luxe de la religion passée, ils peuvent brandir des sceptres, des crosses, des bannières, des croix, des soleils, des calices ou ciboires et des chandeliers. Au cortège se mêlent les bonnets rouges et les piques des gardes nationaux. Sur un brancard, deux sans-culottes promènent les symboles du « fanatisme » : coq, croix ou relique.

La procession comprend aussi des animaux « déchus » comme les ânes, montés parfois à l'envers, ou les « chats, hiboux, serpents », qui évoquent la superstition, la sorcellerie et le maléfice. La dérision s'exprime aussi avec le déguisement d'animaux domestiques, moutons, oies...

Le deuxième temps de la fête est celui de la « défanatisation ». Arrivés à la barre de la Convention ou sur la place publique devant le

169. *La fête révolutionnaire*, in *Annales Historiques de la Révolution Française*, numéro spécial de 1975 et Serge BIANCHI, *Les mascarades de l'an II dans la Région parisienne*, Maloine, 1985.

monument des martyrs de la Révolution et l'arbre de la Liberté, les manifestants déposent les costumes et apparaissent en sans-culottes avec le bonnet phrygien, les cocardes, les carmagnoles. Ils entonnent des chants patriotiques, comme celui du Rissois Raby devant les députés.

La troisième étape consiste à « régénérer » les participants. Il s'agit de brûler les objets symboliques en dehors du métal précieux ou utile à la Nation.

Les reliques, les croix, les coqs « condamnés par la Raison » rejoignent les lettres de prêtrise et d'autres signes féodaux dans des autodafés, comme celui de Corbeil ou d'Écharcon « l'ancienne croix des champs, avec le ci-devant guidon de la Vierge et celui du Saint Sacrement, avec des petites colombes et saints, dits par nos ancêtres, saint Martin et saint Blaise, tout ce qui faisait bouillir la Marmite à nos charlatans ». Les fêtes se terminent par des hymnes patriotiques.

Reprenant certains gestes d'anciens carnavaux ou de fêtes burlesques, les mascarades ont frappé bien des imaginations, malgré leur caractère éphémère. Avec leurs excès ou leurs maladroites, dénoncés par la plupart des historiens, elles révèlent une transformation foudroyante des mentalités à l'égard du clergé et du culte catholique. Elles dépassaient peut-être même les intentions de leurs acteurs. C'est pourquoi après quelques moments « volcaniques », le « vent de la dérision » n'a soufflé que quelques semaines, jusqu'au triomphe de la Raison !

Le déroulement de la plupart de ces cérémonies obéit à un certain rituel et reprend dans l'ensemble l'organisation traditionnelle, à l'antique, élaborée par M.J. Chenier et J.L. David. On peut cependant nuancer par le caractère plus ou moins spontané de la fête. A Corbeil, le 10 frimaire, c'est la répétition solennelle de la fête de la Raison parisienne du 20 brumaire. 12 coups de canon sont tirés à 6 heures du matin. Des statues de la déesse de la guerre, de la Liberté portées par des vestales défilent. Les jeunes sont coiffés de couronnes civiques. D'autres coups de canon et salves d'artillerie accentuent le côté officiel et un peu figé de l'ensemble. A Mennecy, au contraire, la relation de l'hommage à Le Peletier et Marat, en date du 9 pluviôse an II, semble refléter une spontanéité plus marquée. Elle donne une idée résumée des étapes se succédant dans ce type de célébration.

« Les officiers municipaux sont sortis de la maison commune... de là ils sont allés dans le temple de la Raison où sont placés les bustes de Le Peletier et de Marat, lesquels bustes ont été mis sur deux brancards et portés à l'autel de la Patrie sur lequel ils ont été déposés. Derrière l'autel, les citoyens ont planté un arbre à la mémoire des martyrs de la liberté, la plantation a été faite, deux discours ont été prononcés par les citoyens Chevallier et Delanney, lesquels ont été vivement applaudis ; ensuite on a chanté des hymnes patriotiques et fait retentir l'air de cris « Vive les héros de la Montagne. »

D'autres fêtes s'achèvent de façon plus débridée par des repas fraternels. Le 20 prairial an II, à Mennecy, « l'assemblée se retire pour

fraterniser avec leurs frères des autres communes et partager avec eux les plaisirs de la sobriété et de la frugalité... Cette société de frères se sépare enfin, l'âme contente et satisfaite des plaisirs qu'elle venait de goûter »...

Nous pensons cependant que les rapports ne traduisent qu'imparfaitement l'ambiance de ces moments où s'expriment d'autres sentiments, le goût de la farce, la recherche d'attractions qui font de la cérémonie politique initiale un instant privilégié de récréation, de défoulement, de fête foraine ¹⁷⁰.

Les relations entre les fêtes patriotiques et la déchristianisation sont constamment rappelées au cours des manifestations. La fête de la Raison à Paris suivait de trois jours l'abjuration de Gobel et de ses vicaires. Dans le district, la religion chrétienne est attaquée directement dans la fête à plusieurs reprises. A Corbeil, le 30 brumaire, une idole représentant le fanatisme est renversée dans la poussière et l'on condamne « l'Autel, complice éternel des crimes et des forfaits du trône ». A Écharcon, le 19 pluviôse an II, on brûle une « croix des champs... le guidon du St-Sacrement » au milieu des chants et des danses ¹⁷¹. Les débuts « d'autodafés » et cette reprise limitée des mascarades anti-religieuses accentuent les liaisons « nécessaires » entre les « cultes » révolutionnaires et le complexe mental qu'ils visent à détruire et à remplacer. Ces cultes contribuent, autant et plus peut-être que les mesures contre le clergé et les biens, à détacher les fidèles de leur imprégnation chrétienne, considérée comme néfaste ; ils expliquent en partie cette facilité des populations à délaisser leurs anciennes croyances qu'Aulard soulignait en 1924. Nous pouvons prendre deux exemples locaux de fêtes différentes pour souligner le déroulement et les significations de ces cultes révolutionnaires, et souligner à travers la place des enfants dans la fête l'attention que l'époque a portée aux classes d'âge.

b) Une fête civique et naturelle : Crosne célèbre Toulon

En nivôse de cette année républicaine, Crosne ne fêtera pas l'ancien jour de l'an. Politiquement la commune a retrouvé depuis deux mois une autonomie perdue lors d'une réunion malheureuse avec sa voisine chef-lieu de canton Villeneuve-la-Montagne (ci-devant Saint-Georges). Après bien des réticences, le district de Corbeil a dû prononcer la séparation et reconnaître la municipalité crosnoise formée d'une majorité de vigneron dont le maire Nicolas Tamponnet. Et qu'importe si la plupart d'entre eux appartenaient déjà au conseil de fabrique avant 1789 ! Les temps nouveaux s'affirment avec la création le

¹⁷⁰. Ambiance partiellement recréée à notre avis, dans le 89 de la compagnie d'Ariane Mnouchkine, le théâtre du Soleil (pièce jouée à la Cartoucherie de Vincennes).

¹⁷¹. *Bulletin de la Société Historique... de Corbeil...*, 1913, p. 53-55.

29 frimaire (19 novembre 1793) d'une société populaire, affiliée à celle de Corbeil.

Les villageois de Crosne montrent des comportements homogènes et solidaires, jusqu'à la pétition collective qui demande à la Convention d'élargir l'ancien seigneur, le marquis de Brancas ! Surtout s'affirme une volonté commune de défendre le ci-devant curé, Guillaume Berthou, premier maire de Crosne, en butte aux dénonciations d'un charpentier « exagéré » Joseph Garibal. Si Berthou a abdicqué le 9 brumaire (30 octobre 1793), il est resté dans son village comme un « frère et ami » respecté. Fort de la fermeture de l'église au culte et de sa transformation en temple public de la Raison, Garibal dénonce Berthou neuf jours avant la fête. La municipalité s'empresse de qualifier la dénonciation de « fausse et calomnieuse ». C'est dans ce contexte que se déroule la fête du 10 nivôse (21 décembre 1793) pour célébrer Toulon.

Tous les citoyens sont associés aux préparatifs de la cérémonie. Il ont réalisé un grand char pour le triomphe des deux allégories républicaines, la Liberté et l'Égalité couronnée par un génie. Les bustes des trois martyrs sont soutenus par six jeunes vestales vêtues de blanc et couronnées de feuillages. Les mères de famille, idéalisées dans leurs fonctions domestiques, les desservantes des martyrs ou le chœur des jeunes prêtresses de la Liberté rappellent la communion dans la fête des « citoyens et citoyennes », « de tout âge et de tout sexe » ! Aux plus âgés qui marchent en tête du cortège, les plus jeunes apportent soutien et respect. Mais les enfants sont les vedettes du lendemain lorsqu'ils se livrent à des joutes militaires ; seuls manquent la trentaine de volontaires qui se battent aux frontières.

Cette fête s'apparente en réalité à une grande célébration politique et civique. Les grandes triomphatrices sont la République et surtout la liberté qui domine le cortège de son char et de son arbre, au cœur de la cité. Ces martyrs sont ceux qui fondèrent la République romaine ou qui furent assassinés par des monarchistes et contrerévolutionnaires. Les serments et les chants civiques se déroulent devant les autorités de Crosne, municipalité, société populaire qui fournit l'un des orateurs. Mais de nombreuses communes voisines ont envoyé des délégués. Celle qui se taille le plus vif succès d'estime n'est autre que la rivale Villeneuve, qui se retrouve un moment en situation de « frère et ami ». L'échelon national est représenté par le citoyen Legrand, orateur et narrateur complaisant. Tout un village rassemblé honore la République, sans notes discordantes.

La curiosité par rapport aux fêtes proches tient à la présence constante d'éléments naturels intégrés à la célébration. L'activité agricole est symbolisée par la charrue, les gerbes, les outils mais surtout par le tonneau du vigneron. Un représentant parmi les 2/3 de vignerons que compte la commune porte la houe. Ce caractère champêtre se prolonge dans le repas frugal et les libations puisées dans les réserves car Crosne connaît des difficultés de ravitaillement accrues par les réquisitions. Le lyrisme de l'auteur de la description

éclate dans la formule « tout était dans la nature, tout était sublime ». L'alliance de l'arbre et de la liberté, quoique tardive, éclipse même l'aspect militaire du départ, présent tout de même dans le drapeau, la garde nationale et les tambours, la Marseillaise et autres hymnes guerriers.

Comment les villageois accueillent-ils le remplacement du 30 décembre par le 1^{er} décadi du mois de nivôse et la non-célébration du Nouvel An ? Ils ne peuvent avoir oublié que le temple de la Raison où est proclamé le catéchisme républicain servait deux mois plus tôt d'église. Mais les surprises ne manquent pas. Car l'un des orateurs n'est autre que Pierre Guillaume Berthou, devenu laïc, dans son ancien sanctuaire, sept semaines après son abdication ! Bien que les prêtres soient alors déclarés inaptes à tout emploi civil il joue un rôle essentiel dans la fête. Les formes même du culte révolutionnaire (martyrs, hymnes, lieu) ne sont pas sans rappeler l'ancienne religion, jusqu'au prolongement de la fête le 31 décembre !

Cette journée où se mêlent les âges, les sexes, la nature et l'idéologie peut passer pour le dernier moment privilégié de bonheur. Peu de temps après, Berthou doit quitter une commune où il ne se trouve plus en sécurité, remplacé comme greffier par l'instituteur Bertaux ! Mais l'unité semble rompue. Les cérémonies décadaires et le culte de la Raison n'attirent guère les Crosnois. Ils sont 12 seulement à signaler leur présence, le mois suivant ! Tout laisse à penser que la communauté, encore soudée sur les questions sociales et face à l'extérieur, n'a adhéré que superficiellement à une « régénération » bien plus spectaculaire dans les communes voisines de Brunoy et Montgeron.

c) La fête civique et philosophique de Brutus

Annoncée par une belle affiche d'une grande imprimerie parisienne, la fête civique et philosophique de Brutus ci-devant Ris s'est déroulée le deuxième décadi de frimaire an II (9 décembre 1793). Elle permet de connaître et comprendre les transformations radicales de l'existence de plus de 500 villageois, plongés dans une expérience unique de « régénération », où la fête tente d'occuper la place laissée par la disparition du culte et du curé catholiques et d'incarner une « ère nouvelle »...

Quand la Société populaire de Ris met au point la fête le 30 brumaire an II (20 novembre 1793) les graves crises religieuse et politique qui ont secoué la commune pendant plus de quatre ans viennent juste de connaître leur dénouement. La municipalité formée de sans-culottes ruraux, dirigée par un charpentier et un épicier l'a enfin emporté sur le curé et l'ancien seigneur avec l'appui décisif de la société populaire créée un mois avant et présidée par le curé abdicataire d'Orangis, Sainneville.

Depuis août 1793, Anisson-Duperron, ancien directeur de l'Imprimerie Royale et seigneur de Ris est accusé d'une fausse déclaration des

bois qu'il possède, en pleine période de réquisition ! Le 30 octobre il laisse entendre à ses ouvriers qu'il mettra fin à leur service si la municipalité ne le laisse pas tranquille. Mais dès le lendemain celle-ci alerte le Comité de Sûreté Générale de Paris sur les agissements du ci-devant seigneur et sur un contentieux qui remonte à 1789. Et le 3 novembre 1793, alors que Duperron se trouve dans sa résidence parisienne, les scellés sont posés sur sa demeure à Ris. Quelques jours avant l'annonce de la fête la procédure qui brisera Duperron et ses adjoints est donc en marche.

Le 30 octobre encore, la société populaire « congédie » le curé de Ris, Bisson, attendu « qu'il a toujours méprisé les autorités constituées... qu'il n'a jamais rempli les fonctions de sa place avec exactitude et décence ». L'argenterie de l'église, le traitement du curé sont offerts à la nation et la résolution est prise de se « passer d'un tel individu et de ses semblables ». Le lendemain, une délégation nombreuse de Rissois et Rissoises costumés fait sensation à la Convention. Bisson est incarcéré peu de temps avant la fête. Celle-ci intervient dans un contexte émotionnel particulier et comme une apothéose de la cité « régénérée ».

On comprend les soins et la publicité qui président à son organisation. L'affiche qui tapisse les murs avant la cérémonie laisse peu de place à l'improvisation. Comme dans les projets de Jacques-Louis David pour les grandes fêtes parisiennes toute la journée est planifiée : l'ordre du cortège, le parcours et les stations, les temps forts et jusqu'à « l'énergie » des discours, peut-être même l'émotion des « cœurs régénérés par la raison » qui « vont enfin sans contrainte s'élever vers le Dieu de l'univers » ! La municipalité et la société de Brutus voudraient faire passer dans cette célébration les valeurs et les mentalités de l'utopie présente. De quelle manière conçoivent-ils cette fête ambitieuse dédiée à la fois à la Liberté, aux Martyrs, aux volontaires et à l'Être Suprême ?

La fête révolutionnaire est programmée comme un immense rassemblement de citoyens mobilisés du « lever de l'aurore » à une heure avancée de la nuit. Celle de Brutus débute au sommet de la « Montagne », réalité à la fois topographique et symbolique du pouvoir, sur l'ancienne route royale et postale qui traverse le bourg. Le cortège doit descendre la route jusqu'à un piédestal destiné au buste de Brutus, œuvre d'un artiste sculpteur parisien. Il faut ensuite gagner un autre monument pour les volontaires rissois « morts pour la défense de la patrie » avant de terminer la marche sur la place publique, la halle, par l'autodafé des « hochets de l'orgueil et du fanatisme » ! Un repas fraternel, peut-être une illumination, et un bal clôturent les manifestations. L'organisateur de la journée n'est autre que Jacques-Guillaume Raby, ancien maire et « chantré » de la commune, nommé « Major général de la fête » pour l'occasion.

Si tous les citoyens sont conviés à défiler, une stricte hiérarchie des rôles correspond aux valeurs et aux modes de l'époque. Les vedettes sont les autorités locales et nationales, les représentants des groupes

d'âges, les martyrs et les allégories. Aux premières loges se trouvent le maire, le président de la société populaire, les délégués des organisations politiques des environs et de Paris même. Ils vident les coupes et prononcent les discours. « Un vieillard, un jeune homme, un enfant » représentent les classes d'âges à l'image des modèles romain ou spartiate. Les enfants doivent « honneur et respect à la vieillesse », tout en constituant la relève et l'« espérance de la patrie ». Triomphent également les martyrs républicains, Brutus d'abord, Marat et Le Peletier. Enfin sont honorés les Rissois morts au combat à travers un monument funéraire et la Liberté sur son char.

A côté des vedettes principales, militaires et artistes jouent un rôle important. On peut être frappé par la présence « mineure » des femmes dont on connaît par ailleurs l'action sur les marchés. En dehors de la Liberté, des desservantes de Brutus et des vestales, elles ne sont guère mentionnées, mais elles défilent, chantent et prêtent serment avec « tout le peuple »...

Le régime en place en l'an II s'autocélèbre dans la fête dite « civique » avant tout. On le voit à la présence des délégués de 24 (!) communes voisines dont Draveil, du district de Corbeil, du département de Versailles, des Jacobins et de la Convention qui rend aux Rissois la visite du 31 octobre ! Les sociétés populaires récentes et les comités de surveillance s'affichent. On conçoit le sens politique de la fête dans les valeurs, les discours, les serments, les toasts, les chants patriotiques ; à la République, à la Montagne, à la Liberté, à l'Égalité. Tout un credo républicain se récite dans cette communion des « frères » citoyens.

La signification militaire domine pourtant largement la cérémonie. En l'an II près d'un Rissois sur 20 se bat aux armées et la fête est dédiée aux volontaires tombés au champ d'honneur. L'hommage est rendu par la population en armes rassemblée sous le drapeau de la garde nationale. Même le « peuple » est rangé en « peloton », derrière les cavaliers et les sapeurs en uniformes. Les tambours, la musique militaire, les hymnes guerriers, à l'Empire, aux Marseillais, rappellent que le pays se bat contre l'Europe coalisée des « tyrans couronnés », ainsi que la devise « la liberté ou la mort » qui ornait les oriflammes républicains...

Mais pour le bourg de Brutus, la journée représente aussi la victoire de la Raison sur le « fanatisme ». La « régénération » doit s'accomplir par la destruction des « symboles féodaux et sacerdotaux ». Une description saisissante des objets à brûler détaille les chats et hiboux assimilés à la superstition et aux maléfices, les serpents des sorcières, les croix du fanatisme, les cordons bleus de la noblesse. La reconstruction se fonde sur le culte rendu aux martyrs de la République : Brutus qui préside désormais aux destinées de la cité et qui incarne plusieurs visages de la lutte contre les rois, Marat assassiné le 13 juillet 1793 et célébré dans la commune proche, de Mennecy, Le Peletier tué par un royaliste la veille de l'exécution de Louis XVI ! La « régénération » passe aussi par le succès du nouveau

calendrier, adopté un mois auparavant, et qui semble déjà maîtrisé par les autorités.

La société populaire de Brutus désirait inviter « directement » le peintre républicain Hubert Robert qui a « consacré son talent sublime pour dessiner nos monuments », à l'instar de David qui mettait en scène les fêtes parisiennes, les costumes et le décor. Même si Robert n'assiste pas à la fête, les arts convergent dans la fête à travers l'architecture éphémère comme dans les bustes des martyrs, réalisés à l'époque à des milliers d'exemplaires. La décoration des chars, la confection des costumes et des « attributs », l'ornementation du cadre contribuent à la réussite de la cérémonie au même titre que les « groupes de musiciens » et de « chanteurs » qui exécutent de nombreux hymnes et airs patriotiques en rythmant le parcours du cortège.

Entre le programme et l'exécution de la fête le décalage peut être considérable. Le compte rendu municipal n'est pas très explicite à cet égard. Le cabaretier Pottemain reçoit 364 livres pour le vin servi le jour de la fête. On connaît les frais d'élagage pour les « bourrées et les bois de cordes » utilisés pour l'autodafé des hochets de la superstition. Mais l'enthousiasme et la participation ?

Ils se veulent unanimes mais comment oublier que le village est coupé en deux « partis » antagonistes, et que le curé a été écarté. Certes Duperron écrit de Paris qu'il aurait souhaité y participer comme lors de la réconciliation (provisoire) du 14 juillet 1790. Mais des résistances se devinent lorsque le buste de Brutus est jeté « sur le sable » et que son monument est sabré, la nuit même suivant la fête ! Si l'enquête se dirige vers des « vandales » d'Évry, l'unanimité reste très problématique.

La fête se veut « déchristianisatrice » par la destruction des symboles religieux. Pourtant elle ne ressemble pas aux mascarades qui à la même époque tournent le culte en « ridicule ». L'organisation laisse peu de place aux débordements anticléricaux et la Raison semble faire bon ménage avec le « Dieu de l'univers » vers lequel tendent les « cœurs régénérés » des Rissois ! Car la municipalité, favorable à la tolérance religieuse, a intégré à la fête civique bien des aspects évoquant l'ancienne religion. Le déroulement de la procession, le vocabulaire (« divinité chérie »), les hymnes, le culte des martyrs, conduisent à l'idée d'un transfert d'un culte à l'autre ou d'une substitution d'une religion à l'autre. Et pourtant cette fête « régénératrice » ne prend son sens que par la ruine du catholicisme et la fermeture de l'église au culte !

La fête civique de Brutus se déroule donc à un moment exceptionnel de l'histoire de la commune, une sorte d'apothéose révolutionnaire, même si la municipalité, épuisée par les conflits passés, vient de passer la main, trois jours auparavant. La commune tente de célébrer une « ère nouvelle » par la communion politique, militaire et solennelle. Au-delà d'un enthousiasme impossible à percevoir, la fête a marqué les cœurs et les consciences et la mémoire collective des Rissois qui, deux siècles plus tard, ont fait revivre fidèlement cette journée

exceptionnelle de frimaire an II où Brutus célébrait... Brutus et ses enfants morts pour la République !

d) *Les enfants dans la fête*

Présents dans les fêtes révolutionnaires, les enfants peuvent incarner des rôles divers, de la représentation de leur classe d'âge à ceux de simples figurants, mais aussi célébrer leur propre fête. La représentation de l'époque balance entre l'enfant-auxiliaire des « vieillards » qu'il doit respecter et soulager et l'enfant héroïque, « espérance de la patrie » dont il connaît les lois et qu'il se prépare à servir. En l'an II l'instituteur de Ris, Jacques Gallois, ne peut plus se contenter d'apprendre à lire et écrire à ses élèves. Il doit aussi les éduquer civiquement, former les futurs patriotes. Et la rencontre de ces deux actions éducatives se fait dans les fêtes.

Joseph Bara, natif de Palaiseau, n'a que treize ans lorsqu'il part pour l'armée de Vendée, en uniforme de hussard. Il est tué le 7 décembre 1793 près de Cholet pour avoir refusé de céder des chevaux et crié « Vive la République ». Le récit de sa conduite émeut la Convention qui décide d'en faire une figure exemplaire. Dix jours plus tard son nom figure déjà dans les *Annales du Civisme* lues dans les écoles et les assemblées populaires, puis dans les manuels élémentaires préconisés par le Comité d'Instruction publique. Son portrait, plus ou moins idéalisé, est connu à travers les œuvres des plus grands peintres, David ou Debucourt. Une estampe est même exposée dans les écoles primaires. Plus de cinquante hymnes et chansons, des pièces de théâtre lui sont consacrés. Admis au Panthéon à l'égal d'autres martyrs comme Marat, Bara devient un symbole pour la jeunesse héroïque : « les Français seuls ont des héros de treize ans ; c'est la liberté qui les produit ». Des couples donnent le prénom de Bara à leur nouveau-né : 9 dans notre région en l'an II. On conçoit qu'à Ris, Gallois, qui avait fait beaucoup pour faire aimer Brutus aux adultes, ait appris à ses élèves à chérir Bara.

La fête du 1^{er} ventôse an II (19 février 1794) a la particularité de concerner essentiellement des enfants en un vibrant hommage à Bara. Selon le récit de la fête, ils forment le cortège « le plus intéressant », les orateurs et les vedettes de la journée :

« Le jeune bataillon des enfants de cette commune ont rendus hommage aux mânes du jeune Bara, victime pour son patriotisme [...] Le conseil s'est d'abord rendu à Orangis pour y élever un arbre signe de la Liberté [...] La marche s'est ensuite formée sur le haut de la montagne, les enfants, garçons et filles formaient le cortège le plus intéressant, on s'est dirigé vis-à-vis le buste de Brutus. Après avoir chanté des hymnes à la Liberté, la marche a continué vers le lieu appelé "La Borde", là a été élevé un peuplier que la commune regarde comme l'arbre de l'Égalité. Un discours a été prononcé par un jeune enfant de la commune de Draveil, un autre par un enfant de Lisse et le troisième par le jeune Cherey de Brutus. La commune réunie aux monuments a adopté le peuplier qui se trouve du côté de Paris pour l'arbre de la Liberté et celui qui lui fait parallèle du côté de Fontainebleau, elle l'a nommé, l'arbre de la Fraternité. »

Comme les adultes deux mois auparavant, les enfants défilent, prêtent serment et partagent à la fin le repas frugal. Des délégations d'enfants sont même venues des communes voisines. Et par cette leçon de civisme, ils participent à leur manière à l'éducation de leurs parents. Leurs frères, à peine plus âgés, se battent aux frontières et ont été célébrés lors de la grande fête civique.

A la même époque les enfants de Crosne prolongeaient le 31 décembre la fête pour la Reprise de Toulon par des joutes militaires. Ces exemples ne sont pas isolés.

Augustin Crassous, représentant en mission en nivôse (février 1794) dans la région, s'affirme comme un adepte convaincu de la « régénération » des esprits. Le 27 février 1794, 8 jours seulement après la fête pour Bara, il fait afficher sur les murs un arrêté destiné à assurer le triomphe du décadi sur le dimanche. Le rôle des enfants dans la propagande montagnarde prend toute sa signification.

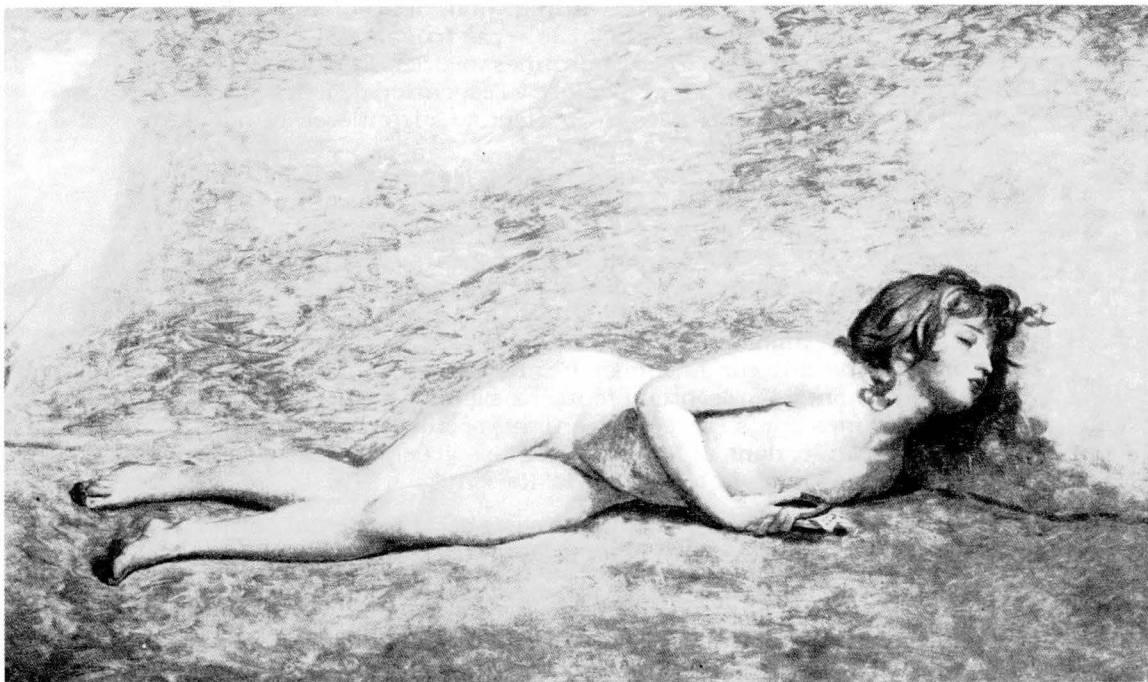
Trois semaines après l'arrêté, les enfants occupent encore à Brutus une place centrale, dans la fête du décadi inspirée par Crassous. Une fois les lois lues dans le temple de la Raison :

« L'instituteur a présenté les jeunes enfants de la patrie qui ont récité les leçons républicaines qu'ils ont apprises dans le cours de la décade. Le plus ancien de l'assemblée a attaché un ruban tricolore à la boutonnière de l'enfant qui avait remporté le prix. Il est ensuite fait lecture des journaux patriotiques et d'un discours de Saint-Just, puis les citoyens vont au monument des martyrs de la Liberté et à celui dédié à Brutus où par des chants patriotiques sont célébrées "les vertus républicaines".

On se prend à souhaiter que ces vertus civiques aillent de pair avec un enseignement de qualité. »

Le 20 prairial an II les communes célèbrent l'Être Suprême. Dans la commune de Brutus un autel de la Liberté entre la Montagne et le temple de la Raison est dédié à la divinité. Après une décharge d'artillerie, arrivent en tête, les veuves de volontaires. Viennent ensuite les jeunes filles ornées de fleurs et de guirlandes, puis la masse des autres citoyens. Après avoir prié « l'Éternel » et présenté sur l'autel des « premiers fruits de la terre », les enfants prennent à nouveau la parole. Les jeunes citoyennes promettent de n'épouser que de jeunes républicains puis un garçon âgé de 11 ans seulement, prononce un discours si étonnant que l'agent national demande sa conservation dans les archives de la commune. Comme Bara, leur illustre voisin, et selon leurs moyens plus modestes, les enfants de Ris-Brutus et leur instituteur Gallois, avaient dans les fêtes bien « mérité de la patrie ».

Églises fermées, prêtres emprisonnés, interruption du culte chrétien remplacé par de nouveaux cultes laïques et patriotiques, la situation religieuse du district en l'an II multiplie les ruptures par rapport à juin 1793 et se traduit par une crise apparemment irrémédiable. Les structures chrétiennes sont ébranlées et l'extrême nouveauté de la déchristianisation a frappé tous les observateurs. Mais la radicalisation des conflits a provoqué de nombreuses anticipations, c'est-à-dire des décalages considérables entre les volontés des cadres déchristiani-



Bara par David.

sateurs et les mentalités réelles des masses, non préparées à subir de tels bouleversements. D'où la nécessité d'élargir la question dans deux directions. A partir d'une coupe effectuée quatre années après, que reste-t-il au niveau du district, de l'épisode déchristianisateur ? Mais surtout, comment interpréter le mouvement en tentant de dégager les responsabilités majeures et les motivations de ceux qui l'ont préparé et mené à son terme ?

Troisième Partie

PROBLÈMES D'INTERPRÉTATION

CHAPITRE I

LES LIMITES ET LES RÉSISTANCES

Nous avons présenté la « déchristianisation » proprement dite comme une convergence de facteurs, négatifs ou positifs, internes ou externes, provoqués ou spontanés, tendant à faire disparaître la religion. Par sa démesure, le mouvement portait en lui-même ses propres limites. Il a tout d'abord suscité des résistances, difficiles à déceler en raison du caractère particulier de la période. Il a été ensuite partiellement contredit par l'évolution du district. Des sources intéressantes nous permettent de faire le point en l'an VI (1797) et de comprendre la portée réelle de l'explosion déchristianisatrice.

1. Les résistances

Il est logique qu'en temps de persécution religieuse les résistances apparaissent peu dans les documents. Un soutien officiel au culte équivalait pratiquement à s'attacher une étiquette de suspect et s'exposer à la répression des comités de surveillance et des municipalités. Cependant certains indices filtrent, marquant une désapprobation d'une partie de la population.

Il est certes difficile de donner une idée exacte des résistances des prêtres et des populations face à la législation anti-cléricale ou anti-religieuse des assemblées révolutionnaires. Au-delà du silence des sources officielles, on peut néanmoins évoquer quelques résistances significatives ou « exemplaires » relatives au sort des prêtres, des objets du culte ou du culte chrétien lui-même.

a) La défense des prêtres

Au moment où des curés ont des démêlés avec les administrations il arrive fréquemment que des fidèles prennent leur défense, non sans

un certain courage parfois. Quand la commune de Ris décide le 30 octobre de se séparer de son prêtre, une partie de la population dont un groupe de femmes « fanatisées », manifeste son soutien à Bisson. Quand les curés de Saint-Michel-sur-Orge et de Draveil sont arrêtés, des pétitions très larges sont recueillies en leur faveur. Les Draveillois déclarent considérer Larocque comme « citoyen » avant tout. De même la grande majorité des Crosnois intervient à la Convention en faveur de Pierre-Guillaume Berthou à un moment où le discrédit des prêtres est à son apogée ! De nombreuses municipalités continuent à employer les prêtres abdicataires, malgré les lois qui les déclarent « inaptes à tout emploi public » ! On retrouve dans cette attitude le prolongement logique d'une confiance manifestée souvent lors de la rédaction des doléances et qui ne s'est pas démentie, malgré les mesures anticléricales ¹⁷².

Lorsque l'état civil est institué, de nombreux prêtres continuent à tenir des registres de sacrements malgré la loi qui leur en fait défense. On voit que dans la région d'Arpajon par exemple, toutes les naissances sont déclarées à la mairie et au curé, même pendant l'interruption du culte ¹⁷³.

b) La défense des biens

Si les arrêtés sur les cloches sont exécutés avec un retard considérable pour certaines paroisses isolées, la réquisition et la vente des objets des églises entraînent parfois des résistances passives des populations. Dans certains cas, ils ne sont pas encore vendus au moment de la réouverture des églises. A Draveil, il faut un arrêté du représentant Crassous pour accélérer la vente des meubles et ornements de l'église, contre l'avis de l'agent national. Des villageois tentent d'enlever les bancs avant leur « vente », par « fanatisme » selon les uns, « foi » selon les autres. A Brétigny, il faut attendre 1796 pour que la vente aux enchères ait lieu. Ailleurs, les quantités d'argent livrées sont de poids ou de valeur très inférieurs à la réalité, dans les environs de Montlhéry par exemple. Il arrive fréquemment que les enchères des biens ecclésiastiques soient acquises par des croyants sincères qui les rendent à l'église dès sa réouverture. C'est certainement le cas à Mennecy ¹⁷⁴.

c) Des incidents cocasses

Les registres abondent en scènes parfois cocasses opposant une partie des populations aux déchristianisateurs. La descente du coq du clocher se passe souvent mal quand des femmes furieuses s'apprêtent

172. C'est le cas aussi pour la majorité des habitants de Villeneuve-Saint-Georges qui demandent l'élargissement de leur curé Froissard.

173. J.M. ALLIOT, *op. cit.*

174. S. BIANCHI, *La déchristianisation au village* in *Le Peuple Français*, n° 7, 1979.

à faire un mauvais parti aux « vandales » comme à Bruyères-le-Châtel. Des attroupements où prédominent les femmes s'opposent aux destructions des croix ou des symboles du culte en milieu rural, même si d'autres femmes sont actives dans la déchristianisation, à Corbeil par exemple.

Les partisans du culte chrétien peuvent répondre eux-mêmes par des actes de « vandalisme » à l'égard des cultes révolutionnaires. On le voit pour les bourgs pionniers dans la déchristianisation. A Ris-Brutus, le buste du martyr romain est « par terre... sans aucune cassure, mais seulement froissé par le sable... » six coups de sabre et de pique sont visibles sur le monument la nuit suivant son inauguration ! A Mennechy-Marat, l'autel de la Raison a été « profané » en prairial an II. Dès l'an III on s'attaque, dans certaines communes, à des symboles révolutionnaires comme les arbres de la liberté ¹⁷⁵.

d) La sauvegarde des reliques

On ne peut manquer d'être frappé par le sauvetage des « reliques » de saints de nombreux villages par des méthodes diverses. A Longpont-sur-Orge, les reliques ont été conservées par un « responsable » qui rend compte de son attitude après la déchristianisation. A Corbeil, certaines reliques de saint Exupère ont été soustraites par des croyants à la fureur des « iconoclastes » et replacées dans l'église après l'an II ¹⁷⁶. A Épinay-sur-Orge « une portion du doigt de saint Leu sur un coussin de damas violet » a été dérobée en pleine nuit pour être mise en lieu sûr, avec effraction de la châsse qui le contenait. En 1796, la relique est authentifiée par une dizaine de certificats et par les fidèles ¹⁷⁷.

Au moment de la réouverture des églises, la continuité l'emporte dans bien des villages sur les destructions, et le rôle de certaines municipalités apparaît décisif dans cette protection du patrimoine religieux. Une partie non négligeable des « déchristianisateurs » était d'ailleurs hostile à la dégradation des œuvres d'art et des livres, par respect ou par souci idéologique, mais les documents font défaut pour l'établir et là encore, l'indifférence prédomine.

e) Célébration du culte

D'après B. Plongeron, le culte catholique n'a pas été totalement stoppé en l'an II. Les lois prises contre les célébrations privées et la condamnation de l'abbé Mille pour exercice clandestin du culte le montre clairement. Dans diverses communes, des sacrements ou des « messes blanches » ont pu se dérouler. Mais il n'y a pas eu, comme dans les régions proches de La Ferté-Alais ou de Melun, des demandes générales de préservation du culte. L'abbé Bridoux rapporte que cent

175. 89 en Essonne, n° 4-5, p. 91.

176. P. CAVAILLER, *Les reliques...* op. cit.

177. J. CATILLON, *Épinay-sur-Orge...* Amatteis, 1989, p. 216-217.

paroisses de Seine-et-Marne ont célébré Noël en 1793. De même, des révoltes pro-chrétiennes comme la « Vendée Briarde » n'ont pas touché le district. Marcel Reinhard rappelle à ce sujet que toutes les variantes locales sont possibles et que des villages comme Montgeron ont conservé un culte transposé, le curé devenant le « prêtre de la liberté ».

Le cas d'Arpajon rapporté par l'abbé Alliot est plus original¹⁷⁸. Le culte se serait conservé en 1794 et pendant une bonne partie de 1795 (an III). Deux abbés auraient continué d'exercer clandestinement pendant cette période. L'un, l'abbé Lainé, fort jeune, va voir les malades en cachette et leur apporte la confession. L'autre, l'abbé Hermite baptise et bénit les mariages dans un oratoire privé de la rue du Clos. Des exemples analogues ont dû exister ailleurs. Mais il faut apporter deux correctifs : ces témoignages reposent sur des traditions orales et le phénomène reste limité puisque l'église paroissiale reste fermée pendant cette période. Pour les fidèles, de toutes façon, les reprises du culte sont passibles de lourdes sanctions avant février 1795. Son arrêt a semblé presque total, au moins pendant la période de déchristianisation proprement dite.

f) Le dimanche contre le décadi

Le 24 octobre 1793, la Convention adopte le projet définitif d'un calendrier révolutionnaire. A partir de ce jour une lutte sans merci est engagée entre les partisans de la « régénération » par le décadi et ceux de la tradition chrétienne par le dimanche. Le nouveau calendrier où convergent les influences de la Révolution, de l'astronomie, des mathématiques, de la nature et de la poésie ne manque pas d'arguments. Une propagande intense diffusée par les représentants en mission et les administrations ou sociétés populaires vise à transformer les mentalités en imposant de chômer et de fêter les jours de décade. Mais le combat entre le dimanche et le décadi va durer des années avec des alternances de succès et de revers¹⁷⁹.

A lire les registres d'état civil, il semble que la réforme ait plongé au début les administrateurs dans une certaine perplexité. Alors que le 24 octobre devrait être traduit en termes de 4 brumaire an II, il faut parfois attendre deux mois pour que le greffier inscrive la formule légale. Elle est souvent savoureuse.

Si la plupart des municipalités se sont adaptées vaille que vaille, ce n'est pas sans une grande confusion dans les actes. Les trois premiers mois de l'an II sont parfois placés après les neuf suivants ou simplement oubliés. Mais à partir de l'an III le nouveau calendrier est parfaitement intégré et ce, jusqu'à sa suppression le 11 nivôse an XIV (1^{er} janvier 1806). Toutes les correspondances sont établies en mois révolutionnaires et les mentions « vieux style » disparaissent

178. Abbé J.M. ALLIOT, *Les curés d'Arpajon*, Arpajon, 1889, 132 p.

179. 89 en Essonne, n° 6, mars-avril 1990.

LIBERTÉ.

ADMINISTRATION
MUNICIPALE
DU CANTON D'ARPAJON.

ÉGALITÉ.

DÉPARTEMENT
D E
SEINE ET OISE.

FIXATION DES MARCHÉS D'ARPAJON,

AUX TROIS ET HUIT DE CHAQUE DÉCADE,
ET TROISIÈME JOUR COMPLÉMENTAIRE,

Extrait du registre des délibérations de l'Administration municipale du Canton d'Arpajon, Département de Seine et Oise, séance publique du 19 Messidor an VI, de la République Française, une et indivisible.

Vu par l'Administration Municipale du Canton d'Arpajon, l'arrêté du Directoire Exécutif du 14 germinal dernier, concernant la stricte exécution du calendrier républicain notamment l'article 3 ainsi conçu :

de Paris, ne peuvent s'organiser parce que ceux des Départemens limitrophes de celui de la Seine, qui ont des relations avec Paris, ne le sont pas encore, et que la municipalité a procédé sans délai à la fixation de celui d'Arpajon :

Où le Commissaire du Directoire Exécutif; ARRÊTE :
1°. Que les marchés d'Arpajon, se tiendront à l'avenir les 3 et 8 de chaque décade, et le troisième jour complémentaire, à commencer de l'octodi-

Affiche du 19 messidor an VI indiquant les dates des marchés à Arpajon.

des actes officiels et des lettres des soldats. Les registres de délibérations ne portent guère trace de persistance ou de résistance du calendrier chrétien. Même un ancien curé comme l'abbé Deschamps tient ses mémoires avec les références révolutionnaires et la traduction ancienne.

Les raisons de la résistance du dimanche et du calendrier catholique sont ailleurs. Il n'a échappé à aucun ouvrier que le repos du décadi (41 dans l'année au lieu de 52 dimanches) favorise l'employeur à son détriment. De sorte que des ouvriers continuent à chômer le dimanche mais à travailler le décadi. Un autre problème tient à la tenue des foires et des marchés. Le changement de date lié à l'observation du décadi peut nuire au succès des manifestations. La multiplication des affiches et décrets administratifs pour les maintenir aux dates républicaines, à Monthléry ou Arpajon, prouve un malaise certain ¹⁸⁰.

180. Voir l'affiche d'Arpajon ci-dessus.

La multiplication des fêtes décadaires constitue le moyen principal de faire oublier le dimanche et les fêtes du calendrier chrétien : Pâques, Toussaint, Rogations, Pentecôte, Noël, Avent, Carême, sont remplacées par les commémorations des grandes journées révolutionnaires (14 juillet, 10 août, 22 septembre, 21 janvier, 5-6 octobre) et par les fêtes de la Raison, des Martyrs, de l'Être Suprême, de la Reprise de Toulon. Le succès des fêtes révolutionnaires dépend du rapport de force politique de chaque commune. Au début de la « régénération de l'an II » le représentant Couturier envoie à la Convention des adresses enthousiastes. De telles relations abondent et laissent à penser que la « régénération » civique a pu exercer des effets réels sur les esprits. Mais la réalité de Couturier n'est pas celle d'un autre représentant de la région, Augustin Crassous.

Député de la Martinique, Crassous a exercé une longue mission à Versailles, Dourdan, Étampes en particulier où il succède à Couturier. Dès le 9 ventôse an II (27 février 1794) il fait publier un arrêté pour imposer le décadi. L'exposé des motifs dans l'affiche est particulièrement instructif de la rivalité du dimanche et du décadi :

« Les prêtres avaient établi les dimanches pour se faire encenser et ils avaient multiplié leurs fêtes, s'inquiétant fort peu du tort que l'agriculture en éprouvait ; le peuple français ne reconnaît plus ces fêtes de prêtres ; il ne connaît que les fêtes de la République et la Convention nationale a effacé les dimanches du calendrier pour retrouver dans la Décade tout ce qui convient à l'homme libre, le travail et après le travail, le repos, l'instruction et le plaisir. »

Le représentant attaque alors les tenants du dimanche « par paresse, ignorance et faiblesse » et fait appel au civisme de tous contre les « intérêts et passions particulières ». Le contenu de l'arrêté porte tous les espoirs et toutes les ambiguïtés du projet de « régénération », en même temps que les craintes d'une « renaissance religieuse »¹⁸¹.

En ventôse et pluviôse an II (mars 1794), le représentant doit intervenir dans des affaires de célébrations de culte ou de fêtes chrétiennes. Le déclin de la déchristianisation et du mouvement sans-culotte va entraîner un reflux des fêtes décadaires.

Le Directoire imposera, en fructidor an V, le respect absolu du décadi, sous peine d'amendes ou de prison. Un ensemble de fêtes décadaires grandioses est organisé pour contrer un « réveil catholique » évident. En vain ! Elles rencontrent la passivité des populations. Après l'apogée de l'an II, le décadi n'est plus guère observé que par les administrateurs et les instituteurs. La revanche du dimanche ne surviendra officiellement que huit ans plus tard (1806) mais elle s'est déjà imposée dans les mentalités contre l'utopie de reconstruction de l'homme et de la cité par la maîtrise révolutionnaire du temps.

181. S. BIANCHI, *Le calendrier républicain, un échec ?* in *L'État de la France pendant la Révolution*. La Découverte, 1989, S. BIANCHI et J. BERNET, *Les résistances à la Révolution* in *Journal préparatoire au colloque d'Île-de-France*, Université Paris I, 1987.

2. L'état religieux du district après quatre années

a) *Les changements législatifs*

Entre prairial an II et frimaire an VI (octobre 1797), des changements notoires sont intervenus dans les affaires religieuses. Deux lois permettent de prévoir une reprise du culte : en ventôse an III (février 1795), la liberté des cultes est proclamée avec la possibilité pour quiconque d'exercer dans un local¹⁸². En prairial an III (mai 1795), les anciennes églises peuvent être ré-ouvertes à certaines conditions¹⁸³. Une normalisation devrait donc résulter de ces textes et de celui qui officialise la séparation de l'Église et de l'État et permet aux fidèles d'assurer les charges du culte. De fait, l'Église constitutionnelle se réorganise rapidement sous la direction de l'abbé Grégoire et certaines régions de pratique assidue referment cette parenthèse douloureuse qui a duré plus de deux ans. Cette normalisation a-t-elle touché le district et peut-on affirmer qu'après deux années de régime nouveau, la déchristianisation n'est plus qu'un souvenir proche ?

b) *Les sources : des enquêtes minutieuses*

Nous disposons de deux documents d'intérêt évident pour mener à bien notre comparaison entre l'an II et l'an VI.

Une enquête au niveau de tout le district a été menée par les services du second Directoire, après Campo Formio, en frimaire an VI (décembre 1797)¹⁸⁴. Elle consiste en un questionnaire très précis qui intéresse nos 87 communes : désignation du culte ; nom des ministres ; commune ; âge ; marié ; exerce les fonctions de ministre dans un édifice public ; dans une chapelle particulière ; professe un autre état ; a prononcé le serment à la Constitution Civile ; Liberté et Égalité ; déclaration de haine à la royauté ; a rétracté le serment publiquement ; clandestinement ; a été condamné à la déportation ; observations sur la moralité.

Cette enquête qui prouve les progrès de l'administration, fait pratiquement le tour de la question et permet de connaître la situation précise du clergé et du culte en frimaire an VI et de constater l'influence persistante ou non de la phase de déchristianisation. Le problème majeur reste cet espace de quatre ans qui empêche de bien marquer l'évolution dans le court terme.

La deuxième enquête comble en partie ces lacunes car elle date de ventôse an IV (février 1796). Elle suit les lois votées contre les émigrés et les ennemis présumés de la Révolution, juste avant la séparation

182. Cette loi ne concerne d'ailleurs pas les églises qui restent réservées aux cultes décadaires.

183. Elles doivent adopter un « simultaneum » dans la célébration des différents cultes et les prêtres sont soumis à de nouveaux serments dont celui de haine à la royauté.

184. Arch. dép. Yvelines, L IV 769.

de la Convention. Le cadre en est un canton, celui de Villeneuve-St-Georges¹⁸⁵. Le motif est le contrôle très strict de la conduite passée et présente de tous les ecclésiastiques du canton, exerçant ou non. Cela permet de savoir si des prêtres sont restés entre l'an II et l'an IV dans le canton et si de nouveaux ecclésiastiques se sont installés dans cet intervalle, mais également de préciser l'attitude du gouvernement à l'égard du clergé en voie de reconstitution.

Ces deux enquêtes complémentaires au point de vue de la chronologie et des thèmes, nous permettent de reconstituer l'état religieux du district et de retracer l'évolution de son clergé.

c) Ceux qui restent du clergé initial

Nous avons plusieurs repères pour apprécier cette évolution du clergé paroissial. Avant la Constitution civile (fin 1790), nous connaissons 123 prêtres en exercice. En juillet 1793, il en restait moins de cent en poste. L'enquête de l'an VI ne porte plus que sur trente prêtres qui sont demeurés dans le district pendant tout ou partie de cet intervalle de quatre années. Par conséquent, trois sur quatre des prêtres en poste au début de la Révolution ont disparu, au moins provisoirement¹⁸⁶. La ponction effectuée pendant la déchristianisation a donc été brutale et comporte des effets durables. Le remplacement normal en six années, par décès, retraite, départ, aurait dû toucher une quinzaine de prêtres, or 93 ont été ou se sont éliminés.

Les départs affectent certains cantons plus que d'autres¹⁸⁷. Celui de Montlhéry paraît privilégié à cet égard puisque 8 prêtres sur 19 (plus de 44 %) sont demeurés sans interruption sur place. Par contre, le canton de Mennecy a été déserté par 13 prêtres sur 15 (plus de 86 %) et dans le canton de Brunoy, un seul curé est demeuré en poste, 10 sont partis entre 1792 et 1797. Entre ces deux extrêmes, la plupart des circonscriptions connaissent un pourcentage de défection proche de 75 %, d'autant plus que sur les 30 prêtres restés dans le district, 13 ont changé de localité, voire de canton, 17 seulement ne se sont pas déplacés (dont 8 pour Montlhéry). Dans l'ensemble, le clergé a été durement touché par la période déchristianisatrice.

Il est possible de cerner de plus près les caractères de ce clergé ancien. Ainsi, la moyenne d'âge est relativement élevée – plus de 56 ans – contre moins de 50 ans en 1791 et 7 ont dépassé 65 ans. Certains, comme Froissard (37 ans d'exercice à Villeneuve-St-Georges) ou Guérard (42 ans à Avrainville) doivent à leur implantation ancienne de n'avoir pas été inquiétés. Ce clergé assez âgé, ne peut parfois exercer que de façon limitée.

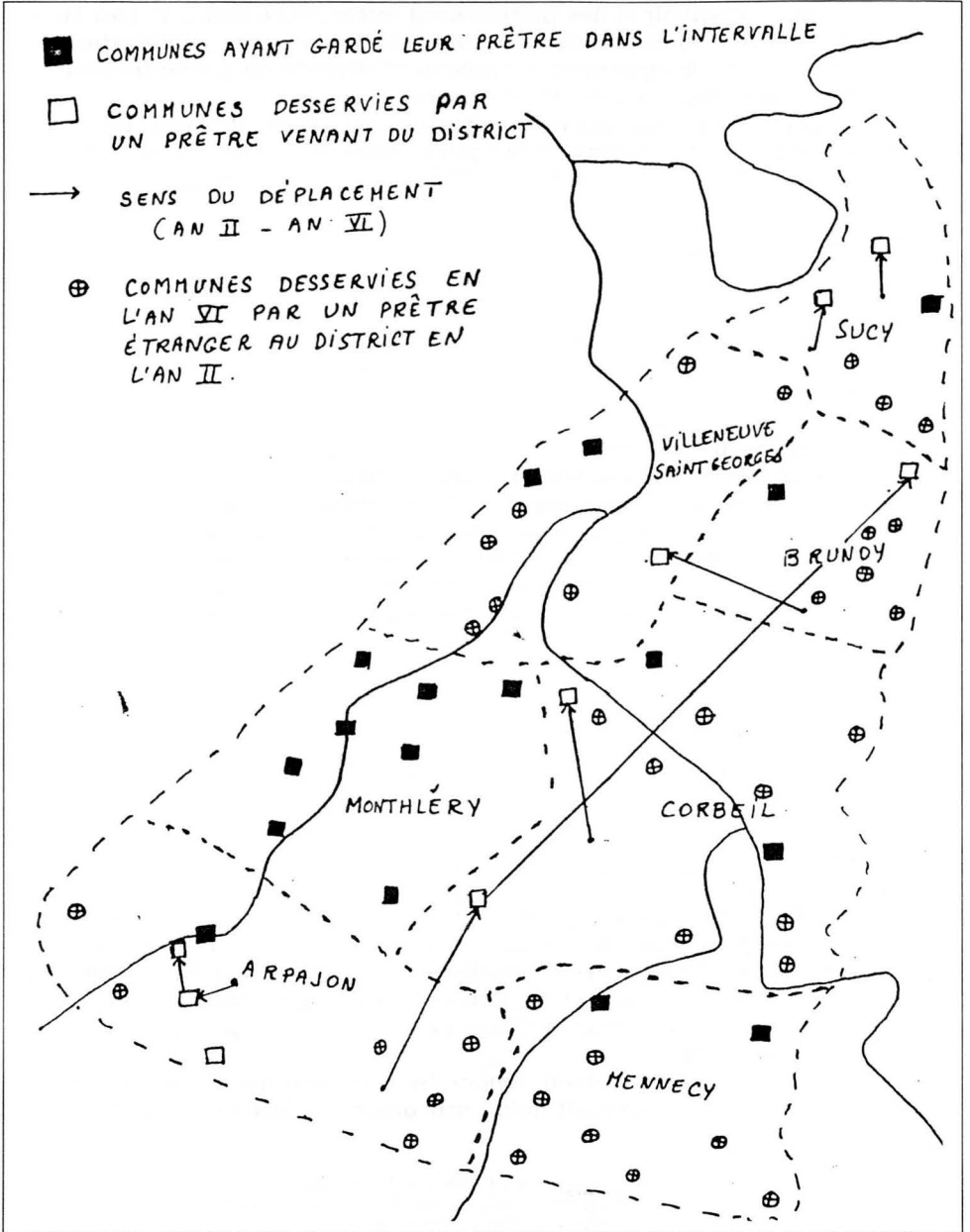
D'autres obstacles peuvent jouer. Si l'on observe le passé des 30 « rescapés », on s'aperçoit qu'un sur quatre a abdiqué au moment

185. *Arch. comm. de Villeneuve-Saint-Georges*, P3, voir ci-contre.

186. D'autres reviendront après 1797, mais ils restent en nombre limité.

187. Voir la carte du mouvement des prêtres, p. 104.

MOUVEMENTS DU CLERGÉ
entre brumaire an II et frimaire an VI



de la déchristianisation active, donc que la reprise de leurs activités religieuses est problématique, sauf si les lettres de prêtrise ont été redemandées. Cinq autres prêtres ont été emprisonnés et peuvent souffrir de leur ancienne situation de suspects lors des poussées de répression. C'est à peine si une dizaine d'ecclésiastiques (sur 123 au départ) a traversé sans dommage la période révolutionnaire et peut exercer en 1797 de façon à peu près normale. Les qualificatifs de « torrent », d'« explosion », se justifient entièrement par ce bilan provisoire.

d) Le nouveau clergé

Aux 30 anciens, l'enquête de l'an VI permet d'ajouter 45 nouveaux noms, ceux des prêtres résidant dans le district en octobre 1797 et venus entre l'an II et l'an VI. Elle nous indique également les caractéristiques essentielles de ces arrivants et les limites réelles de la reprise du culte¹⁸⁸.

Première restriction : certains (une minorité, certes) sont ecclésiastiques, mais déclarés comme « non-prêtres », par exemple Poissy, vigneron, marié, exerçant à Quincy-sous-Sénart. Nous avons relevé 3 cas analogues. D'autre part, 5 sur les 45 « n'exercent ni dans une église, ni dans une chapelle », et ne peuvent être considérés comme actifs. Des doutes supplémentaires pèsent sur ce nouveau clergé lorsqu'on examine leurs professions (4 instituteurs, des vigneron, un mercier) ou leur situation maritale : 9 sont mariés sur 45. Dans l'hypothèse la plus optimiste, 20 à 25 peuvent exercer régulièrement et à plein temps. En les associant aux prêtres anciens, on obtient un chiffre de 30-35, qui montre bien que la reprise du culte est loin d'être générale en 1797.

Il est cependant nécessaire de préciser les conditions dans lesquelles ce nouveau clergé s'est installé. La moyenne d'âge est surprenante car, sur 35 mentions, elle s'élève à 52 ans, intermédiaire par conséquent entre le clergé de 1790 et celui de 1797 pour les 30 anciens (50 et 56 ans). Elle se comprend mieux lorsqu'on s'attache à l'origine religieuse des nouveaux résidents : 10 sur 45 sont des anciens réguliers, non astreints au serment de 1790, dissous en 1792, et ayant repris un poste séculier après avoir prêté les autres serments. Il s'agit d'anciens ordres mendiants ; Recollets, Carmes, Minimes. D'autres appartenaient au clergé séculier en 1793. Se rangent dans cette catégorie des chanoines et des anciens bénéficiers qui ont dû se reconverter après la perte du plus clair de leurs revenus, mais également de curés venus d'autres horizons, de régions où ils n'étaient plus acceptés par leurs paroissiens ou les autorités : 6 cas sur 45. Dans l'ensemble, le nouveau clergé n'est pas foncièrement préparé ou formé de façon satisfaisante pour accomplir les fonctions du culte auprès

188. Voir en annexe le répertoire biographique des ecclésiastiques du district, en l'an II.

des fidèles. Les vides sont donc comblés de manière improvisée et le niveau est loin de valoir, en moyenne, celui du clergé de 1790.

Deux facteurs contribuent à assombrir ce tableau : une grande dispersion des origines géographiques et une implantation récente. En effet, la plupart des nouveaux prêtres viennent de l'extérieur, du Calvados (2), de la Marne (2), de la Corrèze (1), du Puy-de-Dôme (2). Sur 13 cas connus, 3 seulement sont nés dans le district ou un département voisin de la Seine-et-Oise¹⁸⁹. De plus, la transplantation et le manque d'adaptation sont patents pour certains qui sont installés dans une commune du district depuis un an au moins. D'où une impression d'errance puisque parfois un même prêtre est passé dans une dizaine de localités. Le brassage s'effectue donc dans des conditions d'insécurité et de provisoire évidentes¹⁹⁰, qui conduisent à nuancer l'ampleur de la reprise religieuse, quatre années après la déchristianisation.

Il n'en demeure pas moins que 75 ecclésiastiques sont recensés dans le district en l'an VI, soit 60 % des effectifs de 1790, et qu'au moins 60 d'entre eux sont réputés exercer en partie ou totalement, soit 50 % par rapport à 1790. Le clergé, durement éprouvé, paraît en voie de reconstitution. Mais les conditions légales, matérielles de l'ensemble révélées par les deux enquêtes, témoignent d'une situation encore bien précaire et incertaine.

e) La poursuite de la répression

L'enquête de ventôse an IV (février 1796) est particulièrement révélatrice du maintien de l'appareil répressif contre les prêtres. Portant sur dix ecclésiastiques recensés comme résidant dans le canton de Villeneuve-Saint-Georges, elle tente d'établir la liste des infractions aux diverses lois qui leur sont applicables. Or, l'énumération des lois aux effets cumulatifs est impressionnante : décembre 1790, avril 1791, août 1792, prairial an III, vendémiaire an IV¹⁹¹. Pour échapper aux peines, les dix prêtres doivent fournir des preuves de conduite conforme dans tous les cas. Il pourrait d'ailleurs s'agir d'une enquête de simple routine, aux conséquences bénignes. En fait, les résultats infirment totalement cette hypothèse car des accusations d'infraction ou de contravention sont retenues contre tous les prêtres. L'un a abdicqué et exerce comme juge de paix, l'autre « trouble l'ordre et la tranquillité publique » d'après une dénonciation des habitants de Draveil, d'autres encore ne peuvent justifier de leurs serments,

189. Ce chiffre doit être supérieur puisque des anciens réguliers du district officient en l'an VI, mais leur origine géographique n'est pas mentionnée dans le fichier STAES.

190. En effet, sur 13 cas recensés de nouveaux prêtres, 3 ont abdicqué pendant la déchristianisation, 4 ont été détenus, soit plus de 50 % du total. Cette situation est analogue à celle de l'ancien clergé.

191. Il s'agit des diverses lois sur les serments et des mesures d'arrestation et de déportation des prêtres.

aucun n'est exempt de reproches. En conséquence, 4 sur 10 doivent être arrêtés immédiatement sur ordre de l'administration du département. Tous seront déférés devant le tribunal de police correctionnelle de Versailles ou devant le tribunal de canton. La minutie de l'enquête, la rigueur de la répression indiquent que les prêtres sont toujours considérés comme des suspects en puissance et qu'en période de difficultés, ils sont particulièrement visés par les gouvernants, en l'an IV comme en l'an II. Mais peut-être n'y a-t-il qu'une conjoncture délicate pour expliquer cette enquête limitée à un canton ?

Certaines notations, en l'an VI, permettent d'établir une permanence dans les tracasseries dont les prêtres sont victimes. Parfois, elles insistent sur la détresse matérielle de quelques ecclésiastiques, tel Houry, « ancien curé de l'Yonne, marié, trois enfants qui mendie le pain » à Chevannes ou encore sur leur détresse morale, tel Lepitre à Épinay-sur-Orge qui « a été en butte aux partisans de la Terreur et semble en porter les marques »¹⁹². Mais, le plus souvent, elles indiquent une surveillance politique et morale constante, tous les faits et gestes des curés étant pesés et interprétés. L'administration les classe en catégories bien cloisonnées. D'un côté les « bons » citoyens, à la dévotion du pouvoir, qui ont chanté un *Te Deum* pour la paix avec l'Empereur. De l'autre les suspects « tenants de l'Ancien Régime... hypocrites, attachés aux anciens principes ». Entre les deux, les passifs : « Sa morale est celle d'un bon paysan, nul en politique » ou encore : « Il paraît un bon Israélite qui ne demande qu'à vivre tranquille. » Tout converge pour marquer que les prêtres sont fichés et étroitement contrôlés. Certains se cachent ou ne sont pas pressés d'exercer. La fonction fait toujours le suspect et il faudra attendre le Concordat pour qu'il soit mis fin à ce régime d'exception. L'impression de malaise persistant est d'ailleurs renforcée par les éléments relatifs aux réouvertures des églises et à la célébration du culte.

f) La réouverture des églises

Après la loi de mai 1795 sur la réouverture des églises, on pourrait penser que les édifices retrouvent rapidement leur ancienne affectation. Effectivement, des réouvertures s'opèrent dès avril 1795 à Étiolles, dès juin pour les églises de Corbeil ou de La Norville. En octobre 1795, Villeneuve-Saint-Georges et Mennecy reprennent également le culte dans les églises anciennes. Mais le mouvement n'a été ni général, ni définitif.

Ainsi, les deux églises de Brétigny ne sont rendues au culte qu'en 1802, ce qui ne signifie pas que les messes aient été totalement interrompues jusque-là dans toute la commune. Surtout, nous savons que les troubles frumentaires du printemps 1795 (floréal an III) ont

192. Le cas de Rougeau, ancien curé d'une ville de l'Oise est aussi significatif : « Peu connu du reste de la commune, il se claquemure à Montceaux. »

touché particulièrement le district de Corbeil. A la suite des révoltes des « ventres creux », il va falloir employer la force pour rouvrir les églises à Tigery, Boissy-Saint-Léger, Le Plessis-Pâté, Mennecy. Les résistances à la « rechristianisation » viennent des milieux sociaux les plus actifs en brumaire an II et montrent les difficultés du redémarrage religieux. Un troisième indice est fourni par l'enquête de l'an VI qui précise le local d'exercice des ecclésiastiques. Il s'agit, dans une dizaine de cas, de chapelles privées, ce qui laisse à penser que l'église n'est pas disponible. Les bâtiments sont d'ailleurs dans un état de délabrement prononcé¹⁹³ et il faudra de longues années pour reconstituer en partie le mobilier liturgique ou le cadre d'avant 1793.

Là encore les statistiques optimistes – 2/3 des églises réouvertes en l'an VI – doivent être maniées avec prudence. La reprise s'inscrit dans des limites étroites et les séquelles de la déchristianisation pèsent encore lourdement sur son déroulement et hypothèquent sa réussite.

g) La reprise du culte

Il est évident que le culte n'a pas repris de façon régulière, quatre ans après la déchristianisation. Il n'est plus gêné par la législation, souvent libérale après la séparation de l'Église et de l'État, mais les limites évoquées ci-dessus l'entravent à l'évidence : manque de personnel, manque ou problèmes de locaux.

De nombreuses communes du district ne sont pas desservies. L'enquête de l'an VI en signale au moins 21 sur 87 (soit près du quart). Mais il y en a certainement davantage qui le sont de façon très épisodique. En effet, de nombreux prêtres doivent se partager entre deux communes voisines, dans les cantons de Corbeil, d'Arpajon, de Montlhéry (4 cas dans ce dernier). Certains s'occupent de trois paroisses : par exemple P.G. Thibaute 44 ans, l'un des « tenants de l'Ancien Régime », se consacre à St-Michel-sur-Orge, Brétigny et Linas. Il est possible qu'une commune du district sur deux puisse disposer d'un prêtre administrant les sacrements et accomplissant les actes essentiels. ainsi à Ris, les habitants sont venus chercher leur vieux curé, Deschamps, âgé de près de 80 ans, et l'ont aidé à déménager de Vert-le-Grand. Le 18 juin 1797, le curé rassemble 39 premiers communicants d'âge habituel pour rattraper le retard dû à la cessation de quatre années ! Il se déplace également à Draveil pour baptiser certains enfants ! Cela n'est pas suffisant pour parler d'une reprise massive.

D'autant que l'enquête parle d'auditoires peu nombreux. A Bruyères-le-Châtel par exemple, H.F. Leboeuf exerce dans une chapelle « où il

193. L'exemple de St-Clément d'Arpajon reflète assez bien le jugement d'une partie du clergé sur cette période. Les sans-culottes se seraient livrés « à un véritable brigandage, en détruisant presque tout ce qui avait échappé à la rapacité des premiers spoliateurs... les bières furent vidées, les cendres dispersées au vent ». Abbé J.M. ALLIOT, *Les curés d'Arpajon, op. cit.*

n'y a pas plus de 10 personnes ». Les résistances à la reprise d'une part, les réticences de certains prêtres à exercer, les réticences de nombreux fidèles face aux antécédents et aux états de service de prêtres qu'ils ne connaissent pas, voire qu'ils dénoncent, tous ces faits complètent le tableau d'une reprise très partielle du culte. Les chocs provoqués par la déchristianisation sont loin d'être réparés.

En raison des pertes, des rancunes, des méfiances accumulées, nous pouvons donc affirmer que l'héritage de la crise de l'an II reste présent dans ses formes diverses. Il ne semble pas y avoir eu de ruée dans les églises au moment de leur réouverture, encore qu'il soit difficile de connaître les réactions de sensibilité populaire et que les témoignages venant de milieux chrétiens manquent. L'an VI (1797) ne marque donc pas la fin d'une période, tout au plus un état de convalescence pénible. C'est la stabilisation consulaire qui permettra à l'Église de rassembler les membres du clergé, de récupérer les églises et de reprendre le culte à l'échelle nationale. L'ampleur des transformations opérées en l'an II et leur permanence jusqu'en 1801 posent donc le problème délicat de leur interprétation globale, à la lumière des enseignements du district de Corbeil. Elle ne saurait être abordée sans des précisions préalables, tirées d'un essai local de bilan de la déchristianisation. Les enseignements relatifs aux disparités cantonales et même locales, permettront d'atténuer à l'avance le schématisme réducteur de l'interprétation d'ensemble.

3. Les disparités : Essai de bilan de la déchristianisation

Avant de tenter une interprétation globale, il est indispensable de marquer l'inégalité de l'ampleur de la déchristianisation, à l'échelle du district. Ces nuances peuvent être établies à partir d'un tableau d'ensemble portant sur tous les critères positifs ou négatifs, de déchristianisation : serments, abdications, mariages, dépôts des objets, laïcisation des prénoms, permanence des prêtres, situation du clergé en l'an VI. Certains de ces critères sont discutables ou statistiquement insuffisants mais l'addition de tous permet un jugement intéressant sur le degré des changements, au niveau cantonal et même local.

Une première remarque s'impose à la lecture du tableau¹⁹⁴ : tout le district est touché d'une manière ou d'une autre. Jusqu'en mai 1795, les églises sont fermées partout. Des dépôts à la Convention ont été effectués dans les sept cantons. De même tous les cantons ont connu des abdications, des arrestations de prêtres, presque tous (6/7) des mariages de prêtres. Dans la plupart des communes étudiées, les prénoms laïques concernent au moins un quart des nouveau-nés, de brumaire an II à brumaire an III. A l'inverse, tous les cantons

194. Voir le tableau général de la déchristianisation dans le district et la carte correspondante p. 110 et 111.

TABLEAU GÉNÉRAL DE LA DÉCHRISTIANISATION DANS LE DISTRICT

Cantons	Nombre de communes	Nombre de prêtres 1791	% des assermentés (avec restr.)	Dépôts à la Convention + %	Arrestation de prêtres + %	Mariages de prêtres + %	Abdication de prêtres + %	Nombre de prêtres an VI [% 91 %]	Prêtres restés de 91 à l'an VI %	Communes sans prêtres an VI + %	Lalcisation des prénoms	Lalcisation des noms de communes
Arpajon	14	18	80 % (57 %)	2 14 %	3 21 %	2	2 13 %	12 66 %	4 22 %	4 28 %	32 % (Arpajon)	3
Brunoy	9	12	83 %	2 22 %	1 10 %	1	2 20 %	11 90 %	2 16 %	2 17 %	32 % (Brunoy)	1
Corbeil	15	23	83 % (77 %)	6 38 %	9 38 %	4 25 %	5 30 %	14 60 %	3 12 %	4 30 %	61 % (Corbeil)	3
Mennecey	13	15	100 %	4 28 %	2 15 %	2	3 25 %	10 66 %	2 13 %	5 33 %	44 % (Mennecey)	—
Monthlery	14	21	96 %	5 35 %	1 7 %	2	4 22 %	14 66 %	8 40 %	3 22 %	—	—
Sucy	11	11	80 %	4 36 %	4 40 %	1	4 36 %	8 72 %	3 27 %	2 18 %	—	1
Villeneuve-Saint-Georges	14	21	100 % (96 %)	4 28 %	3 25 %	5 30 %	12 70 %	10 47 %	3 14 %	3 21 %	55 % (Villeneuve)	1
	90	121	89 %	27 32 %	23 24 %	17 18 %	32 34 %	79 63 %	25 20 %	23 25 %	45 %	9

connaissent une reprise partielle en l'an VI avec, à cette même date, plus de 45 % des effectifs comptés en 1791. Entre les différentes circonscriptions du district de Corbeil, il existe une variété de degrés, non de nature.

a) Les cantons déchristianisateurs

Pourtant, le district n'est absolument pas homogène. Les totalisations des critères étudiés permettent de dégager trois types de comportement, au niveau cantonal. Deux cantons sont à la tête du mouvement déchristianisateur et paraissent de loin les plus actifs : il s'agit de Corbeil et de Villeneuve-Saint-Georges, comprenant deux bourgades importantes du district.

Villeneuve-Saint-Georges a poussé particulièrement loin la campagne de déprêtrisation. Les abdications portent sur 70 % des prêtres en exercice en brumaire an II et le canton a connu le plus grand

nombre de mariages (1/3 du total du district). De même en l'an VI, c'est le seul où les effectifs du clergé sont tombés à moins de 50 % de ceux de 1791. Par contre, les dépôts à la Convention sont inférieurs à la moyenne du district. Il est d'ailleurs difficile d'expliquer ce comportement extrême ; les habitants de Villeneuve ayant réclamé en l'an II la libération de leur curé emprisonné, Froissart. Indiquons comme hypothèse, que le noyau de prêtres démocrates apparaît ici plus fort qu'ailleurs et que le mélange de déchristianisation provoquée (par agression ou répression) et spontanée (action volontaire des prêtres) a renforcé l'ampleur du phénomène.

Corbeil se détache ensuite, en particulier dans la campagne de laïcisation. C'est ce canton qui connaît les changements de prêtres les plus nombreux : 20 sur 23 partent entre 1791 et l'an VI. La répression y a été particulièrement sévère avec 1/3 des arrestations du total. Des déprédations d'églises ont été commises au chef-lieu même. L'explication tient certainement à la position administrative et économique de Corbeil. Les problèmes des subsistances sont perçus avec plus de retentissement qu'ailleurs. Les fêtes locales sont célébrées avec plus de faste et d'ampleur. L'action des représentants en mission et du détachement de l'armée révolutionnaire en fait un lieu d'exacerbation des conflits et le rayonnement sur l'ensemble du canton paraît évident. De plus, Corbeil et Essonnes sont touchées par toutes les formes de la déchristianisation, ce qui plaide en faveur de l'interprétation plutôt urbaine du phénomène ¹⁹⁵.

b) Les cantons modérés

A l'opposé de ces cantons dynamiques, se situent les circonscriptions d'Arpajon, Montlhéry et Brunoy, les deux premières situées dans le Hurepoix, la troisième en Brie. Il est remarquable de constater qu'elles figurent en fin de liste pour presque tous les critères étudiés.

Montlhéry est le canton où le clergé a été le moins affecté par la déchristianisation. En 1791, 20 prêtres sur 21 avaient prêté le serment à la Constitution Civile. Or le canton n'a connu qu'une seule arrestation et aucun mariage. Plus remarquable est la stabilité entre 1791 et l'an VI, puisque l'on retrouve 8 curés exerçant aux deux dates dans les mêmes communes (sur 14 communes). Ce chiffre est exceptionnel et caractérise une situation calme, en contradiction avec celle de Corbeil et de Villeneuve qui jouxtent ce canton. L'explication est délicate, puisque Montlhéry est l'un des quatre marchés importants du district et a été affecté par les troubles frumentaires. Mais deux hypothèses semblent plausibles. Une bonne implantation du clergé local, disposant de la confiance des paroissiens et peu porté aux mesures extrêmes (peu de mariages et d'abdications), mais également une administration modérée, délivrant des certificats de civisme et évitant les arrestations.

195. M. VOVELLE, *Déchristianisation provoquée... op. cit.*

Arpajon présente des caractères voisins : secousse atténuée, relative stabilité. Pourtant le clergé a été renouvelé dans la proportion de 4/5 entre 1791 et l'an VI : 4 communes sur 14 ont conservé un ministre du culte entre les deux dates. Les autres prêtres ont été arrêtés ou sont partis carrément pour exercer dans un autre canton – à Bondoufle pour le curé de Marolles – ou en dehors du district. Ceci s'explique par l'importance du clergé réfractaire (près de 50 %, chiffre exceptionnel dans le district). Le canton reste en retrait des autres pour les dépôts à la Convention, ou la laïcisation des prénoms. Il s'agit d'un important marché céréalière, mais où les éléments modérés paraissent s'imposer dans les municipalités.

Brunoy est dans une situation similaire. Ce canton possède 11 prêtres en l'an VI, contre 12 en 1791, d'où un maintien remarquable des effectifs. Un correctif de taille peut être apporté avec le contraste très net du chef-lieu et du reste du canton. Brunoy paraît en flèche (abdication, arrestation, dépôt à la Convention)¹⁹⁶, mais les villages environnants restent très peu affectés, alors que le canton d'Arpajon apparaît relativement homogène dans ses comportements.

Entre ces deux groupes opposés, Mennecey et Sucy, apportent d'autres nuances ou contrastes dans des situations moyennes. Pour Mennecey, il serait logique d'attendre des retombées de l'action de J.-M. Delanney, le « Marat » local. Il n'en est rien. Deux communes sur 13 seulement connaissent des mariages, 3 sur 13 des abdications, 2 sur 13 des arrestations de prêtres. Peu de dépôts à la Convention et un nombre limité de prénoms laïques renforcent l'impression d'un canton calme avec des centres extrêmement actifs (cas de Brunoy mais radicalisé). La propagation à partir du chef-lieu ne s'est pas faite.

A Sucy, les critères défient toute logique. Le canton se caractérise par de nombreux dépôts d'objets liturgiques, par des arrestations nombreuses (4 prêtres sur 9). Pourtant, les effectifs du clergé sont reconstitués en l'an VI et la plupart des communes sont desservies.

Les enseignements à tirer de l'étude des disparités cantonales sont finalement assez riches. Le district n'est absolument pas homogène et juxtapose des zones de forte activité déchristianisatrice et des cantons calmes. Il n'existe pas, contrairement à certaines interprétations, de conformisme au niveau des autorités du district, ni même cantonales. Par là, la cartographie apparaît indispensable et les spécialistes ont souvent montré par elle la relativité des actes déchristianisateurs¹⁹⁷. Cette relativité touche d'ailleurs à l'ensemble des facteurs explicatifs. La liaison avec les subsistances n'est jamais en adéquation totale. Les disparités constatées peuvent toucher un canton entier comme Montlhéry peu concerné par l'« explosion », ou

196. En particulier, la liste des objets déposés montrait des dégradations assez graves (*Arch. nat.*, D XXXIV, carton 5, pièce 34).

197. Sur la nécessité de la cartographie, se reporter à M. VOVELLE, *Étude quantitative de la déchristianisation in Revue du XVIII^e siècle*, à B. PLONGERON, *Regards... op. cit.* et à T. TACKETT, *La révolution, l'Église, la France, op. cit.*

une partie seulement du canton comme Mennecy (noyau dur dans un ensemble tiède) ou des communes isolées.

Un second niveau de différenciation s'impose en effet à la lecture de la carte récapitulative. C'est l'importance des situations locales. Elles sont extrêmement variables ; en liaison avec des facteurs nombreux : ancienneté du prêtre et de son rayonnement, degré de pratique des paroissiens, composition sociale du village, rôle des administrateurs, gravité des conflits sociaux, militantisme des organisations populaires. R. Cobb rappelait que la déchristianisation pouvait plonger ses racines vingt ou trente années en arrière, en rapport avec des litiges financiers, personnels, qui n'apparaissent guère dans les sources à notre disposition ¹⁹⁸.

c) Les centres actifs

De fait, la déchristianisation revêt souvent un caractère ponctuel. Quelques communes cumulent les différents tests ; d'autres, voisines, sont totalement épargnées. Par exemple, dans le canton calme de Sucy, la commune de Villiers-sur-Marne a connu l'arrestation d'un prêtre, un mariage, une abdication, un dépôt à la Convention du mobilier religieux. En l'an VI, y réside un prêtre marié qui n'officie pas. Or il s'agit d'un cas unique dans le canton. Deux autres combinent ces quatre formes de déchristianisation : Corbeil et Villeneuve-St-Georges. Donc, une minorité de lieux extrêmement actifs, éloignés les uns des autres. D'autres communes présentent trois critères et peuvent être considérées comme centres dynamiques de déchristianisation. Il s'agit de Viry-Chatillon, Montgeron et Athis, où abdication et dépôt à la Convention s'additionnent, de Brunoy. Au total, moins d'une commune du district sur 10 se range dans cette catégorie d'avant-garde de la déchristianisation.

Deux communes sur dix, réparties dans tous les cantons sans distinction, connaissent deux formes : abdication et remise de mobilier à la Convention. Trois sur dix n'en connaissent qu'une. Nous sommes surpris d'y relever le nom des deux communes à l'origine du mouvement. Ainsi, Mennecy représente le premier cas : un mariage et une abdication. Ris s'adapte à la seconde situation : une arrestation. Certes, toutes les églises ont été fermées et plus ou moins dépouillées des objets du culte, mais seul le dépôt à la Convention peut être considéré comme un acte de civisme important, à prendre en compte comme critère de déchristianisation. Ceci pose la question des origines réelles et des motivations de la crise religieuse dans ces communes.

d) Des communes préservées

Il reste donc une trentaine de communes qui semblent n'avoir pas été touchées. On les retrouve de façon inégale dans tous les cantons.

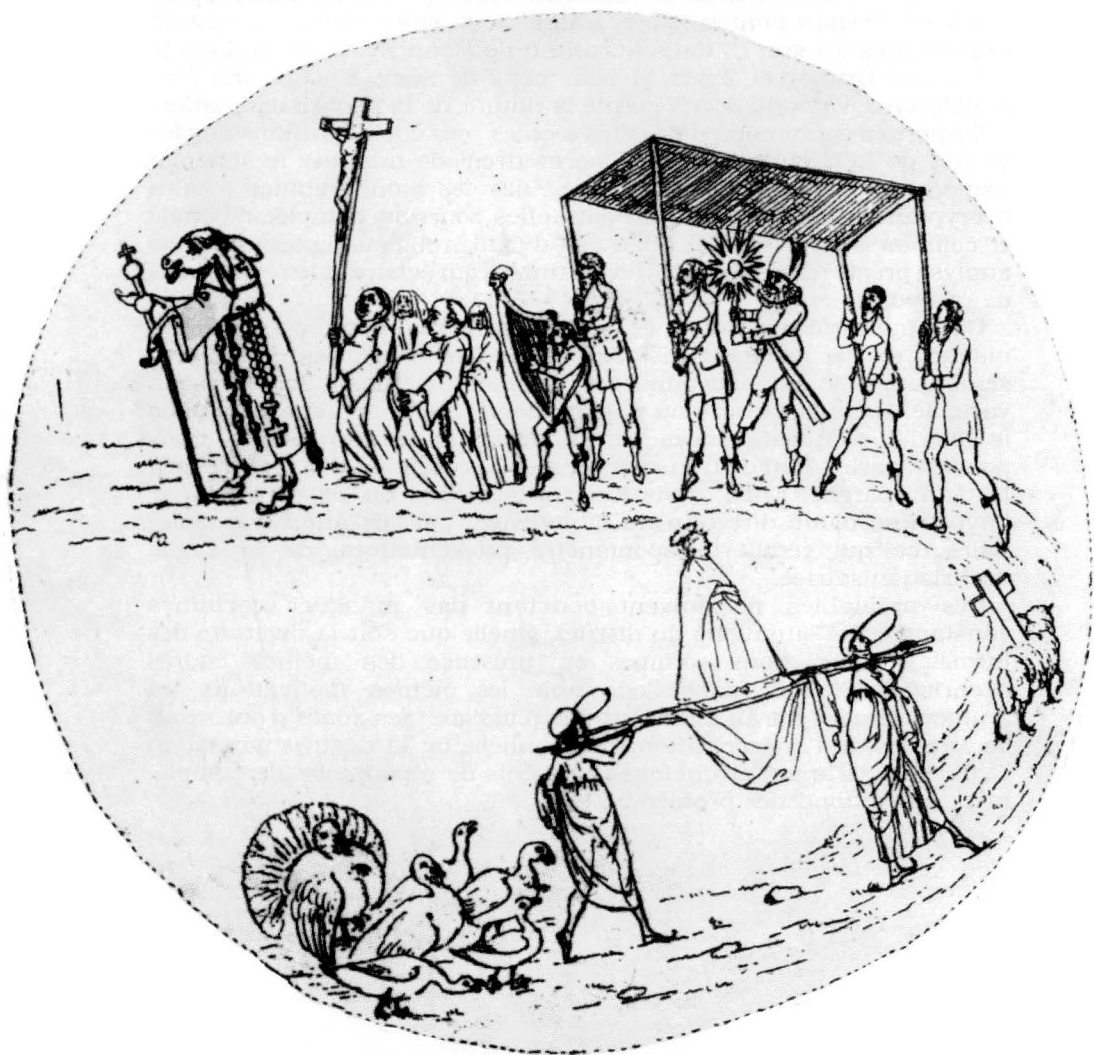
¹⁹⁸. Contribution à la discussion de l'intervention de Michel VOVELLE, *Déchristianisation provoquée...*, au Congrès des Sociétés Savantes de 1964.

Par exemple, Bruyères-le-Châtel, Guibeville, Saint-Vrain, Marolles dans le canton d'Arpajon. Mais également Morsang-sur-Seine, Bondoufle, Courcouronnes, Tigery dans celui de Corbeil, pourtant l'un des plus violents (4/15). La seule exception reste Villeneuve-Saint-Georges, en raison du caractère massif des abdications, ce qui pourrait correspondre à un certain conformisme. Malgré tout, ces communes restent minoritaires : 3 sur 13 dans le canton de Mennecy, 2 sur 9 dans le canton de Brunoy et 2 sur 11 pour celui de Sucy. Encore une fois, la différence vient du degré, pas de la nature, de la déchristianisation.

Disparités cantonales, disparités locales : ces considérations sur les limites de la déchristianisation permettront de nuancer le schématisme éventuel de l'interprétation. Seules des monographies locales décryptant toutes les sources éventuelles pourront compléter l'étude et combler ses lacunes. Il n'y a pas d'étude religieuse possible sans analyse précise des situations communales qui éclairent les contrastes de comportement.

D'où un certain nombre de préalables à l'explication des mécanismes de la déchristianisation. Si les avant-gardes populaires semblent partie prenante dans le déclenchement, elles le sont de façon variable. Dans la mesure où plus de deux communes sur trois dans le district sont concernées par la déchristianisation active, nous pouvons parler d'un certain « consensus » à condition d'avoir à l'esprit le tiers épargné. Enfin, dans les cantons durs, on ne peut écarter l'hypothèse d'une direction du mouvement par les autorités cantonales, ce qui réduit la spontanéité problématique de la vague déchristianisatrice.

Ces préalables ne doivent pourtant pas masquer certaines constantes des situations du district. Quelle que soit la diversité des formes locales, nous sommes en présence des mêmes cadres déchristianisateurs ; dans l'ensemble les mêmes motivations les animent. Il nous paraît indispensable d'indiquer les zones d'ombre ou de lacunes de l'interprétation traditionnelle de la déchristianisation et de tenter d'apporter quelques éléments de réponse ou de complément sur le fond des problèmes.



Une mascarade vue par Béricourt.

CHAPITRE II

ESSAI D'INTERPRÉTATION

1. Les cadres et les acteurs de la déchristianisation

a) Incertitude de l'interprétation

Dégageons d'entrée les fondements et les incertitudes de l'interprétation traditionnelle. La plupart des historiens contestent ou nient entièrement le caractère populaire de la déchristianisation. Avant 1945, l'hypothèse la plus souvent retenue était celle d'une intrigue, d'une manœuvre politique, imposée d'en haut et plus ou moins relayée par une partie du peuple. Jaurès traduit avec force cette conception en déclarant : « Le peuple est absent des journées décisives ; la déchristianisation a été suscitée par des hommes qui lui étaient étrangers. » Il parle ensuite de mouvements « démagogiques »¹⁹⁹. On ne saurait être plus clair. Mais de quels milieux proviendrait l'initiative ? Sur ce point, la convergence de nombreuses interprétations est remarquable. F. Furet et D. Richet indiquent clairement les responsables, les Hébertistes : « La propagande anticléricale menée par les Hébertistes », « Le procureur syndic Chaumette organise des mascarades et des manifestations anticléricales »²⁰⁰. Ils rejoignent ainsi Jaurès, Aulard, et avec des nuances, des historiens de bords très différents comme A. Dansette et D. Guérin²⁰¹.

Ce dernier emploie le terme de « diversion », conçu par les « plébéiens », c'est-à-dire les Hébertistes, par opposition aux Enragés, qui représenteraient plus authentiquement les aspirations populaires²⁰². A l'appui de cette théorie, sont invoqués généralement des

199. J. JAURÈS, *Histoire socialiste de la Révolution française*, *op. cit.*, t. 1, p. 333, et t. 6, p. 290.

200. F. FURET et D. RICHEL, *op. cit.*, p. 329, t. 1.

201. Jaurès parle d'une « opération hébertiste », *op. cit.*, p. 1710, et fulmine à cette occasion contre le « lâche Hébert, lâche d'esprit et de volonté ». Adrien DANSETTE, *Histoire religieuse de la France contemporaine*, *op. cit.*, p. 893, parle d'« une véritable entreprise de déchristianisation à laquelle préludent les représentants en mission, avant que n'en devienne l'âme la Commune de Paris où siègent les extrémistes Hébert et Anaxogoras Chaumette » (p. 96).

202. D. GUÉRIN, *La lutte des classes sous la Première République*, Paris, 1968, tome 1, chap. VI, « Une diversion qui devient lame de fond », p. 279 ; le terme « dérivatif » est également employé p. 285.

arguments événementiels, tels les rapports entre Chaumette, procureur de la Commune, proche d'Hébert, et Fouché maître d'œuvre d'une vaste campagne de déchristianisation dans la Nièvre²⁰³ ; le rôle joué par les extrémistes dans l'abjuration de l'évêque de Paris et de ses vicaires le 17 brumaire an II ; les mesures radicales adoptées par la Commune de Paris avant les réactions de Robespierre et de Danton. Ces faits réels juxtaposés, on propose généralement l'explication suivante : la déchristianisation est un moyen utilisé par Hébert et ses partisans pour mobiliser leur clientèle populaire, une fois l'essentiel du programme de taxation réalisé, après septembre 1793. On insiste également sur la place extrêmement réduite des problèmes religieux dans les préoccupations populaires, en particulier les délibérations des sections avant brumaire an II. Cela conduit à un mouvement « artificiel », démagogique, déclenché par la faction extrémiste de la bourgeoisie montagnarde, dans les limites de la révolution bourgeoise, à des fins essentiellement politiques. On apporte des preuves ultimes par les réticences populaires à adopter les cultes révolutionnaires de substitution, par les foules constatées lors des réouvertures d'églises et d'autres indices plus ou moins convaincants. Le peuple dans son ensemble n'aurait pas adhéré à une initiative qui lui était extérieure, ceci ravalant la déchristianisation à un rôle d'épiphénomène.

Albert Mathiez désigne d'autres responsables, tout en conservant l'idée d'un complot politique²⁰⁴. Dans sa réfutation polémique des idées d'Aulard²⁰⁵, il incrimine en effet les amis de Danton, les Indulgents, et une partie du groupe cordelier. Il part du rôle précis joué par Romme et Fabre dans la laïcisation du nouveau calendrier républicain, mais surtout de la part essentielle tenue par Basire dans l'adoption du décret déchristianisateur décisif par la Convention (il en est le rapporteur), par celle de Thuriot dans l'abjuration de Gobel et l'établissement d'une fête de la Raison, enfin de Chabot qui obtient la transformation de Notre-Dame en Temple de la Raison. Ces actes patents relèvent à l'évidence d'un plan d'ensemble, mûri et concerté.

Ainsi les Indulgents, tous étroitement liés à Danton, « déchaînent le mouvement de déchristianisation, savantes surenchères qui leur créeront de nouveaux états de services patriotiques »²⁰⁶. Dès lors, les Hébertistes ne font que coller à l'initiative des députés corrompus et compromis²⁰⁷.

203. D. GUÉRIN, *op. cit.*, p. 297. « Chaumette fut, sans aucun doute, l'inspirateur et le guide de Fouché. »

204. A. MATHIEZ, *Robespierre et la déchristianisation*, *op. cit.*, 64 p. « La main des Hébertistes dans le mouvement de déchristianisation n'apparaît qu'en second lieu » (p. 8).

205. A. AULARD, *Le culte de la Raison*, 2^e édition.

206. A. MATHIEZ, *op. cit.*, p. 17.

207. « Les déchristianisateurs venaient des deux points opposés de l'horizon politique, Hébertistes et Dantonistes, Exagérés et Indulgents » (*op. cit.*, p. 8).

On ne trouve pas de trace du peuple dans ces manœuvres de couloir²⁰⁸. Seul, Robespierre aurait gardé la tête froide et les coalisés conjoncturels auraient été obligés ensuite de faire marche arrière, par opportunisme ou arrière-pensée. Les responsabilités des journaux de tendance modérée, comme *La Feuille villageoise* (où collabore Romme), sont associées à l'appui de cette thèse, qui comprend des éléments irréfutables. La déchristianisation serait donc un simple épisode dans les luttes que se livrent les factions pour la conquête du pouvoir.

Or, cette vision nous paraît partielle, voire erronée, car elle ne tient pas compte de certains éléments essentiels. Ainsi, elle sous-estime la violence de la poussée déchristianisatrice qui a constitué pour tous les contemporains un sujet d'étonnement et de réflexion. Dès le 2 frimaire an II (22 novembre 1793), le député Forestier parle « d'irruption volcanique » ; un peu plus tard, le mot « torrent » est employé conjointement par Robespierre et Danton, dans leurs discours de mise en garde. D'autres expressions reviennent, comme « explosion », « débordement »²⁰⁹. La portée sémantique des qualificatifs est évidente. Dans le cas même où la brèche aurait été ouverte par des politiciens bourgeois, la vague de la déchristianisation a dépassé toutes les prévisions. Ceci oblige à reconsidérer le rôle des masses populaires, singulièrement plus important qu'on ne l'avait souligné jusqu'alors. Edgar Quinet l'avait pressenti lorsqu'il écrivait : la déchristianisation « c'était la Révolution même... le peuple rejetait le joug des temps gothiques »²¹⁰. Phrase prématurée, certes, et ambiguë, que les historiens des sans-culottes ont reprise et enrichie. Daniel Guérin le souligne à plusieurs reprises en nuancant fortement son explication initiale du complot hébertiste. « Prétendre que la campagne de déchristianisation n'a été que l'œuvre de quelques démagogues hébertistes serait se tromper lourdement. Elle correspondait aux sentiments profonds des sans-culottes »²¹¹. Albert Soboul se situe dans la même perspective lorsqu'il affirme que « la déchristianisation est une nouvelle forme de poussée populaire ». Par ailleurs prudent, et se bornant à recenser les questions non résolues autour de la déchristianisation, il n'en établit pas moins clairement que « l'hostilité à la religion et au clergé constituait sans conteste l'un des traits de la mentalité populaire »²¹². Ces remarques nous permettent d'affirmer dans un premier temps que les masses populaires actives ont adhéré

208. Cependant Mathiez est relativement ambigu lorsqu'il parle par ailleurs d'une « initiative combinée des Indulgents, des sociétés populaires et des Exagérés » (*op. cit.*, p. 13).

209. La plupart de ces expressions sont citées dans *La lutte des classes sous la Première République*, *op. cit.*, p. 306-307. D. Guérin donne pour titre à son chapitre « Une diversion qui devient vague de fond » (p. 279).

210. E. QUINET, *Le Christianisme et la Révolution*, Paris, 1845. Ouvrage à manier avec prudence, car philosophique et teinté d'anticléricisme.

211. *Op. cit.*, chap. VI, p. 264 (édition de 1946).

212. *Les sans-culottes parisiens en l'an II*, p. 282 et sq.

immédiatement au mouvement (à supposer qu'il ait été déclenché d'en haut) et lui ont conféré une ampleur et une autonomie que les instigateurs (?) ne soupçonnaient pas. Ce qui ne résout pas le problème de la spontanéité de l'entreprise.

Mais précisément, nous pouvons contester dans un deuxième temps la thèse de la « manœuvre politique » et rejeter d'emblée la paternité de *La Feuille villageoise* dans la propagande déchristianisatrice, malgré les allégations de Jaurès, Campagnac et Mathiez²¹³ qui vont dans ce sens. En effet, ce périodique influent – plus fort tirage de la presse révolutionnaire avec 15 000 abonnés au temps de sa splendeur – observe la plus grande réserve, voire de la réticence, sur le problème de la déprêtrisation et de la fermeture des églises. Il se borne à publier les lettres de ses correspondants, prêtres démocrates, progressistes, sans jamais approuver les initiatives radicales ou en les désavouant même à l'occasion. Il est exact que ses attaques répétées contre le fanatisme, la hiérarchie, les dogmes et sa campagne vigoureuse en faveur du mariage des prêtres ont contribué au climat d'hostilité à la religion. Mais *La Feuille villageoise* garde un silence total sur la poussée déchristianisatrice pendant plus d'un mois. Lorsque le rédacteur le rompt, c'est pour déclarer : « La religion est la source des consolations les plus douces et des plus nobles sentiments »²¹⁴, et pour encourager les prêtres à conserver leurs fonctions²¹⁵. Par ailleurs, l'influence du périodique a décliné depuis que l'équipe de rédaction, suspectée de sympathies girondines, connaît de graves difficultés.

D'autre part, les responsabilités des chefs des factions dans le déclenchement de la déchristianisation nous paraissent fortement surestimées et liées aux séquelles d'une histoire trop attachée aux sources parlementaires. Certes, les positions d'Hébert et de Chaumette peuvent prêter à confusion, tant elles sont fluctuantes et parfois contradictoires. Mais les imprécations du Père Duchesne contre « la calotte » ne commencent qu'au début de brumaire an II, alors que les initiatives se sont multipliées en province et dans les environs de Paris²¹⁶ depuis plus de deux mois. Rien ne permet d'affirmer que Chaumette, franc-maçon, mystique au début de sa carrière, ait cherché à déclencher un mouvement d'ensemble après sa visite dans la Nièvre, en septembre 1793. Ce sont les accusations formelles d'athéisme lancées par Robespierre qui ont accrédité l'idée d'un complot

213. Voir BIANCHI, *Étude d'un périodique révolutionnaire*, « *La Feuille villageoise* », D.E.S. Sorbonne 1968 (dactylographié) ; CAMPAGNAC, *Les débuts de la déchristianisation...* op. cit.

214. N° 21, IV^e année.

215. Le périodique se range derrière l'opinion d'un pasteur de Livron (Drôme), Sabatier Labastie. « Abjurer la religion ce n'est pas cesser de croire, c'est fouler aux pieds ses devoirs » (n° 16, 4^e année, janvier 1794).

216. M. Reinhard souligne l'importance des troubles déchristianisateurs à Gonesse, fin septembre 1793, dans *Histoire de l'Île-de-France*, op. cit., p. 395.

hébertiste²¹⁷. Mais il faut remarquer qu'Hébert comme Chaumette ont toujours démenti ces affirmations. Albert Soboul note qu'au contraire la Commune de Paris a longtemps retardé les échéances, malgré les sollicitations venues de la base. Dès le 5 frimaire (25 novembre 1793), elle rapporte un arrêté sur l'incapacité des prêtres à exercer des fonctions publiques²¹⁸. Le 9 frimaire pour Chaumette, le 21 pour Hébert, leurs prises de position sont autant de coups d'arrêt donnés au mouvement.

En fait, on ne peut séparer les Hébertistes de la majorité des Montagnards, même s'ils ont davantage « collé » que les autres à un courant qui renforçait leur audience²¹⁹. A l'autre extrémité, on ne peut nier que c'est Danton, autant que Robespierre, qui a réagi le premier avec vigueur contre les débordements déchristianisateurs et qui a permis, en partie, de les endiguer. Ce serait lui prêter un machiavélisme bien étrange que de lui faire endosser la totale responsabilité d'un mouvement qu'il n'a jamais approuvé, mais toujours combattu publiquement. Que reste-t-il alors de la thèse du complot des factions ? Même ses tenants ont senti qu'elle n'était pas réellement fiable. D. Guérin affirme bien que « l'entreprise avait été déclenchée artificiellement, par en haut »²²⁰ ; mais c'est pour rectifier, quelques pages plus loin : « la décision ne vint pas d'en haut, elle vint réellement d'en bas, des sections, des sans-culottes eux-mêmes »²²¹. On ne peut souhaiter de meilleur démenti.

Une fois écarté ce postulat largement erroné, l'initiative de la déchristianisation ne peut être qu'inversée. Les organisations populaires de base auraient déclenché la vague déchristianisatrice et les états-majors s'y seraient ralliés plus ou moins rapidement pour ne pas se couper de leur clientèle populaire. Cette inversion des propositions est trop grave pour ne pas être appuyée par des arguments solides. Précisons d'emblée qu'elle n'est pas totalement nouvelle. Moins nombreux que les adeptes du complot, une partie des historiens ont affirmé le caractère spontané et nettement autonome du phénomène déchristianisateur. Aulard a d'abord considéré la déchristianisation comme un expédient lié à la défense nationale²²² ; mais il dépasse largement cette conception dans ses derniers ouvrages. « Je suis frappé de la facilité avec laquelle le peuple français commençait à perdre en 1794 ses habitudes de culte. » Certaines de ses descriptions ne laissent pas de surprendre et invitent à la réflexion : « le prolétariat, les

217. A. SOBOL, *Les sans-culottes*, op. cit., p. 287, pense également que le rôle de Chaumette est exagéré. « Ni Chaumette, ni Fouché... ».

218. A. SOBOL, op. cit., p. 315. Voir pour Chaumette ; A. MATHIEZ, *Contribution à l'histoire religieuse de la Révolution française*, 1907, p. 143-167.

219. Dès le lendemain du décret déchristianisateur, le 17 brumaire an II, le *Journal de la Montagne* publie un article hostile aux mascarades (A. SOBOL, op. cit., p. 310).

220. Op. cit., p. 305.

221. Op. cit., p. 315.

222. *Le christianisme et la Révolution*, op. cit., p. 115.

sans-culottes, ou applaudissent aux mascarades antireligieuses ou y participent, prenant un véritable plaisir à l'irrévérence »²²³. Faut-il dès lors franchir le pas et tenir les couches populaires pour les responsables directs de la déchristianisation ? Richard Cobb le fait avec prudence et pertinence : « La déchristianisation dans sa forme de violence primitive est une manifestation de la mentalité populaire²²⁴. » Sans rejeter des possibilités de démagogie et d'aventure, il précise encore cette idée : « L'iconoclasme est populaire dans le monde de la boutique et de l'artisanat²²⁵. » Il ne s'agit cependant que d'affirmations générales qui n'entraînent pas forcément l'adhésion dans une querelle de spécialistes. D'où la nécessité de préciser en faisant appel aux témoignages des contemporains et aux renseignements fournis par les archives locales.

Les preuves à l'appui de l'idée de débordement des états-majors politiques par la base viennent des deux parties en présence. D'un côté, le conventionnel Levasseur de la Sarthe emploie le terme même de « débordement populaire ». « Le torrent révolutionnaire débordait de toute part et renversait jusqu'aux digues salutaires que nous eussions voulu opposer à ses ravages²²⁶. » Ce passage éloquent est confirmé par les propres déclarations des sociétés populaires ayant participé aux manifestations anti-chrétiennes les plus spectaculaires, celle de Nevers en tête. Le 22 décembre 1793, elle affirme dans une adresse : « Chaumette n'a donné aucune impulsion aux citoyens pour la destruction du despotisme religieux... Nous méprisons depuis longtemps ces sottises pratiques²²⁷. » Et le 24 décembre, le tribunal du district de Nevers s'adresse à la Convention dans ces termes : « Le peuple de Nevers avait de son propre mouvement, avant l'arrivée de Chaumette²²⁸... » Pourquoi cette volonté de se démarquer au moment où s'opère un reflux, ou tout au moins un net palier dans le mouvement déchristianisateur ?

Nous sommes donc amené à formuler la problématique suivante : la déchristianisation est issue des aspirations directes de la sans-culotterie parisienne et provinciale ; ses organisations militantes l'ont prise en charge et lui ont conférée une ampleur et une violence qui ont surpris tous les politiciens, même si certains s'y sont ralliés momentanément en lui apportant un caractère plus spectaculaire. Pourtant, il nous paraît évident que le mouvement n'était ni totalement spontané, ni même majoritaire dans le peuple. Il convient donc dans l'étape suivante de dégager précisément les rôles respectifs joués par les organisations populaires actives dans la déchristianisation, en cernant, si possible, les conditions sociales de leurs militants.

223. *Op. cit.*, p. 9-10.

224. *Les armées révolutionnaires*, Paris, 1963, tome 2, chap. 6, p. 634.

225. *Op. cit.*, p. 648.

226. *Mémoires*, t. II, p. 293.

227. D. GUÉRIN, *op. cit.*, p. 294, Extrait du procès-verbal de la séance de la société populaire de Nevers (B.N., Lb 40 2846).

228. *Ibid.*, p. 294 ; *Monteur*, XIX, 49.

b) *Le rôle des organisations populaires*

Parmi les acteurs se détache en effet le noyau, agissant mais minoritaire, des militants sans-culottes. Albert Soboul l'indique clairement lorsqu'il écrit : « Que la déchristianisation n'ait été que le fait d'une minorité de militants » ne fait pas de doute, même si l'on peut discuter l'opposition soulignée ensuite avec « la majeure partie du peuple [qui] reste attachée au culte traditionnel »²²⁹. Les cas de Ris et de Mennecy permettent de mieux comprendre l'origine des cadres déchristianisateurs et les modalités de leur action.

Il est rare que les mouvements contre le clergé et le culte soient imposés uniquement de l'extérieur sans la participation des organisations locales. Celles-ci ont souvent une influence prépondérante, voire autonome. Elles sont liées à la restructuration du mouvement populaire de septembre 1793, qui voit le peuple jouer un rôle de plus en plus actif dans la vie politique.

Cadres de la déchristianisation à l'évidence : les sociétés populaires (certaines). Celle de Ris, se forme le 20 octobre 1793 ; dix jours plus tard, elle fait voter à la municipalité une motion qui vise à la suppression du culte, à la remise de l'argenterie de l'église à la Nation, au changement du nom de la commune en Brutus. C'est encore elle qui envoie une députation lire le texte à la barre de la Convention. A Mennecy, la société populaire se range aux côtés de Delanney, lorsque ce curé démocrate renonce volontairement à la prêtrise ; elle lui décerne des certificats de civisme élogieux, le 20 novembre 1793, deux semaines après l'abdication. A Paris, A. Soboul note l'importance « des dirigeants des sociétés populaires »²³⁰, et Albert Mathiez l'indiquait déjà en 1911. En province également – les exemples du Cher et de Nevers en témoignent – elles provoquent souvent les renoncements, ferment les églises qui leur servent alors de locaux de réunion. Les preuves seraient encore plus décisives si les procès-verbaux de leurs séances pouvaient être consultés, mais la plupart ont été détruits.

Nous voyons dès lors une objection de taille à ce stade de la démonstration. Quelle est la composition sociale de ces sociétés et comment peut-on affirmer qu'elles ont agi de façon autonome ? Soboul s'en fait l'écho à juste titre : « Les députés de Ris et de Mennecy à la Convention étaient incontestablement des sans-culottes... mais à quelle impulsion ont-ils obéi ? »²³⁰. Deux éléments partiels de réponse nous permettent de progresser. Les sociétés populaires, qui siègent alors en permanence²³¹ et qui fonctionnent comme des municipalités parallèles, ont un recrutement social beaucoup plus démocratique que par le passé. Le filtrage par les comités de présentation, les épurations, les garanties de civisme exigées n'épargnent que les militants

229. A. SOBOUL, *op. cit.*, p. 310 et 313.

230. *Op. cit.*, p. 294 et 296.

231. Pour tourner la loi sur les assemblées de sections à Paris, réduisant à trois les séances, les sociétés populaires sont souvent permanentes.

confirmés. Si le personnel est composite et associe des personnes de milieux très différents, la période d'octobre-novembre 1793 voit l'irruption des citoyens passifs dans les affaires de la commune. A Ris, l'équipe favorable à l'ancien seigneur a été remplacée dès décembre 1792 par des sans-culottes luttant sans relâche contre l'accaparement des denrées nécessaires au peuple. A Mennecy, on trouve dans la société des ouvriers-maçons, des journaliers agricoles, des petits vigneron, au niveau d'instruction partiellement ou totalement négligé²³² et qui correspondent dans l'ensemble à des catégories de faible pratique religieuse, épargnés par l'encadrement de l'école et de l'église²³³. On sait également que ces sociétés ont été largement ouvertes aux femmes²³⁴. De nombreuses sociétés des régions rurales, souvent proches de Paris, sont nécessairement affiliées à la maison-mère des Jacobins de Paris, mais le décalage social, évident pour Ris et Mennecy, est souligné par B. Plonger²³⁵. Nous le suivrons dans cette voie en constatant les relations houleuses des Jacobins et des députations déchristianisatrices venues des environs de Paris et de province²³⁶. Au début (16, 17, 18, 19 brumaire), la Société des Jacobins félicite chaleureusement les déchristianisateurs, en pratiquant à la limite une surenchère. L'afflux des délégations a incontestablement troublé une assemblée en pleine épuration. L'effet de surprise passé, après deux semaines « d'explosion », la contre-attaque est lancée le 1^{er} frimaire par Robespierre. Désormais, la Société va s'employer à freiner le mouvement, mais des divergences certaines sont apparues avec les plus actives des sociétés provinciales et sectionnaires, au point qu'on peut affirmer que, du 16 au 26 brumaire, la « base » a imposé, dans une certaine mesure, ses volontés propres. Ce point important acquis – il faudra l'interpréter – l'état de la documentation ne nous permet pas de préciser davantage, mais la pression de couches sociales les plus modestes de la sans-culotterie nous semble décisive dans la poussée déchristianisatrice.

Cadres locaux également, et en étroite relation avec les précédentes : les comités révolutionnaires. En brumaire an II, leur organisation s'est précisée. Composés de sans-culottes actifs et militants – et trouvant dans ce militantisme un complément de ressource et un moyen de se consacrer à leur tâche patriotique – ils sont élus et contrôlés par la base et possèdent des attributions étendues, dressant depuis

232. La majorité ne sait pas signer, d'après les registres d'état civil de la commune.

233. Les études de J. Delumeau (voir *La déchristianisation expliquée... op. cit.*), de médiévistes (J. Duby, M. Mollat), vont dans ce sens. A Mennecy en 1765, l'absentéisme à la communion pascale dépassait 50 % chez les hommes, principalement les ouvriers de la fabrique de porcelaine, d'après G. Staes cité par M. REINHARD, *Histoire de l'Île-de-France et de Paris, op. cit.*, p. 390.

234. Fait souligné par A. SOBOUL, *Les sans-culottes, op. cit.*, p. 625.

235. *Conscience religieuse en Révolution, op. cit.*

236. Consulter A. AULARD, *La Société des Jacobins*, Recueil de documents, Paris, 1889-97.

septembre 1793 les listes des suspects, délivrant les certificats de civisme et les mandats d'arrêt. Il est rare, en octobre 1793, que le Comité de salut public récuse ce personnel indispensable pour l'application de la Terreur. Or ces comités ont participé activement à la répression contre les prêtres suspects – quelques dénonciations suffisent – et à la réorganisation des églises. C'est en général le comité révolutionnaire qui reçoit les lettres de prêtrise de l'abdicateur – c'est le cas à Mennecy. A Paris, il semble certain que les comités ont pris « l'initiative de la déchristianisation »²³⁷. Or Albert Soboul montre que, dans cette génération de militants, les salariés, domestiques, gagneniers, l'emportent sur les citoyens aisés²³⁸ et que la pression des indigents est à son apogée. La convergence de ces éléments fonde plus solidement l'idée d'une déchristianisation comme radicalisation et durcissement venus des militants de l'avant-garde populaire.

Mais les cadres locaux sont souvent peu dissociables d'éléments extérieurs, pour la plupart issus des mêmes couches sociales. Cette conjonction originale a été soulignée par R. Cobb et M. Reinhard à plusieurs reprises²³⁹. L'étude des armées révolutionnaires permet de cerner plus précisément les mécanismes de la déchristianisation. Leur formation précède de fort peu le mouvement. Créées en septembre-octobre 1793 sous la pression populaire, elles comprennent des « soldats politiques »²⁴⁰, désignés par les plus actifs des sans-culottes parisiens et provinciaux et acceptés par la Convention. Leur tâche est certes essentiellement liée à la réquisition des subsistances par la contrainte, mais elle déborde largement ce cadre trop strict. Pour de nombreuses régions, R. Cobb a montré que l'itinéraire des détachements de l'Armée révolutionnaire correspondait très souvent aux zones de déchristianisation²⁴¹. Comme à Fécamp, Vierzon, Nevers, leur action est attestée à Corbeil, où le conseil municipal déplore des destructions dans l'église Saint-Spire les 21 et 25 brumaire an II (11 – 15 novembre 1793), et à Mennecy où le coq du clocher est remplacé par un drapeau tricolore. Il est certain que l'iconoclasme paraît plus facile à ces corps étrangers à la région de cantonnement et dirigés par des responsables souvent proches des Enragés et de leurs aspirations. Mais il serait inexact de conclure à des initiatives provoquées de l'extérieur, artificielles²⁴². Si l'Armée révolutionnaire fournit « le moyen de contrainte »²⁴⁰ pour M. Reinhard, c'est en plein accord que les militants locaux et les soldats révolutionnaires conjuguent leurs forces pour combattre le culte, en liant fortement

237. A. SOBOUL, *op. cit.*, p. 296 et 319.

238. *Ibid.*, p. 453-54.

239. M. REINHARD, *Histoire de l'Île-de-France, op. cit.*, p. 395 et 396 ; R. COBB, *Les armées révolutionnaires, op. cit.*, t. 2, chap. VI, p. 661.

240. M. REINHARD, *op. cit.*, p. 395.

241. R. COBB, *op. cit.*, explication dans le t. 2, p. 641 à 644, description, p. 666 et sq.

242. Problématique posée par M. VOVELLE, *Déchristianisation provoquée et déchristianisation spontanée, op. cit.*

« religion et subsistances »²⁴³. R. Cobb aboutit à un partage des responsabilités, l'armée pouvant servir tantôt de force d'appoint pour les initiatives locales, tantôt de révélateur relayé par les sans-culottes « du pays »²⁴⁴. Il est acquis d'autre part que par son idéologie et sa composition l'armée révolutionnaire gêne la bourgeoisie dirigeante, son licenciement en avril 1794 en constitue une preuve supplémentaire.

Nous avons tenté de mettre en évidence le rôle du noyau actif des militants sans-culottes, issus pour la plupart de milieux très modestes, dans la déchristianisation de l'an II. Celle-ci s'inscrit dans la droite ligne d'une poussée populaire qu'il faudra préciser quant aux objectifs, même si les masses n'ont pas adhéré en bloc à ces manifestations, n'ayant pas une conscience claire du besoin de rompre avec un héritage religieux multiséculaire. Ce mouvement, largement autonome, n'épuise cependant pas les responsabilités dans le déclenchement complexe des actes déchristianisateurs.

D'autres initiateurs sont intervenus, qui ne sont pas réductibles aux sans-culottes militants, mais qui sont en contact étroit avec ces derniers.

c) *Le rôle des représentants en mission*

Le cas des délégués du pouvoir central, commissaires civils, représentants en mission, est à cet égard le plus important, car il peut remettre en question l'interprétation proposée. En septembre 1793, à Gonesse, les commissaires civils semblent diriger le mouvement²⁴⁵. De nombreux représentants ont procédé, très autoritairement, à des mariages collectifs de prêtres, ou à des abdications massives²⁴⁶. Dans le district de Corbeil, deux équipes ont pu provoquer des actes décisifs, en changeant les municipalités : Musset et Delacroix en brumaire an II, Rousselin et Tondeur, ancien prêtre marié, en frimaire²⁴⁷. Les exemples de Fouché dans la Nièvre, d'Albitte dans les Alpes, de Borie dans le Gard sont encore plus troublants. Ils ont fourni les bases de la théorie d'un complot de factions avides de pouvoir, échappant à l'autorité du Comité de salut public ou le débordant, sous le couvert des mesures extraordinaires à prendre pour rétablir des situations compromises²⁴⁸. Partout où nous avons pu les étudier, les mesures

243. M. REINHARD, *op. cit.*, prend l'exemple de Mennecey-Villeroy qui devient Mennecey-Marat, et déclare que les sans-culottes réclament l'armée révolutionnaire en liant « l'accaparement et le fanatisme », p. 396. C'est une liaison essentielle qu'il faut développer. R. Cobb l'établit pour la Brie, *op. cit.*, p. 669.

244. R. COBB, *op. cit.*, p. 668.

245. L'épisode de Gonesse est commenté par M. REINHARD, *op. cit.*, p. 395 et R. COBB, *Les armées révolutionnaires*, t. 2, p. 661.

246. C'est le cas de Couturier dans le district voisin d'Étampes. J.-M. ALLIOT, *Le clergé pendant la Révolution dans le district d'Étampes*, *op. cit.*

247. Arch. Comm. Corbeil, registre cité ; il n'existe pas de pièces aux Archives nationales relatives à ces missions.

248. M. Vovelle s'inscrit dans cette perspective : *Religion et Révolution*, *op. cit.*, p. 287 pour Borie, p. 285 pour Albitte.

des représentants relèvent en fait davantage d'une adaptation aux possibilités d'actions locales, dépendant en large part de la mobilisation des organisations de la base, que de décisions unilatérales, imposées d'en haut. Les propos des sans-culottes de Nevers montrent que Fouché, par ailleurs toujours si pragmatique, a adopté les décisions propres à faire reculer la contre-révolution, en se conformant aux aspirations et à l'état des mentalités qu'il percevait dans la population de Nevers. Il est possible que, comme d'autres représentants, il ait répugné à l'élimination totale de la religion. Mais elle était nécessaire pour obtenir l'appui des cadres sans-culottes afin de réaliser la politique générale recherchée de rétablissement de l'ordre et du ravitaillement. C'est pourquoi il faut dépersonnaliser l'étude de l'action des représentants²⁴⁹, en la rattachant étroitement aux forces populaires qui les soutiennent et aux concessions, parfois aisées, parfois délicates, indispensables à l'assurance de ce soutien.

d) Le rôle des prêtres démocrates

Restent les « curés démocrates », que l'on doit paradoxalement ranger parmi ces cadres déchristianisateurs. Si le clergé dans son ensemble est la grande victime du mouvement, une partie non négligeable de ses membres s'est engagée à fond et a contribué à son extension. Dès le début de la Révolution, « on remarquait un *noyau* de curés démocrates dans la région de Corbeil et de Melun », note M. Reinhard²⁵⁰. Il aurait pu y ajouter la Beauce. Certaines personnalités sont connues, comme Petitjean ou Dolivier, curé de Mauchamps ; d'autres gagneraient à être étudiées de plus près, tels Parent, curé de Boissise-la-Bertrand, et Mathias, curé d'Achères en Seine-et-Marne²⁵¹, ou Jean Doye, curé de Saintry, et surtout Jean-Marie Delanney, curé de Mennecy.

Il convient de souligner d'entrée qu'il ne s'agit que d'une faible minorité des prêtres, un curé sur dix, peut-être²⁵², mais extrêmement active. Nous manquons d'éléments biographiques²⁵³ pour préciser les origines spirituelles de leur révolte contre la hiérarchie, voire contre la religion qu'ils pratiquent. Retrouver leur trace parmi les abonnés des *Nouvelles Ecclésiastiques* en les situant dans le courant janséniste, établir un fonds commun de lectures subversives, de l'*Encyclopédie* au *Testament* du curé Meslier, décédé en 1727²⁵⁴, serait

249. M. Vovelle dit à peu près la même chose, *op. cit.*, p. 286 : « Dépersonnaliser le problème et, après avoir cherché les "coupables", nous interroger sur l'accueil collectif qui leur a été fait. »

250. M. REINHARD, *Histoire de l'Île-de-France*, *op. cit.*, p. 391.

251. Ce sont là deux des collaborateurs les plus fidèles de *La Feuille Villageoise* (20 lettres pour Parent), dans les limites idéologiques du périodique.

252. Proportion avancée par M. Vovelle par ailleurs.

253. Le fichier STAES tente de recenser les écrits, mais pour très peu de prêtres.

254. Œuvres complètes publiées par SOBOUL, DEPRUN, DESNE. Paris, 1972, 3 vol.

indispensable pour cerner l'idéologie d'un groupe encore flou. Certaines similitudes de comportement sont cependant remarquables.

S'ils sont rarement issus de milieux populaires²⁵⁵, ils partagent la condition matérielle et épousent les aspirations des sans-culottes. Certains sont en avant dans les troubles frumentaires, de Beauce, en particulier, au début de 1792²⁵⁶, et leurs analyses sociales les rapprochent des Enragés et parfois vont au-delà²⁵⁷. La déchristianisation ne les a pas pris de court, car certains l'avaient précédée ou tout simplement provoquée. Partisans d'une démocratisation du clergé par le bas, ils ont sans relâche attaqué dans leurs écrits la hiérarchie catholique, les aspects superficiels de la religion, le fanatisme et la superstition. Pour dénoncer la supercherie du célibat des prêtres – entre autres causes – ils se marient avant brumaire an II, tel J.-M. Delanney qui a deux enfants à cette date. Ce sont eux qui donnent les premiers exemples d'abdication, peut-être poussés par l'hostilité croissante d'une partie de leurs paroissiens²⁵⁸. Mais ils y sont davantage conduits par la logique de leur engagement que par la peur de la répression : la spontanéité de l'attitude de Delanney est difficilement critiquable. Car il est en position de force lorsqu'il fait, en abdiquant, la déclaration nette et franche citée plus haut. Certains exercent une influence sur leurs collègues par l'exemple et l'incitation. Ces « prêtres rouges » ne limitent pas là leur soutien à la déchristianisation. Certains continuent à exercer des fonctions dans leurs sociétés populaires et dans l'administration, malgré la législation²⁵⁹. Ils sont parfois les desservants des nouveaux cultes révolutionnaires, des fêtes des Martyrs, comme M. Dommanget l'établit pour Beauvais. Il est vrai que par la suite leurs chemins divergent ; quelques-uns seront arrêtés comme terroristes en 1795, d'autres deviendront théophilanthropes et s'éloigneront des couches populaires avec lesquelles ils ont combattu, parfois même feront pénitence et seront réintégrés dans l'Église après le Concordat.

Mais l'essentiel demeure qu'ils ont poussé à la déchristianisation, même si leurs convictions sont niées (pour cause !) par l'historiographie catholique. Ébauche de catholicisme social ? Attitude suicidaire de curés parvenus à un point de non-retour ? Manipulation (plus que douteuse) par des politiciens ? Il ne nous appartient nullement

255. La règle pour l'attribution d'une cure est la possession d'une rente qui élimine la plupart des gens du peuple (50 l. par an).

256. Voir M. VOVELLE, *Les taxations populaires de 1792*, in *Actes du 82^e Congrès des Sociétés savantes*, Bordeaux, 1957.

257. Certains, comme Mathias, sont pour la loi agraire, d'autres comme Parent pour l'organisation d'« une boulangerie de l'État » (*Feuille Villageoise*, 3^e année, n^o 36).

258. A Mennecey, les offices de J.-M. Delanney sont perturbés par la coterie des partisans du duc de Villeroy.

259. Un décret précise que les prêtres ne peuvent exercer de fonctions publiques (novembre 1793).

de trancher, mais d'essayer de situer cette frange originale du clergé au sein de la déchristianisation.

Nous avons tenté de prendre contact – rarement au plan individuel – avec les organisations et les cadres actifs lors de la poussée anti-religieuse de l'an II. Il était nécessaire de montrer l'influence des noyaux durs des militants populaires, mais nous resterions à la surface des choses en ne précisant pas les motivations, plus ou moins conscientes, des déchristianisateurs. Quels sont les niveaux d'agressivité, les mentalités révélées par les actes négatifs, fermeture des églises, arrestation des prêtres ? Mais surtout à quel régime, à quel idéal nouveaux aspirent-ils ? Question fondamentale, à laquelle il faut répondre, ne serait-ce que de façon imparfaite.

2. Les motivations des déchristianisateurs

a) Une dimension sociale

Comprendre les objectifs des déchristianisateurs, c'est avant tout décrire comment le mouvement s'intègre dans une pratique militante, assez bien connue par ailleurs. C'est replacer aussi les données religieuses dans le complexe mental plus large des sans-culottes à l'époque révolutionnaire. Le religieux n'est pas réductible au social, au politique, comme certains penseurs l'ont affirmé²⁶⁰, mais la déchristianisation reste incompréhensible donc artificielle, si elle est détachée du climat social et politique qui l'explique en partie.

Comment analyser le discrédit progressif du clergé sans dégager son identification presque totale avec la contre-révolution ? Il ne s'agit plus des réfractaires pour la plupart émigrés ou à la tête des foyers de guerre civile, mais de l'ensemble des prêtres, la fonction créant l'adversaire aux yeux des sans-culottes. « Un fanatique ne peut pas être un bon républicain », note R. Cobb²⁶¹. Il y a plusieurs mois que Marat désignait les prêtres constitutionnels comme « vos plus mortels ennemis »²⁶². Dans cette évolution presque poignante d'un corps si respecté et influent en 1789, et systématiquement suspecté d'incivisme en 1793, il est difficile de détacher les explications : perception d'une solidarité multiséculaire avec la monarchie ? sympathie d'une partie des curés à l'égard des Girondins ?²⁶³.

La législation répressive n'a cessé de se renforcer jusqu'en octobre 1793, où la moindre dénonciation par deux citoyens suffit pour l'arrestation d'un prêtre, et décembre où le fait d'être prêtre équivalait

260. A la suite de Durckheim, A Mathiez se fait, avec des nuances, le tenant de cette thèse dans *Les origines des cultes révolutionnaires*, op. cit.

261. Op. cit., chap. VI, p. 642.

262. Discours de juin 1793.

263. Les travaux de Mlle Chaumié indiquent clairement des convergences entre le fédéralisme girondin et des curés constitutionnels.

à être inapte à tout emploi public. Delanney, ancien prêtre de Mennecey, va jusqu'à parler de « race sacerdotale »²⁶⁴. Ceci permet de saisir combien la condition même de clerc est précaire et pourquoi le sans-culotte, qui se définit comme bon républicain, lui est foncièrement hostile, en rejetant toute nuance et circonstances atténuantes.

La répression marche aussi de pair avec les difficultés militaires. L'un des traits essentiels de la mentalité des sans-culottes est le patriotisme, c'est-à-dire la volonté de garantir les acquis de la Révolution contre les ennemis de l'extérieur. Or chaque défaite, chaque difficulté fait renaître les accusations populaires de complot, de pacte avec les ennemis de l'intérieur parmi lesquels les prêtres jouent un rôle essentiel. Les 274 ecclésiastiques massacrés en septembre 1792 sont les victimes de cette assimilation, parfois abusive. Il s'agit de liquider les obstacles au succès et de préserver les familles de ceux qui partent aux armées. Au reste, l'accusation de collusion avec l'étranger n'est pas propre aux militants populaires, elle fait partie de la rhétorique politique de la bourgeoisie dirigeante. Plutôt que d'en contester l'approche souvent grossière, il vaut mieux en marquer l'efficacité, comme justification de la répression anti-cléricale.

D'autres liaisons, tout aussi irrationnelles parfois, achèvent d'intégrer l'acte déchristianisateur aux objectifs de la pratique militante des sans-culottes. Ainsi, la dimension sociale, matérielle a-t-elle été souvent négligée. Albert Soboul met l'accent sur un point essentiel lorsqu'il écrit que la déchristianisation fait partie « d'un ensemble cohérent d'une politique en faveur des sans-culottes »²⁶⁵. Lors de la fermeture des églises et des déprédations (novembre – décembre 1793), se pose une nouvelle fois la question des biens confisqués au clergé. Il est certain que l'une des utilisations possibles consistait à soulager les misères du peuple : « l'on a trouvé les moyens d'assurer l'existence aux infortunés » : ces propos figurent dans une déclaration d'un comité de surveillance de la Nièvre, à l'occasion de l'envoi d'or provenant des églises à la Convention²⁶⁵. On pourrait s'attendre à ce que les militants revendiquent une redistribution des sommes perçues sur ces biens aux plus défavorisés d'entre eux, une sorte de restitution. Paradoxalement, cette notion diffuse de justice sociale apparaît peu. Dans la motion de la commune de Ris, tout doit revenir à la Nation : « qu'en conséquence il fallait offrir à la Nation toute l'argenterie de notre église qui nous devenait inutile, que le traitement du curé fût rendu à la Nation »²⁶⁶. C'est pour le bien général que les trésors impressionnants des églises sont expédiés par les communes au Comité des dons patriotiques, pour la défense nationale que les cloches sont fondues. Il y eut certes, des scènes de pillage, de mutilation d'objets religieux.

264. Discours cité du 30 brumaire an II (20 novembre 1793) devant la société populaire de Mennecey.

265. A. SOBOUL, *op. cit.*, p. 289 et sq.

266. Motion de la société populaire de Ris, lue à la Convention, rédigée le 30 octobre 1793.

Mais l'appropriation individuelle semble l'exception. C'est pourquoi les sans-culottes destinent les biens à la même fin que les politiciens comme Cambon, lorsqu'il demande de confisquer les actifs des fabriques. S'effaçant devant l'intérêt de la collectivité, ils font preuve d'un sens des responsabilités certain, ce qui renforce l'idée d'une pratique militante, organisée à la base, mais réduit la portée du jugement d'Albert Soboul.

L'un des soucis fondamentaux des sans-culottes est la question des subsistances. Or, de façon curieuse peut-être, les régions déchristianisatrices correspondent souvent à celles où les problèmes frumentaires sont les plus aigus, où la propagande des Enragés a le plus grand retentissement. Les commissaires civils de Gonesse en septembre 1793, les détachements de l'Armée révolutionnaire, d'octobre à décembre 1793, ont pour objectif principal le ravitaillement des armées et des masses populaires, mais ce sont eux qui accentuent ou relaient la politique de déchristianisation. R. Cobb montre combien cette lutte est inséparable de celle contre l'accaparement. A Ris, le conflit religieux s'intègre dans un combat plus vaste entre la municipalité sans-culotte et l'ancien seigneur qui accapare le bois. Cette connexion peut paraître illogique, mais elle va bien au-delà d'une simple « diversion »²⁶⁷, comme l'a écrit, avec des nuances, D. Guérin : « on amuse les bras-nus en les lançant contre le clergé »²⁶⁸. Voire ! Quoique le prêtre ne puisse être accusé directement, il fait partie des suspects en puissance pour les sans-culottes et ceux des indigents qui, obsédés par la question de la nourriture quotidienne, sont prompts à le ranger parmi les responsables du « pacte de famine ». Certes, bien des émeutes pour les subsistances seront dépourvues de toute incidence religieuse. Mais les flambées déchristianisatrices concernent en premier lieu des pauvres, paysans parcellaires, journaliers, bûcherons, souvent à la limite de l'indigence ou de l'errance, favorables à la taxation et capables de violences concertées contre une religion à l'encadrement de laquelle ils échappent en partie ou en totalité.

Puis généralement, il faut essayer de se représenter concrètement le complexe idéologique dans lequel se placent les sans-culottes. Les nécessités de la défense révolutionnaire, intérieure et extérieure, les besoins des denrées indispensables leur désignent le clergé et ce qu'il représente – la liaison avec la féodalité est évidente, pour R. Cobb²⁶⁹ – comme l'un des obstacles à balayer pour accéder à la sécurité matérielle, physique et politique à laquelle ils aspirent. Forme

267. D. GUÉRIN, *op. cit.*, titre du chapitre VI.

268. *Ibid.*, La proposition est inversée chez M. Dommanget qui met un lien évident entre la politique de subsistances (taxation) et la déchristianisation, alors que Guérin parle de démagogie, p. 285. « Ils avaient pour unique objet de détourner les sans-culottes de leur préoccupation économique et sociale et de la question du pain » (p. 305).

269. R. COBB, *op. cit.*, p. 643, et M. VOVELLE, *op. cit.*, p. 180, où « l'autodafé des restes de la superstition s'est fréquemment associé à la destruction de vestiges du régime féodal abhorré ».

de poussée populaire, la déchristianisation s'inscrit dans la série des mesures arrachées par les organisations de base, au même titre que la réquisition et la taxation, auxquelles elle succède naturellement.

Ces liaisons n'épuisent en aucune façon d'autres motivations, mentales, culturelles. Tous les historiens du peuple ont estimé que la déchristianisation correspondait aux « sentiments profonds » des sans-culottes²⁷⁰. Il s'agit pour eux de balayer le fanatisme, c'est-à-dire la conception d'un ordre chrétien présenté comme cohérent et transcendant, mais dont ils perçoivent – consciemment (?) – le caractère aliénant et démobilisateur. C'est pourquoi la campagne de brumaire an II est couramment désignée comme une entreprise de « défanatation »²⁷¹ dans la terminologie des sociétés populaires qui l'animent. Il existerait, d'après des historiens aussi différents qu'Alphonse Aulard et Jean Leflon²⁷², un fond certain d'anticléricisme dans les milieux populaires des villes comme des campagnes : c'est pourquoi le caractère spontané des actes de déchristianisation est mis en avant, en liaison avec la radicalisation des attitudes des sans-culottes, au début de l'an II. « Les circonstances n'avaient pas fait naître ces sentiments ; elles avaient permis de les exprimer », écrit M. Reinhard²⁷³. Supprimer la religion signifie la rupture avec l'un des rouages essentiels de l'oppression du peuple sous le régime ancien, avec le système de valeurs qui cautionnait et légitimait cette oppression. C'est donc franchir un point de non-retour et garantir les acquis de la Révolution contre la réaction, par la destruction du fanatisme. Une comparaison avec la campagne déchristianisatrice de l'été 1918 en Russie apporterait des éléments utiles, en tenant compte des situations et des mentalités différentes. Il faudrait distinguer deux attitudes dans la contestation de la religion ; certains, comme la motion de Ris le précise, entendent ne pas « gêner les opinions religieuses en laissant à chacun la liberté de suivre et de payer les ministres de leur culte... ». Cette profession en faveur de la liberté du culte est particulièrement significative lorsqu'on la met en parallèle avec le discours de Robespierre du 1^{er} frimaire, qui s'oppose au mouvement : « les fanatiques sont ceux qui veulent interdire... l'athéisme est aristocratique... »²⁷⁴. D'autres vont jusqu'au rejet global, par la pratique

270. D. GUÉRIN, *op. cit.*, p. 293. De son côté, Soboul déclare « l'hostilité à la religion et au clergé constituait sans contexte l'un des traits de la mentalité populaire » (*op. cit.*, p. 282-283).

271. Voir l'analyse linguistique des discours déchristianisateurs dans M. VOVELLE, *Religion et Révolution, op. cit.*, 2^e partie, chap. 3, p. 205 et sq.

272. A. AULARD, *op. cit.*, p. 10 ; Mgr Jean LEFLON, *La crise révolutionnaire (1789-1846)*, dans *Histoire de l'Église* (FLICHE et MARTIN), tome XX, Paris, 1955-56. HARDY, *L'anticléricisme dans une province française*, in *Annales révolutionnaires*, 1912.

273. M. REINHARD, *Histoire de l'Île-de-France, op. cit.*, p. 394.

274. Cité par AULARD, *La société des Jacobins, op. cit.*, et par JAURES, *op. cit.* Dans le cas de Ris, il paraît évident que les habitants ont agi par anticléricisme tout en conservant des sentiments chrétiens, un moment relayés par les cultes révolutionnaires.

des mascarades et des destructions du mobilier des églises, mais il est difficile d'établir dans quelle proportion.

Il serait cependant indispensable d'éclairer cette question des degrés des attitudes déchristianisatrices. Car la destruction pose le problème délicat du remplacement de l'ordre chrétien. Il est certain que, superficiellement ou non, l'encadrement par la religion constitue un cadre de vie singulièrement contraignant, de sécurité affective et mentale pour une grande partie des masses. Le peuple est prêt à renoncer au culte, mais à condition que soit comblé le « vide immense »²⁷⁵ qui résulte de la déchristianisation, pour éviter le retour aux églises par la force de « l'habitude ». Tous les contemporains ont souligné l'ampleur de la rupture : « l'intervalle peut devenir terrible », notent les représentants en mission Musset et Delacroix²⁷⁶. Il semble que les déchristianisateurs avaient une pleine conscience de la nécessaire reconstruction : parallèlement aux actes négatifs et de façon complémentaire se développent en même temps les cultes révolutionnaires. Leur interprétation plonge au cœur des controverses sur la nature de la déchristianisation : quelles relations ces cultes conservent-ils avec l'ancienne religion, quels sont les degrés de rupture et d'innovation qu'ils apportent ? Il serait présomptueux d'y répondre de façon péremptoire, mais il est possible d'avancer quelques correctifs à l'interprétation traditionnelle des cultes révolutionnaires.

b) *L'interprétation des cultes révolutionnaires*

Celle-ci souligne fortement l'importance et la permanence des liens entre l'ancienne religion et les nouveaux cultes. Nous laisserons de côté celui de l'Être suprême²⁷⁷, car les historiens presque unanimes ont établi que cette religion d'État conçue par des rationalistes bourgeois ne correspondait en aucune façon aux sentiments profonds des couches populaires. Il s'agit donc essentiellement des cultes des Martyrs, triade révolutionnaire composée de Marat, Le Peletier, Chaligner et d'autres révérends de façon plus épisodique.

Les historiens catholiques ne sont pas les seuls à souligner l'étroitesse des relations. Aulard comme Jaurès pense que les cultes révolutionnaires n'ont rencontré un succès populaire que parce qu'ils correspondaient à un transfert religieux, à une substitution des valeurs à l'intérieur d'un cadre préservé pour l'essentiel. De son côté, Albert Soboul insiste sur le syncrétisme : pour lui, il se produit une sacralisation des valeurs révolutionnaires et l'essentiel des rites des cultes nouveaux n'est qu'une transposition des rites chrétiens. Dans

275. Terme employé par Lindet, évêque, et Fouché, le 30 septembre 1793.

276. Citations dans D. GUÉRIN, *op. cit.*, p. 323 et 324. Tous soulignent l'ennui résultant de la fermeture des églises et la nécessité de trouver des dérivatifs ; mais en précisant que l'objet recherché par les masses n'est nullement un retour à l'ancienne religion.

277. M. Vovelle souligne l'importance de ce culte dans les sociétés populaires « bourgeoises » du Sud-Est, *op. cit.*, p. 200-203.

tous les cas, il s'agit – B. Plongeron en convient ²⁷⁸ – de répondre à des besoins de type religieux, de jeter un pont entre les anciennes pratiques et les nouvelles, de se rendre à l'évidence : le peuple a encore besoin de Jésus et des saints. « La déchristianisation donna une impulsion nouvelle au culte des Martyrs... », premier temps. « Pour frapper les sans-culottes et les exalter, il fallait des saints qui remplacent ceux de l'Église », deuxième temps... « Donnant à une large fraction de la sans-culotterie cet aliment religieux dont elle semblait ne pouvoir se passer », troisième temps qui conduit à formuler des conclusions intéressantes : les cultes sont une preuve supplémentaire de la religiosité des masses, il sont moins une rupture avec le christianisme que des manifestations de permanence spirituelle ²⁷⁹. Ceci limite sensiblement la nature des motivations des déchristianisateurs.

Thèse solide, étayée par deux types d'arguments : des analogies au niveau des rites et des pratiques, mais également dans l'objet même des croyances. Les cultes révolutionnaires sont célébrés dans les anciennes églises devenues temples de la Raison. Les desservants sont pour la plupart d'anciens prêtres, abdicataires et (ou) mariés. Ils ont gardé les autels (de la Patrie), la liturgie (cantiques remplacés par les chœurs patriotiques), les textes sacrés (lois et constitution assimilés à l'Évangile, nommément) les pratiques (les banquets civiques évoquent la Cène). Similitudes troublantes, même si des apports étrangers – éléments tirés de l'Antiquité dans la mise en scène et les costumes – viennent s'ajouter à ces convergences ²⁸⁰.

Le contenu des nouveaux cultes montrerait à l'évidence une conformité à l'esprit autant qu'à la lettre. Jésus est le « premier des sans-culottes ». Dans les régions de guerre civile, les martyrs révolutionnaires sont élevés au rang de « saints » ou « saintes » patriotes. Le vocabulaire n'est pas seul en cause : le culte éminemment populaire des Martyrs de la liberté renvoie à l'adoration des apôtres : aux yeux des masses, ils sont doués de pouvoirs transcendants, médiateurs vers un au-delà diffus. Les restes de Marat sont adorés comme des reliques, son « cœur sacré » est vénéré, on le compare à Jésus, on rebaptise des villes de son nom ²⁸¹. Ce sont là des preuves d'un transfert remarquable du christianisme vers les cultes révolutionnaires. Et la présence massive des femmes dans les auditoires montre, pour Jaurès ²⁸², que les formes anciennes sont préservées et que leur sensibilité particulière peut s'exprimer sans rupture notable. Les

278. A. SOBLOU, *Sentiments religieux et cultes populaires pendant la Révolution : Saints patriotes et martyrs de la liberté* in *Arch. sociol. des religions*, 1956-1957 ; B. PLONGERON, *Conscience religieuse...*, *op. cit.*

279. A. SOBLOU, *Les sans-culottes parisiens en l'an II*, *op. cit.*, p. 307-310.

280. Une description convaincante figure dans l'ouvrage d'A. MATHIEZ, *Les origines des cultes révolutionnaires*, *op. cit.*

281. C'est le cas de Mennecy et de Soisy-sous-Étiolles.

282. *Histoire socialiste...*, t. VI, p. 344 et sq.

cultes révolutionnaires constitueraient donc un test, pour le moins ambigu, de déchristianisation. La destruction du culte serait une preuve même de sa vitalité et le mouvement serait à la limite condamné à avorter au moment même où il est déclenché, en raison des persistance de l'imprégnation chrétienne. Le drame des déchristianisateurs pourrait être résumé dans ce propos de Richard Cobb : « Ils ne savent pas où ils veulent en venir »²⁸³.

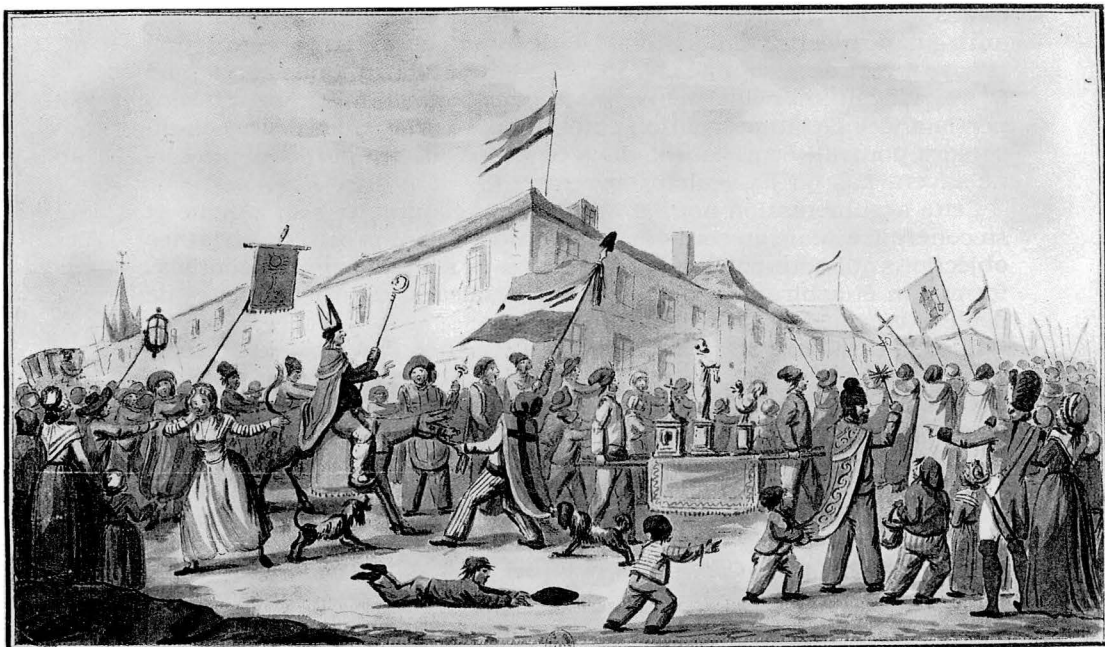
Cette argumentation nous a initialement conquis par sa logique et sa cohérence. Mais au cours de notre étude se sont précisées certaines objections qui nous conduisent à la contester sur des points essentiels : formation et aspirations des déchristianisateurs, nature des actes de déchristianisation.

Certains milieux se démarquent à l'évidence des analyses précédentes. Le personnel déchristianisateur à Paris est composé de militants modestes de petite bourgeoisie où les compagnons voisinent avec les indigents, au moins au début de l'an II. Les chiffres donnés par G. Le Bras et M. Reinhard sur la pratique religieuse dans les quartiers parisiens indiquent avant 1789 une désaffection profonde à l'égard des messes et des communions pascales²⁸⁴. Dans le district de Corbeil et dans les campagnes proches de Paris, un rôle particulièrement actif revient aux journaliers, compagnons, maçons, bûcherons, paysans pauvres, vigneron parcellaires. Il s'agit là, précisément, de catégories sociales, peu ou mal christianisées, dont l'Église a toujours déploré le détachement religieux et qui ont de longue date échappé à son encadrement, à sa pression²⁸⁵. Dès lors, on ne voit pas à quel besoin religieux les cultes révolutionnaires pourraient répondre pour ces couches non concernées par le christianisme. Pourquoi la passivité ou l'indifférence anciennes vis-à-vis du culte catholique déboucheraient-elles sur un transfert, voire un syncrétisme, en l'an II ? Il devient alors indispensable de préciser – lorsque c'est possible – les origines sociales et intellectuelles des participants aux cérémonies des cultes des martyrs, en prenant conscience des niveaux de croyance existant, depuis la religiosité diffuse jusqu'au rejet total de l'ancienne religion. Il faut éviter les généralisations abusives, fondées sur des analogies parfois superficielles ou sans signification. Il est vrai que toute révolution engendre des sentiments de patriotisme, d'adhésion à des idéaux et symboles ancrés dans les représentations mentales de ses exécutants, mais ils possèdent souvent leur propre identité. Le sens profond du culte des Martyrs,

283. Contribution au débat sur le rapport de M. VOVELLE, en 1964, *Déchristianisation provoquée et déchristianisation spontanée*, op. cit.

284. G. LE BRAS, *Études de sociologie religieuse*, op. cit., t. 1. M. REINHARD, *Paris pendant la Révolution*, op. cit., 3^e partie, p. 245 à 267, et *Nouvelle Histoire de Paris*, p. 187.

285. Acquis de la recherche historique récente, ce phénomène n'est plus guère contesté, ni contestable (voir J. DELUMEAU, M. MOLLAT, op. cit.). Voir aussi Mgr LEFLON, op. cit., p. 112 (« l'anticléricalisme populaire se révélera autrement effectif »).



ce sont les conquêtes de la Révolution à préserver, ce sont les évocations des parents et des amis qui luttent ou sont tombés pour les défendre c'est-à-dire des valeurs qui ne sont nullement réductibles à la préservation du christianisme ou qui s'y opposent clairement.

Cette objection, de simple bon sens, est renforcée par l'examen des formes revêtues par la déchristianisation active, parallèlement au culte des Martyrs : manifestations iconoclastes et mascarades. L'analyse de ces attitudes a été le plus souvent négligée. Pourtant la destruction brutale du mobilier religieux marque une rupture totale avec l'époque où le vol, la déprédation dans les églises signifiaient le poing tranché et la peine de mort automatique. L'acte est voulu définitif, exclut toute possibilité de retour à l'ancienne religion, tout comme l'incendie des terriers représentait aux yeux des paysans la fin de la féodalité. Nous ne voyons pas en quoi les feux de joie, allumés avec des vêtements, insignes, reliques, livres ecclésiastiques, sont compatibles avec un respect quelconque – même dévié – du culte et de son objet. Pour ceux qui la célèbrent, la fête iconoclaste correspond à une volonté de rejet global. Les mêmes militants ne sauraient à la fois pratiquer l'autodafé des signes du christianisme avec son pouvoir libérateur, et récupérer une partie de leur substance pour célébrer un culte des Martyrs, parallèle, voire intégré à celui-ci.

Il faut donc aller au-delà des condamnations, presque unanimes des historiens, à l'égard des déprédations et des mascarades ²⁸⁶. On peut les déplorer, évidemment, mais il est nécessaire de s'interroger sur la portée de ces scènes. Un témoin américain, G. Morris, exprime par un raccourci remarquable une vision « saisissante » : « le culte expire... sous... le ridicule » ²⁸⁷. Au-delà de la grossièreté et de l'outrance du défoulement, c'est par la dérision, la contagion d'un comique décapant que certains déchristianisateurs entendent abolir à jamais la religion. Nous ne jugeons pas cette entreprise à l'évidence prématurée – la Commune de 1871 ira moins loin dans cette voie – et inacceptable pour la majorité des Français ²⁸⁸ ; mais nous pensons qu'elle vise au détachement total vis-à-vis de la religion, de par ses excès mêmes et ses débordements. Robespierre et les Conventionnels ont parfaitement saisi le pouvoir corrosif et négateur de ces mascarades et ont rapidement essayé d'en arrêter le flux qui menaçait de tout emporter. Les processions débridées où les saints voltigent, pantins dérisoires, où les acteurs affublés de défroques et de coiffes religieuses gesticulent, sont davantage qu'une revanche sur les interdits : une attaque en règle contre tout principe d'autorité. Seule une minorité – il faudrait préciser – de sans-culottes participe à des spectacles dont Daniel Guérin a raison de marquer le caractère volcanique et la spontanéité. Que reste-t-il du catholicisme après leur passage ? ²⁸⁹. Les déchristianisateurs avaient-ils conscience du processus parfois irréversible d'évacuation du surnaturel pour les masses spectatrices ? Question fondamentale qu'Albert Soboul pose avec pertinence, sans abonder dans notre sens : « Ces cultes sont-ils des paliers d'une déchristianisation générale ? »

Il n'existe pas de théoricien de la déchristianisation à l'époque révolutionnaire et le décalage entre les actes et l'absence de justification théorique (les conditions objectives n'étant pas remplies pour qu'elle soit exprimée) a permis d'obscurcir et d'édulcorer le mouvement. Mais il serait inexact de croire que les déchristianisateurs n'avaient pas de projet de reconstruction lorsqu'ils ont fait table rase de la religion. Ils ont caressé l'espoir d'édification d'une société nouvelle où les valeurs seraient laïques, patriotiques, révolutionnaires ²⁹⁰ : changer la vie quotidienne – prénoms, noms de lieux, calendrier républicain, fêtes – est une revendication diffuse des militants populaires, même quand l'initiative leur échappe.

286. Condamnation sans appel des ecclésiastiques comme Alliot, Bridoux, Pisani, mais qui peut surprendre chez M. Dommanget, lorsqu'il parle de « gamineries... propos crapuleux... manifestations puériles », *op. cit.*, t. 1, p. 118.

287. D. GUÉRIN, *op. cit.*, chap. VI, p. 312.

288. Une partie des déchristianisateurs reste déiste, une autre tolérante. Voir la motion citée de Ris.

289. F. BRIDOUX, *Histoire religieuse du département de Seine-et-Marne...*, *op. cit.* « L'actuelle déchristianisation de certaines contrées remonte à cette date. »

290. Voir : *Le peuple français*, n° 12 et 13, 1973-1974.

Les adresses des comités révolutionnaires et des sociétés populaires situent clairement l'obstacle à cette transformation radicale des mentalités : l'éducation. Elle fait défaut à la plupart des sans-culottes et risque de rendre leur œuvre éphémère. Lorsque la section du Panthéon-Français réclame, le 12 septembre 1793, l'ouverture d'« écoles de la liberté »²⁹¹ ; lorsque le 30 octobre 1793 – six jours avant le décret décisif – la société de Nevers demande de remplacer les prêtres par des « instituteurs de morale »²⁹², le sens de ces démarches est net. La conscience politique des masses doit progresser au même rythme que l'éducation tout court. Sans la formation des hommes nouveaux, débarrassés des pressions religieuses ou morales de l'Ancien Régime, le succès de la révolution populaire sera fictif. Démarches vaines, car les couches dirigeantes bourgeoises ont négligé l'instruction primaire et la Révolution française est l'une des seules révolutions contemporaines où le niveau d'instruction des masses (dans l'ensemble) n'a pas progressé. Dès lors, les militants sans-culottes sont incapables de prendre en charge la solution du problème de l'éducation, par manque de temps, de moyens et de capacités. Il était important de souligner que les plus conscients savaient en fait où ils se dirigeaient et qu'ils ont lié la déchristianisation à l'édification d'une culture populaire et révolutionnaire neuve.

c) Une ébauche de « révolution culturelle »

Ces remarques appellent à tenter un bilan provisoire, en élargissant les perspectives. Nous avons dans un premier temps mis en évidence le rôle joué par les organisations populaires de base, sections, puis sociétés populaires, comités, armée révolutionnaire dans la déchristianisation ; puis tenté de dégager le projet des plus lucides des militants : briser l'ancienne cohérence chrétienne par l'adoption de valeurs authentiquement laïques et proches des aspirations des masses. La revue d'histoire populaire, *Le Peuple français*, va jusqu'à baptiser de « révolution culturelle »²⁹³ la déchristianisation de l'an II. Le problème est pertinent : les révolutions contemporaines resuscitent et parachèvent les précédentes et il s'avère indispensable de repenser le passé à la lumière des expériences présentes, en évitant tout schématisme²⁹⁴.

291. A. SOBOUL, *op. cit.*, p. 284, discuté par B. PLONGERON, *Conscience religieuse en révolution*, p. 123. Michel Vovelle donne d'autres exemples de cette volonté d'éducation (*op. cit.*, p. 265, société populaire d'Aigues-Vives).

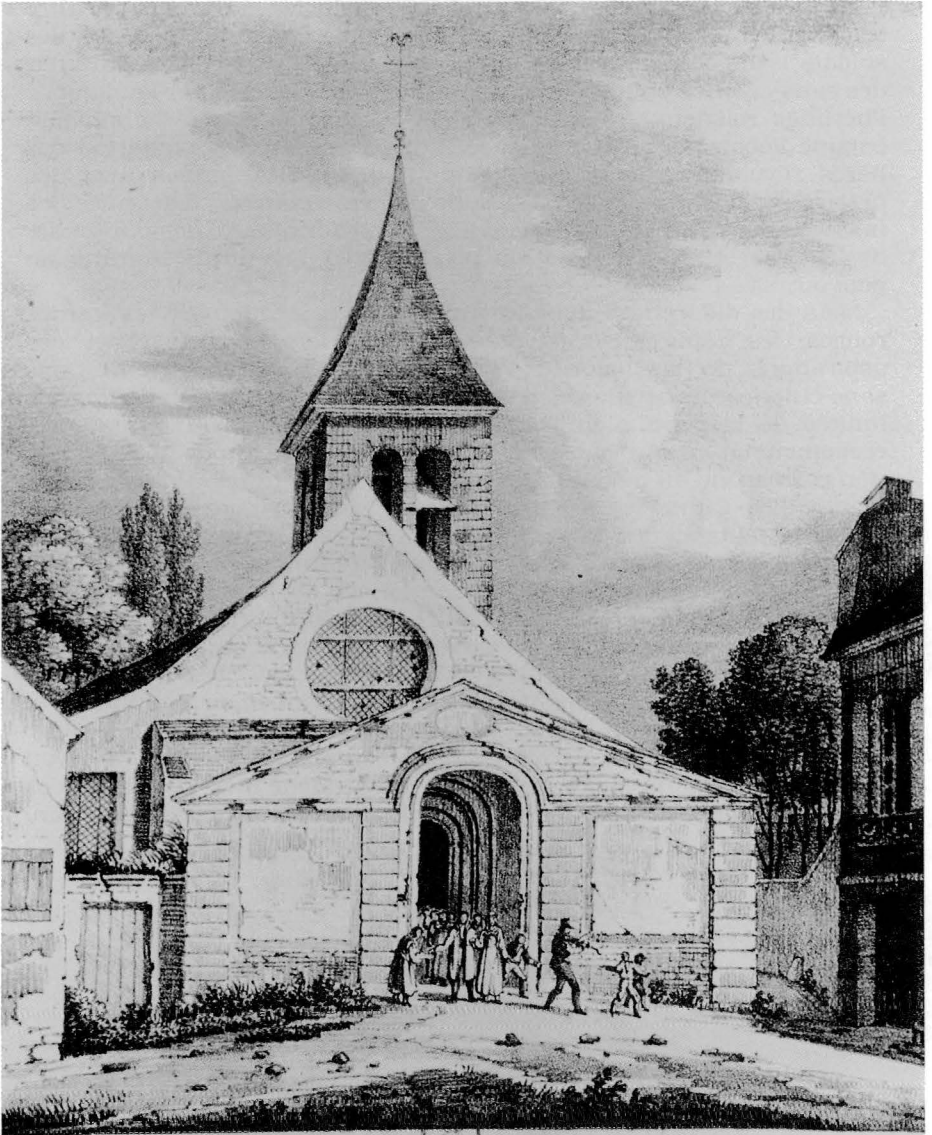
292. D. GUÉRIN, *op. cit.*, chap. VI.

293. *Op. cit.*, noté 290.

294. Voir surtout M. VOVELLE, *Y a-t-il eu une révolution culturelle au XVIII^e siècle* in *R.H.M.C.*, 1975, p. 89-141 ; Philippe GOUJARD et Claude MAZAURIC, *Dans quel sens peut-on dire que la Révolution française fut une révolution culturelle ?* Europe, tome 2, 1978, p. 35 ; A. SOBOUL, *La civilisation de la Révolution française*, Arthaud, 1982, tome 2, p. 429 ; S. BIANCHI, *La révolution culturelle de l'an II*, Aubier, Floréal, 1982 ; Jacques SOLÈ, *La Révolution en question*, Le Seuil 1987, p. 303 avec une discussion de l'idée de « révolution culturelle ».

Dans cette assimilation, certaines analogies peuvent paraître séduisantes. En l'an II, comme dans la Chine populaire de 1965, des soldats issus des milieux militants populaires, des paysans pauvres, des sans-culottes politisés et patriotes, veulent détruire par la violence l'héritage religieux – confucianisme ou christianisme – considéré comme l'obstacle majeur au succès des masses. Par l'exaltation des héros révolutionnaires, le culte de la nature, la liaison avec les préoccupations immédiates – subsistances, pouvoir d'achat – les masses affirment leurs exigences de transformation de leur cadre d'existence et de participation privilégiée à la culture comme au pouvoir.

Mais des différences majeures incitent à la prudence : les gardes rouges, les comités de paysans et d'ouvriers sont le reflet des aspirations de la majorité (?) du peuple chinois, alors que les sans-culottes déchristianisateurs ne représentaient qu'une catégorie limitée de la population française en l'an II. Ils n'ont jamais été réellement en mesure d'exercer le pouvoir, même si la déchristianisation correspond au moment de leur influence politique la plus grande, alors qu'en Chine les organisations de base se sont emparées de l'appareil d'État et des postes dirigeants. Enfin, la permanence de deux obstacles rendait prématurée la tentative d'élimination de la religion : d'une part, le cadre de l'existence matérielle des masses n'a pas été fondamentalement modifié ; de l'autre, les possibilités d'élévation de leur niveau d'instruction et de conscience politique ont été systématiquement négligées, alors qu'en Chine ces obstacles avaient été partiellement levés. La déchristianisation n'était donc pas viable et ne pouvait subsister en raison du manque de théoriciens et de l'usure des militants. Il vaut donc mieux parler d'« ébauche » ou d'embryon de révolution culturelle, expressions qui rendent mieux compte des objectifs comme des limites de la déchristianisation révolutionnaire en l'an II.



Parmentier. 1820



Lith. de G. Engelmann

Eglise de
CROSNE.

Crosne, une église devenue naturellement Temple de la Raison dans une déchristianisation modérée.

CONCLUSION

Au terme de cette étude, nous pouvons formuler des conclusions provisoires.

En soutenant que la déchristianisation est une forme de poussée populaire, nous ne prétendons pas qu'elle a rallié les suffrages des masses dans leur ensemble. Si l'on faisait l'histoire des résistances, variables selon les régions, qu'elle a rencontrées, il est certain qu'une grande partie de la population française est demeurée réticente, voire franchement hostile. Face aux déchristianisateurs, il se trouve autant sinon plus de personnes de condition très modeste pour réclamer le maintien du culte. Même si le mouvement dans sa phase dynamique a pu engendrer des participations massives, il n'en reste pas moins une pratique militante et minoritaire ²⁹⁵.

Nous ne prétendons pas que les organisations de base de la sans-culotterie parisienne et provinciale sont les seules initiatrices de la déchristianisation. La bourgeoisie éclairée a joué le rôle essentiel dans la lente érosion des dogmes de morale et de religion. De nombreux bourgeois, politiciens, représentants en mission, responsables des sociétés populaires, ont participé activement aux opérations de l'an II, semblant en prendre la direction, d'après les sources écrites. Nous avons pu identifier de notre côté une catégorie homogène de déchristianisateurs dans les milieux plus populaires, en contrepoint et en complément de ces études, à partir de sources différentes. Nous avons aussi insisté sur les lacunes et limites théoriques du mouvement, qui sont celles de l'éducation et de la conscience politique des masses en l'an II. Nous sommes conscients du caractère stéréotypé des discours déchristianisateurs, des approches et des filiations souvent grossières et irrationnelles, de l'incohérence et de l'inachèvement de la déchristianisation.

Cela dit, dégageons certaines réponses claires aux questions initiales relatives à l'interprétation de l'« onde déchristianisatrice » de l'an II, en la situant dans son contexte le plus large, dans la période révolutionnaire et dans la longue durée.

295. Voir les *Actes du Colloque de Chantilly*, 1988, et la journée préparatoire au 6^e colloque d'Ile-de-France, *op. cit.*

• Il s'agit d'un *tournant essentiel* dans la lutte sourde qui oppose le gouvernement révolutionnaire et le mouvement populaire, à l'automne de 1793. Un certain consensus a pu masquer le phénomène, des historiens catholiques l'expliquant par un complot politique qui n'affecterait pas des masses populaires restées croyantes, des historiens bourgeois et socialistes accusant les factions rivales des Jacobins de démagogie, « le peuple étant absent des journées décisives ».

A nos yeux, la déchristianisation est une tentative de dépassement de la révolution bourgeoise par les organisations militantes de l'avant-garde populaire, qui sont en mesure de faire entendre leurs revendications, à partir de septembre 1793. Disposant d'un large pouvoir parallèle dans les communes, les sections, ces organisations de base, veulent imposer de nouvelles valeurs morales, culturelles, après avoir eu partiellement gain de cause sur la question des subsistances. Dans un premier temps, l'afflux des délégations, des motions déchristianisatrices prend l'allure d'un torrent, débordant irrésistiblement la partie dirigeante des Jacobins et des Conventionnels montagnards, « menaçant de l'emporter », comme l'écrit A. Soboul²⁹⁶. Après le premier moment de stupeur, les dirigeants bourgeois croisent le fer, d'autant plus vigoureusement qu'ils perçoivent le caractère vital de l'enjeu. Le 1^{er} frimaire par Robespierre, le 6 par Danton, un violent coup de frein est donné, les déchristianisateurs sont assimilés à des êtres « immoraux », complices de l'étranger. Le virage est pris définitivement : les militants sans-culottes, attaqués là où ils pensaient être irréprochables, sont abandonnés par une partie de leurs troupes, sensibles au prestige des responsables et aux alternatives posées.

Dès lors, la reprise en main gouvernementale s'opère, avec la liberté du culte, avec la condamnation des mascarades et défilés hostiles à la religion. La lutte avait été immédiate et implacable ; dès le 6 novembre 1793, pendant qu'une délégation de Mennecy emportait le décret décisif à la Convention, 12 citoyens de la même commune étaient arrêtés par le Comité de sûreté générale. Cette lutte dépasse singulièrement le seul cadre religieux, même s'il est acquis que la plus grande partie des responsables jacobins, des dirigeants montagnards, des Conventionnels étaient par nature hostiles aux persécutions vis-à-vis de l'Église et à la suspension totale et dangereuse²⁹⁷ – pour le principe d'autorité – du culte. Parallèlement, c'est tout l'appareil militant des sans-culottes qui est visé et désorganisé : Après le succès du Comité de Salut Public, les clubs féminins sont interdits, les sociétés populaires contrôlées, l'armée révolutionnaire limitée à certaines

296. A. SOBLOUL, *op. cit.* « Le Comité du salut public dut au même moment faire face à une nouvelle forme de la poussée populaire, qui manqua d'emporter sa position dominante : la déchristianisation. »

297. A. SOBLOUL, *op. cit.* Le Comité de salut public était nettement hostile à la déchristianisation ».

tâches. La reprise en main est générale. Le désarroi des sans-culottes est alors exprimé par des représentants qui expliquent combien les arrêtés rétrogrades freinant la déchristianisation ont bloqué un mouvement qualifié de « commotion électrique », « sublime impulsion »²⁹⁸. De ce moment crucial pour l'exercice du pouvoir, commence la « décomposition » du mouvement populaire.

En redonnant au mouvement son sens politique et social profond, nous ne faisons que reprendre en les systématisant et les regroupant, les directions données par les historiens des masses populaires. Nous constatons qu'elles remettent en question de nombreux aspects de l'interprétation traditionnelle auxquels ils ont parfois adhéré dans le détail.

- *Dans la longue durée*, la déchristianisation de l'an II permet d'enrichir la compréhension des mentalités populaires : avec ce qu'elle révèle, pour certaines régions comme le district de Corbeil, de lente désaffection, d'indifférence et de passivité dans les attitudes face à la religion ; avec des manifestations qui dépassent le contexte politique et social du moment, pour devenir un acquis historique pesant sur les mentalités. Comment saisir les ruptures nombreuses et souvent irréversibles entraînées par l'arrêt presque total du culte et le discrédit du clergé en l'an II ?

La déchristianisation de l'an II était donc prématurée et vouée à l'échec. Mais elle fut également annonciatrice de temps nouveaux. Par son caractère radical, sa portée psychologique et matérielle, elle a largement dépassé la génération des citoyens de ces temps de Révolution qui l'ont déclenchée, vécue ou combattue.

298. D. GUÉRIN, *op. cit.*, chap. IX, p. 510-513. Il écrit (p. 515) : « La Révolution interrompt sa marche en avant, non pas le 9 thermidor, mais le soir du 1^{er} frimaire, quand Robespierre, du haut de la Tribune des Jacobins, déclara la guerre aux déchristianisateurs. »



*Vanité des Vanités
Tout n'est que Vanité.*

Le prêtre assermenté

ANNEXES

I

ÉTAT DU CLERGÉ DU DISTRICT DE CORBEIL 1791-1797

Le classement a été opéré par cantons ; les indications portent sur la population de la commune d'après l'état de 1791 (*Arch. dép. Yvelines* 1 LM 443), les curés en exercice en 1791 et en l'an VI, l'attitude de la commune lors de la déchristianisation.

CANTON D'ARPAJON

ARPAJON (1 988 hab.) – Curé : *Guinchard*, vicaire : *Cawin*, émigrés et remplacés par *Lecerf*, 2^e vicaire – En l'an VI exercent : *J.B. Guérard et Landrieux*¹.

AVRAINVILLE (300 hab.) – Curé : *Guérard*, vicaire : *Fleury* – En l'an VI exerce *Thomine*.

BRUYÈRES-LE-CHATEL (1 116 hab. en 1792) – Curé : *Moynet*, vicaire *Ledoux* – En l'an VI, *Leboeuf* exerce dans une chapelle.

CHEPTAINVILLE (581 hab.) – Curé *Maillard*, puis *Leblanc* – En l'an VI : *Thome*.

GUIBEVILLE (80 hab.).

LEUDEVILLE (349 hab., 190 en 1709) – Curé : *Delestache*, vicaire : *Calonne* – En l'an VI exercent *Leroy et Désir*, instituteurs.

MAROLLES (380 hab.) – Curé : *Périnet* – 1792 : *Mariette* – An VI : pas de prêtre.

LA NORVILLE (400 hab.) – Curé *Guillaume*. Le culte reprend le 22 juin 1795 et en l'an VI exerce *Aubert*.

1. Abbé J.-M. ALLIOT, *Les curés d'Arpajon*, op. cit.

SAINT-GERMAIN (521 hab.) – Curé : Jean-François *Lepitre*. A envoyé les objets de l'église au Comité des Dons patriotiques (n° 10 – frimaire an II) – An VI : *Lepitre* continue son ministère.

SAINT-VRAIN (646 hab.) – Curé : *Lemasne*, vicaire, *Repichet* – An VI : pas de prêtre.

VERT-LE-GRAND (560 hab.) – Curé : *Lambotte* – An VI : exerce *Salles*.

VERT-LE-PETIT (598 hab., 240 en 1709) – Curé : *Gaudreau*, vicaire : *Le Barbanchou* – An VI : pas de ministre du culte.

CANTON DE BRUNOY

BRUNOY (1 058 hab.) – Curé : *Pinabel*, vicaire : *Mathus* – Dépôt à la Convention n° 34 – An VI : curé *Lafournière*, nouveau prêtre.

BOUSSY-SAINT-ANTOINE (192 hab.) – Curé : *Boulanger*, vicaire : *Le Gorgeu* – An VI : pas de prêtre.

ÉPINAY-SOUS-SENART (120 hab.) – Curé : *Muguet* – Dépôt à la Convention n° 27 (27 brumaire) – An VI : pas de prêtre.

MANDRES (545 hab.) – Curé : *Macquin* – An VI : *Ricard* et *Asselin*, nouveaux.

QUINCY (97 hab.) – Curé : *Legrand* – An VI : *Presse* et *Poissy* (pas de fiches pour ces ecclésiastiques), nouveaux.

VARENNES (212 hab.) – Curé : *Laurent* – An VI : *Leroy*, nouveau.

VILLECRESNES (500 hab.) – Curé : *Codevelle* (pas de fiche) – An VI : *Callan*.

YERRES (920 hab.) – Curé : *Vaillant* – 1792 : *Rousseau* – An VI : *Rousseau* et *Collot*.

CANTON DE CORBEIL

BONDOUFLE (186 hab.) – Curé : *Callan* – An VI : *James*.

CORBEIL (2 908 hab., 1 100 en 1709) – Curés : *Gontard*, *Duval*, *Blanchetête*, *Lebreton*, vicaire : *Galluchat* – Déchristianisation active et déprédations ; fête de la Raison le 20 frimaire an II ; réouverture des églises le 28 juin 1795 – An VI : *Quillet*, *Ducharut*, *Demilly*, *Mariette*, *Martin*, *Guiot*.

COURCOURONNES (154 hab.) – Curé : *Luthier* – An VI : *Peron* (pas de fiche), nouveau prêtre.

ESSONNES (1 530 hab., 757 en 1709) – Vicaire : *Moynet* – Dépôt à la Convention le 1^{er} frimaire (pièce n° 26) ; vente de l'église – An VI : *Bonnier*, nouveau prêtre.

ÉTIOLLES (348 hab.) – Curé : *Bain* – Dépôt à la Convention le 24 brumaire an II ; réouverture de l'église en avril 1795 – An VI : pas de prêtre.

ÉVRY (600 hab.) – Curé : *Mille*, vicaire : *Girard* – Dépôt à la Convention le 24 brumaire – An VI : pas de prêtre.

LISSES (400 hab.) – Curé : *Dorget* – An VI : *Tourachou* (pas de fiche) et *Caille*, nouveaux prêtres.

- MORSANG-SUR-SEINE (133 hab.) – Curé : *Bue* – An VI : pas de prêtre.
 ORANGIS (50 hab.) – Curé : *Semmerville* – An VI : pas de prêtre.
 ORMOYE-EN-BRIE (1 feu) – Curé : *J.L. Paillot* – Paroisse réunie à Tigery – Dépôt à la Convention du 1^{er} frimaire.
 RIS (503 hab.) – Curé : *Galopin* – 1792 : *Bisson*, curé intrus ; abandonne le culte le 9 brumaire an II (30 octobre 1793) fête révolutionnaire le 20 frimaire – An VI : *Deschamps*.
 SAINT-GERMAIN-LE-VIEUX-CORBEIL (319 hab.) – Curé : *Duval* puis *Jozon* – An VI pas de prêtre.
 SAINT-PIERRE-DU-PERRAY (194 hab.) – Curé : *Blanchetête*, vicaire : *Vaubailon* – An VI : pas de prêtre.
 SAINTRY (273 hab.) – Curé : *Doye* – An VI : pas de prêtre.
 SOISY-SOUS-ÉTIOLLES (690 hab.) – Curé : *Mellet*, vicaire : *Guerre* – Dépôt à la Convention le 24 brumaire – An VI : *Dorget*, nouveau.
 TIGERY (252 hab.) – Voir ORMOYE-EN-BRIE – An VI : *Le Chevalier*.
 VILLABÉ (364 hab.) – Curé : *Mathieu* – Dépôt à la Convention le 1^{er} frimaire – An VI : *Ami*, nouveau prêtre.

CANTON DE MENNECY

- AUVERNAUX (150 hab., 124 en 1693) – Curé : *Crosnier* – An VI : pas de prêtre.
 BALLANCOURT (500 hab., 370 en 1693) – Curé : *Legros*, vicaire : *Bourcier* – Dépôt à la Convention le 1^{er} frimaire – An VI : *Legros*, nouveau prêtre.
 CHAMPCUEIL (590 hab., 330 en 1693) – Curé : *Blanchard* – An VI : *Segard*, nouveau prêtre.
 CHEVANNES (313 hab., 200 en 1709) – Curé : *Barellier* – Dépôt à la Convention le 1^{er} frimaire – An VI : pas de prêtre.
 LE COUDRAY (240 hab.) – Curé : *Blanc-Pompirac* qui reste curé en l'an VI.
 ÉCHARCON (264 hab., 182 en 1693) – Curé : *Prévost* (pas de fiche) – Dépôt à la Convention le 1^{er} frimaire ; fête en janvier 1794 – An VI : pas de prêtre.
 FONTENAY-LE-VICOMTE (250 hab., 267 en 1639) – Curé : *Laval*, vicaire : *Bowier* – An VI : pas de prêtre.
 MENNECY (1 200 hab., 480 en 1693) – Curé : *Delanney*, vicaire : *Leblanc* – Septembre 1793 : descente des cloches, vente des objets de l'église le 29 frimaire an II, commune très active dans la déchristianisation ; réouverture de l'église en octobre 1795 – An VI : *Langlois* (vicaire desservant la chapelle du duc de Villeroy).
 MONTCEAUX (209 hab., 124 en 1693) – Curé : *Martin* – An VI : *Rougeau* (pas de fiche).
 NAINVILLE (138 hab.) – Curé : *Guéze* – An VI : pas de ministre du culte.
 ORMOY (190 hab., 101 en 1709) – Curé : *Boullay* qui reste prêtre en l'an VI.
 LES PORTES (?) – Curé : *Boileau* – An VI : pas de prêtre.

CANTON DE MONTLHÉRY

BRÉTIGNY (700 hab.) - Curé : *Grandjean* - Églises et presbytères vendus en 1796, réouvertes pour le culte en 1802 seulement - An VI : curé : *Grandjean*.

ÉPINAY-SUR-ORGE (697 hab.) - Curé : *Henri Lepitre* ; il reste en l'an VI avec *Vaudin* (pas de fiche).

FLEURY-MÉROGIS (137 hab.) - Curé : *Rose* - An VI : pas de prêtre.

GRIGNY (370 hab.) - Curé : *L'Écrivain*, vicaire : *James* - Dépôt des biens ecclésiastiques à la Convention le 24 brumaire - An VI : *L'Écrivain*, toujours curé.

LEUVILLE (1 000 hab.) - Curé : *Gauthier*, vicaire : *Lotzelle* - Dépôt à la Convention le 1^{er} frimaire - An VI : *Gauthier*.

LINAS (1 372 hab.) - Curé : *L'Huillier*, vicaire : *Thibaut* - Dépôt à la Convention le 24 brumaire - An VI : *L'Huillier* et *Beauperrin* (pas de fiche).

LONGPONT (608 hab.) - Curé : *Perret*, vicaire : *Junot* - An VI : *Perret*.

MONTLHÉRY (1 400 hab.) - Curé : *Herbin* - Dépôt à la Convention le 24 brumaire - An VI : *Hilatre*.

MORSANG-SUR-ORGE (325 hab.) - Curé : *Collignon*, vicaire : *Cacheux* - An VI : curé : *Collignon*.

LE PLESSIS PÂTÉ (280 hab.) - Curé : *Michou* (pas de fiche) - An VI : *Nieloux* (pas de fiche).

SAINTE-GENEVIÈVE (304 hab.) - Curé : *Gandilhon* - Reste en l'an VI.

SAINT-MICHEL-SUR-ORGE (461 hab.) - Curé : *Varin* - Dépôt à la Convention le 1^{er} frimaire an II - An VI : *Thibaute*, nouveau.

VILLEMOSSE (250 hab.) - Curé : *Lethymoyne* (pas de fiche) - An VI : pas de prêtre.

CANTON DE SUCY

AMBOILE (188 hab.) - Curé : *Berger* - devient ORMESSON.

BOISSY-SAINT-LÉGER (362 hab.) - Curé : *Gadot* - Dépôt à la Convention le 3 frimaire - An VI : pas de prêtre.

CHENNEVIÈRES (500 hab.) - Curé : *Eudes* (pas de fiche), vicaire : *Postel* - Dépôt à la Convention le 1^{er} frimaire - An VI : *Pagnon* de Noiseau.

MAROLLES-EN-BRIE (139 hab.) - Curé : *Liégeois* - An VI : pas de prêtre.

NOISEAU (144 hab.) - Curé : *Pagnon* - An VI : pas de prêtre.

ORMESSON (Voir : AMBOILE) - Dépôt à la Convention le 1^{er} frimaire - An VI : *Berger*, *Rechème*, *Quiridan* (pas de fiches).

LA QUEUE-EN-BRIE (459 hab.) - Curé : *Bucquet* - le reste en l'an VI.

SANTENY (389 hab.) - Curé : *Gamas* - An VI : pas de prêtre.

SUCY (1 063 hab.) - Curé : *Firent*, vicaire : *Ancelle* - An VI : pas de prêtre (?).

VILLIERS-SUR-MARNE (600 hab.) - Curé : *D'Augter* - Dépôt à la Convention le 24 brumaire - An VI : *Thoury*.

CANTON DE VILLENEUVE-SAINT-GEORGES

- ABLON (208 hab.) – Vicaire : *Laucein*, qui reste en l'an VI.
- ATHIS (398 hab.) – Curé : *Guillet* – Dépôt à la Convention le 24 brumaire – An VI : *Gengemme* (pas de fiche).
- CROSNE (321 hab.) – Curé : *Berton*, vicaire : *Hébert* – Dépôt à la Convention le 1^{er} frimaire – An VI : *Boucher*, nouveau.
- DRAVEIL (967 hab.) – Curé : *Larocque*, vicaire : *Lemperière* – An VI : *Bannier*, dénoncé par les habitants de Draveil en l'an VIII.
- JUVISY (404 hab.) – Curé : *Péret*, vicaire : *Leroy* – An VI : pas de prêtre.
- LIMEIL (295 hab.) – Curé : *Dommergue* – Dépôt à la Convention le 1^{er} frimaire an II – An VI : *Stdouy*, nouveau.
- MONTGERON (851 hab.) – Curé : *Le Borhomme*, vicaire : *Ptgeard* – An VI : *Legrand*, nouveau.
- SAVIGNY (1 005 hab.) – Curé : *Deschamps*, vicaire : *Parent* – An VI : *La Crolle*, nouveau.
- VALENTON (474 hab.) – Curé : *Leboullier* – An VI : *Couston*, nouveau.
- VIGNEUX (65 hab.) – Curé : *Souchet* – An VI : pas de prêtre.
- VILLENEUVE-LE-ROI (480 hab.) – Curé : *Deplaimpoint* – An VI : *Frotssard*, de Villeneuve-Saint-Georges.
- VILLENEUVE-SAINT-GEORGES (1 088 hab.) – Curé : *Frotssard*, vicaires : *Demi* et *Durant* – Dépôt à la Convention le 1^{er} frimaire – Réouverture de l'église en octobre 1794 – An VI : *Duchamp*, nouveau.
- VIRY-CHATILLON (408 hab.) – Curé : *Tillat* – Dépôt à la Convention le 26 brumaire – An VI : pas de prêtre.

II

**RÉPERTOIRE BIOGRAPHIQUE
DES PRÊTRES
DU DISTRICT DE CORBEIL**

Ce répertoire est divisé en deux groupes : les prêtres installés dans le district au moment du serment à la Constitution civile d'une part et ceux qui exercent en l'an VI mais qui sont venus dans l'intervalle. Nous avons limité les renseignements à l'essentiel : naissance, origine géographique, lieu d'exercice en 1791, prestation du serment, attitude lors de la déchristianisation, lieu d'exercice en l'an VI. La plupart des indications sont fournies par le fichier Staes.

PRÊTRES EXERÇANT DANS LE DISTRICT AU DÉBUT DE 1791

AUGIER Sébastien Ignace (1742-1815) – Né à Carpentras (Vaucluse) ; curé de Villiers-sur-Marne en 1791 ; prêtre serment ; abdique le 30 frimaire an II ; détenu aux Récollets de Corbeil ; n'exerce pas en l'an VI mais sera nommé curé de Villiers à nouveau en 1802.

BAIN ou BIN Michel (1734-1807) – Né à Thorigny (Manche) ; curé d'Étiolles en 1791 ; prêtre serment ; n'exerce pas en l'an VI mais sera nommé curé d'Étiolles en 1802¹.

BARELLIER François (1739-1815) – Né à Méréville (Seine-et-Oise) ; curé de Chevannes en 1792 ; y prête le serment de liberté et d'égalité ; quitte le district en l'an III pour exercer à Méréville.

BERGER Antoine – Curé d'Amboile en 1791 ; prêtre serment ; exerce en l'an VI à Ormesson (même paroisse).

BERTHOU Pierre Guillaume (1751-1827) – Né à Saint-Brieuc (Côtes-du-Nord) ; curé de Crosne en 1791 ; prêtre serment ; abdique en brumaire an II ; arrêté en Ventôse an II, n'exerce pas en l'an VI ; terminera curé de St-Vrain².

BERTON François (1736-...) – Né à Hornoy (Somme), curé de Soisy-sur-École en 1791 ; prêtre serment ; abdique ; détenu en l'an IV à la maison d'arrêt de Versailles ; exerce en l'an VI près de Champcueil (même canton).

BIN voir : BAIN.

BLANCHARD – Né à Chevannes ; curé de Champcueil en 1791 ; prêtre serment ; abdique le 28 brumaire an II et livre ses lettres de prêtrise.

BLANCHETÊTE Jean-François (1747-1811) – Né à Mayence ; ancien chanoine de Saint-Spire de Corbeil ; curé de Saint-Pierre-du-Perray en 1791 depuis 1775 ; prêtre serment (discours édité à cette occasion) ; sera curé de Pantin en 1805 ; médecin³.

BLANCPOMPIRAC (de) Jean-Jacques (1736-...) – Né à Gaillac (Tarn) ; curé du Coudray en 1791 ; prêtre serment ; en août 1793 a publié une pétition en faveur des prêtres mariés ; quatre enfants ; exerce au Coudray en l'an VI.

BOULANGER Gabriel Chrysostome (1751-...) – Curé de Boussy-St-Antoine en 1791 ; prêtre serment ; n'exerce pas en l'an VI, mais sera à nouveau curé de Boussy en 1802.

BOULLAY Antoine (1743-...) – Né à Saint-Denis (Seine) ; curé d'Ormoy en 1791 ; prêtre serment ; abdique et livre ses lettres de prêtrise ; détenu et libéré en brumaire an III ; exerce à Ormoy en l'an VI et à Mennecey (a fait ses études à St-Louis).

BOURSIER – Vicair de Ballancourt en 1791.

BOUVIER – Vicair de Fontenay-le-Vicomte ; prêtre serment en 1791.

BRICOT François (1756-...) – Né à Lunéville (Meurthe-et-Moselle) ; curé de Fontenay-le-Vicomte ; prêtre serment en 1791 ; abdique le 30 brumaire an II ; détenu et libéré en Brumaire an III ; marié, des enfants ; n'exerce plus en l'an VI mais réside à Ballancourt⁴.

1. Voir 89 en Essonne, n° 4-5, p. 73-75.

2. Voir *Ibid.*, p. 54-57.

3. Voir *ibid.*, p. 72.

4. Voir *Ibid.*, p. 64.

BUÉ Marc – Originaire du diocèse de Boulogne, Sulpicien, curé de Morsang-sur-Seine depuis 1785, prête serment, travaille en l'an II à l'État Major à Paris ⁵.

BUZAT (1755-...) – Vicaire de Chennevières en 1791 ; ne prête pas serment.

CACHEUX Joseph Louis – Deuxième vicaire à Montlhéry en 1791 ; prête serment.

CALLAN Jacques Patrice (1740-...) – Né en Irlande, curé de Bondoufle en 1788 ; prête serment ; arrêté en l'an III (rétractation du serment) ; n'exerce pas en l'an VI mais est ministre du culte à Villecresnes en l'an VII (1798).

CALONNE Charles Ferdinand (1745-...) – Né à Amiens (Somme) ; curé de Leudeville en 1791 ; prête le serment CC (avec restriction) marié en l'an II avec une diseuse de bonne aventure.

CAUDEVILLE – Vicaire de Villecresnes en 1791 ; ne prête pas le serment CC.

CAUVIN Grégoire Jean Philippe (1756-1833) – Né à Cratot (Manche) ; vicaire d'Arpajon ; refuse le serment CC et s'exile avec Guinchard en Angleterre ; n'exerce pas en l'an VI.

CROSNIER – Curé d'Auvernaux en 1791.

DELANNEY Jean-Michel (1752-1830) – Né à Saint-Martin-du-Bois (Calvados) ; curé de Mennecy de 1778 à 1793 ; prête serment ; marié en 1793 ; abdique le 14 brumaire an II ; maire de Mennecy puis officier municipal, joue un rôle actif dans la déchristianisation au point d'être surnommé le « Marat de Mennecy » ⁶.

DELESTACHE Charles Edmée (1732-1816) – Curé de Leudeville en 1791 ; prête serment.

DESCHAMPS-DUMESNIL Jean Robert – Né à Lisieux (Calvados) ; curé de Savigny en 1791 ; prête serment (discours dans l'*Almanach de Corbeil* de 1792) ; abdiquera mais à Évreux.

DESROUULT (1755-1838) – Né à Caen (Calvados) ; curé « intrus » de Leudeville (après Delestache) ; prête serment ; abdique le 9 frimaire an II ; se marie à Colombes dont il sera le maire (renseignements complets sur sa carrière dans le fichier Staes).

DOMMERGUE Jean – Curé de Limeil en 1791 ; prête serment ; abdique en brumaire an II et dépose ses lettres de prêtrise à la société populaire de Villeneuve-Saint-Georges.

DORGET Simon (1742-1804) – Né à Étioilles, fils de laboureur ; curé de Lisses en 1791 ; prête serment CC avec restriction ; arrêté ; exerce à Soisy-sur-Seine en juin 1795 et en l'an VI ⁷.

DOYE François Louis Joseph (1741-...) – Né à Madrid ; curé de Saintry en 1791 ; prête le serment CC ; marié en l'an II ; une fille ; abdique ; joue un rôle actif dans la déchristianisation ⁸.

DUCHAMP Gabriel Antoine (1732-1819) – Né en Corrèze ; a prêté le serment ; exerce en 1792 ; abdique le 23 brumaire an II à Villeneuve-Saint-Georges, curé en ce lieu en l'an VI.

DUVAL Vincent (décédé en 1807) – Curé de Saint-Jacques de Corbeil en 1791 ; refuse le serment CC ; détenu ; n'exerce pas dans le district en l'an VI.

DUCHEFD'EAU Antoine – Vicaire d'Égly.

5. Voir *Ibid.*, p. 70.

6. Voir : *Mennecy sous la Révolution*, op. cit. et 89 en Essonne, n° 4-5, p. 46.

7. Voir 89 en Essonne, n° 4-5, p. 76.

8. Voir *Ibidem*, p. 71.

FERET Jacques Rémy (1745-...) – Né à Amiens (Somme) ; curé de Juvisy en 1791 ; prête le serment CC ; quitte le district en ventôse an II.

FLEURY – Curé d'Avrainville ; prête le serment CC en 1791.

FROISSARD Antoine François (1723-1799) – Né à Cathigny (?) ; curé de Villeneuve-Saint-Georges en 1791 (depuis 1760) ; cité par la « *Feuille Villageoise* » pour un article en faveur des prêtres (n° 31, avril 1794) ; dément dans les « *Nouvelles Ecclésiastiques* » ; détenu en l'an II et libéré six mois après sur pétition de ses paroissiens (vendémiaire an III).

GADOT Claude Louis Nicolas (décédé en 1802) – Né à Paris ; curé de Boissy-Saint-Léger en 1791 ; ne prête pas serment ; arrêté à Paris ; exilé à Liège.

GALLUCHAT Jean François (1745-1820) – Né à Paris ; vicaire de Notre-Dame de Corbeil en 1791 ; prête serment.

GALOPIN DE LA MAZURE Pierre – Né à Lisieux (Calvados) ; curé de Ris en 1791, prête serment, mais renonce à exercer pour des litiges avec la municipalité au début de 1792⁹.

GAMAS François Adrien (1736-1819) – Né à Valognes (Manche) ; curé de Santeny en 1791 ; prête serment ; exerce à Santeny en l'an VI après être passé à Évry et Brie-Comte-Robert.

GANDILLON Jean (1755-1827) – Né à Allanche (Cantal) ; curé de Sainte-Geneviève-des-Bois en 1791 ; prête le serment CC, abdique et livre ses lettres de prêtrise ; exerce en l'an VI à Sainte-Geneviève.

GAUDREAU Nicolas (1744-1792) – Né à Paris ; curé de Vert-le-Petit de 1778 à 1792 ; victime des massacres du 2 septembre 1792 à Paris (à Saint-Firmin) ; sera proposé pour la béatification¹⁰.

GAUTHIER Joseph Alexis (1740-1813) – Né à Saint-Claude (Jura) ; curé de Leuville en 1791 ; prête le serment CC ; exerce à Leuville en l'an VI (il a été professeur de théologie à la nouvelle Sorbonne).

GENAIN OU GENIN Gilbert Mathieu (1743-1802) – Né à Strasbourg (Bas-Rhin) ; curé de Savigny en 1791 ; prête le serment CC ; abdique le 8 frimaire an II et dépose ses lettres de prêtrise ; se marie le 13 frimaire an II avec une femme de 58 ans, n'exerce pas en l'an VI dans le district.

GIRARD Joseph – Né à Lyon (Rhône) ; vicaire d'Évry en 1791, refuse le serment CC.

GONTARD Augustin François (1711-...) – Né à Avignon ; curé de Notre-Dame de Corbeil en 1791 ; prête le serment CC, quitte rapidement le ministère.

GRANDJEAN François (1757-1820) – Né en Meurthe-et-Moselle ; curé de Brétigny en 1791 ; prête le serment CC ; exerce toujours à Saint-Pierre de Brétigny en l'an VI ; a obtenu ses certificats de civisme.

GUÉRARD Jean Baptiste (1722-1800) – Né à Hescamps (Somme) ; curé d'Avrainville depuis 1755 ; prête le serment CC ; abdique le 27 frimaire an II ; exerce à Arpajon en l'an VI.

GUERRE Claude (1755-1815) – Né à Bourges ; vicaire de Soisy-sous-Étiolles en 1791 ; prête le serment CC ; curé de Rians (Berry) en 1792 ; abdique le 19 frimaire an II ; sera curé à l'extérieur du district en 1803¹¹.

9. Voir : *Quand Ris et Orangis s'appelaient Brutus*, op. cit. et 89 en Essonne, n° 4-5, p. 66-68.

10. Voir : SABATIÉ, *Les martyrs du clergé*.

11. Voir 89 en Essonne, n° 4-5, p. 75.

GUEZ Jean-François – Curé de Nainville ; prête serment CC en 1791 ; détenu en vendémiaire an III à Corbeil.

GUILLAUME Jacques Antoine – Curé de La Norville ; prête le serment CC ; décède à l'hospice de Versailles en pluviôse an II.

GUINCHARD – Curé d'Arpajon en 1791 ; ne prête pas le serment ; exerce en l'an VI à Arpajon ¹².

GUIOT Joseph André (1739-...) – Né à Rouen (Seine-Maritime) ; prier de Saint-Guénault de Corbeil en 1791 ; prête le serment CC ; arrêté le 1^{er} novembre 1793 ; relâché en germinal an II ; exerce à Corbeil en l'an III et l'an VI ; auteur de l'*Almanach de Corbeil* et d'*Adieux à ses paroissiens* (1802).

HERBIN Nicolas (1711-1793) – Né à Dammartin (Haute-Marne) ; curé de Monthéry en 1791 ; prête serment ; meurt en avril 1793.

JAMES Jean (1739-1806) – Né dans la Manche ; curé de Courcouronnes en 1791 ; prête serment.

JOZON Pierre Germain (1763-...) – Né à Lieusaint (Seine-et-Marne) ; curé de Saint-Germain-le-Vieux-Corbeil en 1791 ; prête le serment CC ; abdique et livre ses lettres de prêtrise le 19 brumaire an II ; n'exerce plus en l'an VI.

JUNOT Pierre Auguste – Vicaire de Longpont en 1791 ; prête le serment CC.

LAMBOTTE Jean Joseph (1743-...) – Né à Neufchâteau (Vosges) ; curé de Vert-le-Grand en 1791 ; prête le serment CC ; détenu au Luxembourg en l'an II ; n'exerce pas en l'an VI, mais est curé de Lisses en 1801.

LAROCQUE (de) – Curé de Draveil depuis 1763 ; prête le serment CC en 1791 ; démissionne le 27 brumaire an II « à cause de sa vue ».

LAURENT Jean Louis (1753-...) – Vicaire d'Ablon en 1791 ; prête le serment CC ; exerce à Ablon en l'an VI.

LAURENT Pierre (1732-1804) – Né à Paris ; curé de Varennes depuis 1784 ; prête le serment CC en 1791 ; devient officier public en brumaire an II et quitte ensuite le district.

LAVAL François (1742-1812) – Né à Linay (Ardennes) ; père laboureur ; curé de Fontenay-le-Vicomte depuis 1774 ; prête le serment CC en 1791 ; résigne pour « infirmité ».

LE BARBANCHOU Honoré Thomas – Né dans la Manche ; prononce le serment CC à Essonnes (octobre 1791), mais est bientôt nommé curé de Vert-le-Petit ; abdique et livre ses lettres de prêtrise le 22 brumaire an II.

LEBLANC Flour – Curé de Cheptainville en 1791 ; prête le serment CC.

LE BONHOMME Guillaume Bertrand (1720-...) – Né à St-Malo (Ille-et-Vilaine) ; curé de Montgeron en 1791, prête serment puis se rétracte ; marié en messidor an II ; détenu à 80 ans (?) ; auteur d'un discours publié sur le serment ¹³.

LEBOULLIER Gilles Édouard – Curé de Valenton depuis 1764 ; prête le serment CC en 1791 ; abdique et livre ses lettres de prêtrise (carrière complète dans le fichier Staes).

LEBRETON Nicolas – Curé de Saint-Spire de Corbeil ; prête le serment CC en 1791 (discours édité).

12. Voir : ALLIOT, *Les curés d'Arpajon, op. cit.*, et *89 en Essonne*, n° 4-5, p. 81.

13. Voir GATINOT, *Le serment constitutionnel du clergé à Montgeron dans Bulletin de la Société historique... de Corbeil... Hurepoix*, n° 99, p. 115-118.

LECERF Jean – Deuxième vicaire d'Arpajon ; devient curé après le départ de Guinchard et Cauvin ; abdique et livre ses lettres de prêtrise le 28 brumaire an II ; instituteur et capitaine de la garde nationale, il a prononcé le panégyrique de Simonneau, maire d'Étampes, tué lors des troubles frumentaires en Beauce en 1792¹⁴.

L'ÉCRIVAIN Martin Toussaint (1728-1811) – Né à Villebon (Seine-et-Oise) ; père vigneron ; curé de Grigny depuis 1772 ; prête serment ; résigne en août 1792 mais reste officier public et exerce à Grigny en l'an VI.

LEDOUX Cantien – Né à Montlhéry (Seine-et-Oise) ; vicaire de Bruyères-le-Châtel ; prête serment ; arrête d'exercer fin 1791.

LEDUC (1755-...) – Né dans la Seine ; curé (élu) de Villecresnes ; prête serment ; abdique.

LEGORGEU François Jean Martin (1755-1833) – Né dans le Calvados ; vicaire de Brunoy en 1791 ; prête serment ; abdique et livre ses lettres de prêtrise le 3 frimaire an II ; n'exerce pas en l'an VI, mais sera curé à l'extérieur du district en 1802.

LEGRAND Martin (1735-1820) – Né à Paris ; curé de Quincy depuis 1784 ; prête le serment CC en 1791 ; exerce à Montgeron dès prairial an III (juin 1795) ; arrêté et relâché ; exerce en l'an VI à Montgeron dont il reste curé en 1802.

LEGROS René (1729-1809) – Né à Puiseaux (Loiret) ; curé de Ballancourt en 1791 ; prête le serment CC ; exerce en l'an VI à Ballancourt dont il reste curé en 1803⁴.

LEMPERÏÈRE Pierre Jacques (1742-...) – Né à Bures (Sarthe) ; vicaire de Draveil en 1791 ; prête le serment CC ; quitte le district en 1792.

LEPITRE Henry (1740-1821) – Né à Arpajon ; curé d'Épinay-sur-Orge en 1791 ; prête le serment CC avec restriction ; exerce à Épinay en l'an VI et reste curé en 1801¹⁵.

LEPITRE Jacques François (1734-1824) – Né à Arpajon (frère du précédent) ; curé de Saint-Germain-lès-Arpajon depuis 1778 ; prête le serment CC en 1791 ; détenu à Corbeil en pluviôse an III ; exerce à nouveau en l'an VI à Saint-Germain dont il reste curé en 1801¹⁵.

LEROY Jean-Michel (1738-...) – Carme, vicaire de Juvisy ; prête le serment CC en 1791 (?).

L'HUILLIER Charles François (1742-1800) – Né à Versailles, fils de « bourgeois » ; curé de Linas depuis 1784 ; prête le serment CC en 1791 ; abdique et remet ses lettres de prêtrise le 21 pluviôse an II (?); exerce à nouveau à Linas en l'an VI.

LIÉGEOIS François – Curé de Marolles-en-Brie en 1791 depuis 1783 ; prête le serment CC ; exerce jusqu'en juin 1792.

LOIZELLE Jean Antoine Mathieu (1763-...) – Né à Paris ; fils de marchand cafetier ; vicaire de Villeneuve-Saint-Georges en 1791 ; prête le serment CC ; se marie en frimaire an II, un enfant.

LUTHIER Olivier (1739-1794) – Né à Versailles ; curé de Courcouronnes en 1791 ; prête le serment CC avec restriction ; arrêté en août 1792 ; se réfugie en Angleterre où il meurt.

MACQUIN Denis (1739-1798) – Né à Meaux ; curé de Mandres en 1791 ; prête le serment CC ; se marie en septembre 1793 avec une religieuse de 31 ans ; un enfant en novembre 1793 ; n'exerce plus en l'an VI.

14. Voir 89 en Essonne, n° 4-5, p. 82.

15. *Ibidem*, p. 58-63.

MAILLARD Alexis (1735-1791) – Curé de Cheptainville en 1791 ; refuse le serment.

MARIETTE Charles Antoine (1747-1802) – Né dans la Seine, fils d'avocat assez aisé ; curé de Marolles-en-Hurepoix au début de 1792 ; a prêté le serment CC ; détenu après une pétition des paroissiens ; exerce à Corbeil en l'an VI.

MARTIN Louis (1744-1812) – Né à Corbeil, curé de Montceaux en 1791 ; prête le serment CC ; détenu à la prison Saint-Lazare ; exerce à Corbeil en l'an VI.

MATHIEU Jean Martin (1757-1819) – Né en Meurthe-et-Moselle ; curé de Villabé en 1791 ; prête le serment ; se marie le 5 frimaire an II ; 4 enfants en 1805 ; ne semble pas exercer en l'an VI.

MATHUS Jean Joseph (1735-...) – Vicaire de Brunoy ; prête le serment CC en 1791 ; cesse ses fonctions en juin 1793 ; sera employé dans l'administration.

MELLET René Antoine (1722-1799) – Né à Soisy-sous-Étiolles, fils de chirurgien ; curé de Soisy-sous-Étiolles en 1791 depuis 1755 ; signe des actes à Charenton en 1792 ¹⁶.

MILLE François Bernard (1743-1817) – Né dans la Somme, fils d'un épicier ; curé d'Évry à partir de 1775 ; prête le serment CC en 1791 (discours édité) ; arrêté en pluviôse an II pour avoir dit la messe à la Conception.

MOYNET Louis François (1753-1827) – Né dans la Manche, fils d'avocat ; vicaire d'Essonnes en 1791 ; prête le serment (discours édité) ; commissaire aux grains en 1792 ; n'exerce pas en l'an VI, mais sera curé d'Athis en 1813.

MUGUET Pierre (1734-...) – Né dans le Rhône, Génovéfain ; curé d'Épinay-sous-Sénart en 1791 ; prête le serment CC ; abdique le 28 frimaire an II ; n'exerce pas en l'an VI.

ORANGE François (1755-...) – Né dans la Manche ; curé de Boissy-Saint-Léger en 1791 ; prête le serment CC ; n'exerce plus fin 1792 et devient officier public.

PAGNON Pierre (1751-1809) – Né dans la Loire ; curé de Noiseau en 1791 ; prête le serment CC ; exerce à Chennevières en l'an VI mais sera déporté en 1799 pour avoir rétracté un serment.

PAILLOT Jean-Louis – Curé d'Ormay en 1791 ; prête le serment CC ; abdique le 22 brumaire an II ¹⁷.

PARENT Michel Joseph (1751-...) – Né à Paris ; vicaire de Savigny en 1791 ; prête le serment CC ; marié en 1793 à une femme de 50 ans.

PÉRINET Nicolas Louis (1738-1812) – Né à Paris ; curé de Marolles-en-Hurepoix depuis 1775 ; prête le serment avec restriction en 1791 ; émigré ; n'exerce pas en l'an VI ; sera curé de Marolles en 1802.

PERRET Henry (1742-1817) – Né en Saône-et-Loire ; ancien bénédictin ; curé de Longpont en 1791 ; prête le serment CC ; certificat de civisme ; exerce à Longpont en l'an VI.

PIGEARD Jean Gabriel (1761-...) – Fils de « domestique », maître-ès-arts de l'Université de Paris ; vicaire de Montgeron en 1791 ; prête le serment CC ; officier municipal ; abdique et envoie ses lettres de prêtrise.

PINABEL Gilles François (1738-1813) – Né dans la Manche ; curé de Brunoy depuis 1785 ; prête le serment CC en 1791 ; quitte le district avant la déchristianisation ; sera curé de Goneville en 1803 ¹⁸.

16. *Ibidem*, p. 75-76.

17. *Ibidem*, p. 73.

18. *Ibidem*, p. 26.

PLAIMPOINT (de) Marc Antoine (1732-1812) – Né à Paris, licencié en droit canon ; curé de Villeneuve-le-Roi en 1791 ; prête le serment CC ; abdique et livre ses lettres de prêtrise en brumaire an II (le 20).

POSTEL Julien Augustin (1755-1833) – Né dans le Calvados ; curé de Saint-Vrain en juin 1791 ; prête le serment CC ; est à Viré en l'an III.

POURCIN Nicolas Joseph (1743-1819) – Né à Manosque ; curé de Saint-Philibert de Brétigny en 1791 ; prête le serment CC.

PRÉVOST Louis (1738-1793) – Curé d'Écharcon en 1791 ; prête le serment CC.

QUILLET Robert – Curé d'Athis-Mons ; prête le serment CC en 1791 ; abdique le 23 brumaire an II ; dépose ses lettres de prêtrise à la Convention, « ne voulant pas se souiller par un ministère de jongleries et d'impostures ».

REPICHER Pierre (1759-1835) – Né à Paris ; vicaire de Saint-Vrain en 1791 ; prête le serment CC avec restriction ; sera curé de Brévannes (actuellement commune de Limeil en 1803).

ROSE Jean Baptiste (1726-...) – Né dans l'Allier ; curé de Fleury-Mérogis en 1791 ; prête le serment CC ; abdique en prison le 14 frimaire an II ; arrêté pour avoir célébré le culte.

ROUSSEAU Charles Joseph (1752-1823) – Né dans le Nord ; curé d'Yerres en mai 1791 ; prête le serment CC ; abdique et remet ses lettres de prêtrise le 24 brumaire an II ; n'exerce pas en l'an VI mais sera curé d'Ormoÿ en 1802.

SOUCHET Nicolas Antoine (1746-...) – Né à Paris ; curé de Vigneux en 1791 ; prête le serment CC ; abdique et livre ses lettres de prêtrise le 30 brumaire an II ; marié en messidor an II ; sera adjoint au maire en l'an IX.

THIBAUT Pierre Gaspard (1753-1810) – Né à Paris ; vicaire de Linas en 1791 ; exerce en l'an VI à Saint-Michel-sur-Orge où il terminera curé.

THOMINE Simon (1737-1808) – Né à Arpajon ; curé de Guibeville depuis 1764 ; prête le serment CC en 1791 ; aumônier de la garde nationale ; n'exerce pas en l'an VI mais sera curé d'Avrainville en 1802.

TILLAT Claude (1738-1813) – Né à Angoulême (Charente) ; curé de Viry-Châtillon depuis 1785 ; prête le serment CC en 1791 avec restriction ; abdique le 24 brumaire an II et dépose ses lettres de prêtrise ; emprisonné à Versailles en nivôse an II et relâché ; sera encore curé de Santeny¹⁹.

VAILLANT Jean Baptiste (1741-1820) – Né dans le Pas-de-Calais ; curé d'Yerres depuis 1782 ; ne prête pas le serment ; émigré ; sera aumônier...

VARIN Ambroise Pierre François (1749-...) – Né à Paris ; curé de Saint-Michel-sur-Orge depuis 1778 ; prête le serment CC en 1791²⁰.

PRÊTRES VENUS DANS LE DISTRICT ENTRE 1791 ET L'AN VI

AMI Étienne (1752-1840) – Né en Eure-et-Loir, ancien génovéfain ; était curé en Charente en 1792 et instituteur ; se fixe à Étiolles en l'an III, exerce à Villabé en l'an VI.

ASSELIN Claude (1745-1818) – Né à Paris ; prête serment à Saint-Germain-l'Auxerrois ; exerce peut-être à Mandres en l'an VI.

19. *Ibidem*, p. 29-33.

20. *Ibidem*, p. 38-41.

AUBERT Charles (1756-1821) – Né dans l'Orne ; vicaire de Longjumeau ; prête le serment CC, arrêté en nivôse an II ; exerce à La Norville dès prairial an II.

BANNIER Claude Louis (1746-1815) – Né dans le Puy-de-Dôme ; curé de Dammarie (Seine-et-Marne) en 1788 ; arrêté en septembre 1792 ; curé par élection à Marolles-en-Brie en décembre 1792 ; en thermidor an III, il exerce à Draveil et sera dénoncé par ses paroissiens en 1798.

BEAUCHET Antoine François André (1764-...) – Né à Dourdan, fils d'aubergiste ; a prêté le serment CC ; marié sans enfants ; exerce à Arpajon en l'an VI (?).

BISSON Jacques – Curé « intrus » de Ris ; prête le serment CC ; renvoyé par la commune le 9 brumaire an II (30 octobre 1793) ; arrêté et détenu 18 mois, exerce à Andrézy en l'an VI ²¹.

BONNIER Jean Baptiste – Capucin ; exerce à Essonnes en l'an VI.

BOUCHER Charles Joseph (1740-1817) – Né dans le Pas-de-Calais ; curé de Montoise en 1790 ; exercerait à Crosne en l'an VI.

BUCQUET Louis François Hector Charles Augustin (1754-...) – Né dans la Somme ; a prêté le serment CC en 1791 ; exerce à La Queue-en-Brie en l'an VI.

COLLIGNON Louis François (1738-1816) – Né à Paris ; prête le serment CC en 1791 ; devient curé de Morsang-sur-Orge en 1792 et exerce à Morsang en l'an VI.

DELANPLANCHE Michel (1759-1815) – Célestin ; exerce à Sucy en l'an VI (depuis six mois).

DÉSIR Louis Jean Baptiste (1752-1803) – Né à Paris, fils d'un maître cordier ; curé de Stains en 1791 ; apostasie le 28 brumaire an II ; exerce à Vert-le-Petit en l'an VI et en 1801, instituteur.

DUCHARUT Jean Claude (1744-...) – Né en Haute-Saône, fils de laboureur, récollet ; s'installe à Corbeil en 1792 ; prête le serment L.E. ; arrêté en brumaire an II ; exerce à Corbeil en l'an VI.

GENËT – Né dans la Seine ; fils de négociant ; abdique le 28 brumaire an II ; se marie en thermidor an II ; exercerait à Villemoisson (?) en l'an VI.

GUIARD Pascal Victor (1761-1827) – Né en Seine-et-Marne ; curé de l'Eure ; abdique en germinal an II ; exerce à Ormoy en l'an VI.

HERMIER Louis (1731-1807) – Né à Montlhéry, fils de notaire, curé de Lieusaint où il prête serment en 1791, émet des restrictions ; incarcéré à Melun, déporté à Bordeaux, libéré le 25 mai 1795, curé de Saintry en 1795, puis de Viry-Châtillon ²².

LACROLLE Gabriel (1756-...) – Né dans la Seine ; ancien curé de Cholet, exerce à Savigny de l'an IV à l'an VI.

LA FOURNIÈRE Jean Benoît (1751-...) – Né à Châlons (Marne) ; détenu en l'an II ; exerce à Brunoy en l'an VI.

LANGLOIS François (1728-...) – Né en Moselle, fils de perruquier ; dessert en 1792 la chapelle du duc de Villeroi à Mennecy ; exerce en l'an VI à Mennecy.

LEBOËUF François (1732-...) – Né dans la Marne ; exerce depuis peu à Bruyères-le-Châtel en l'an VI.

LEFÈVRE Nicolas (1756-...) – Né à Ballancourt, fils de vigneron, marié en Seine-et-Marne avec une femme de 22 ans (par Parent, curé de Boissise-la-Bertrand) ; se réfugie à Essonnes pendant la Terreur ; abdique le 28 brumaire an II.

21. *Ibidem*, p. 66-68.

22. G. STAES, *Un prêtre du Hurepoix...* dans *Bull. soc. Corbeil*, 1959, p. 63-83.

LEROY François Richard (1754-...) – Né dans le Calvados ; exerce à Leudeville et Marolles en l'an VI.

MIROUELLE (1751-1805) – Né en Meurthe-et-Moselle ; ancien carme ; curé d'Ozoir en 1791 et député à la législative ; passe à Colombes puis Bondoufle en juin 1793. Exerce-t-il en l'an VI ?

SALLES Pierre (1743-1815) – Né dans le Calvados ; curé de Chaville en 1792 ; abdique le 4 frimaire an II ; redemande ses lettres de prêtrise le 13 thermidor an III ; exerce à Vert-le-Grand en l'an VI et en 1801.

SALLET Gabriel (1732-...) – Né à Paris, ex-capucin ; a prêté les serments ; exerce en l'an V à Épinay-sous-Senart et en l'an VI à Mandres.

SEGARD Pierre André (1742-1811) – Né à Paris, ancien augustin ; a prêté les serments ; professeur ; exerce à Champcueil et Chevannes en l'an VI.

SIDOUX Antoine (1725-...) – Né à Versailles ; minime ; prête le serment L.E. ; se fixe en janvier 1793 à Brévannes et exerce à Limell en l'an VI et en 1801.

THOME Jean Nicolas (1726-1807) – Né à Paris, chanoine de Linas ; abdique et livre ses lettres de prêtrise ; exerce à Égly en l'an VI.

THOURY Jean Baptiste (1752-...) – Né dans la Manche ; marié en mai 1793 ; arrêté ; exerce à Villiers-sur-Marne en l'an VI.

TABLE DES MATIÈRES

Introduction	p. 5
Première partie – ÉTAT RELIGIEUX DU DISTRICT	
Chapitre I Les fidèles : désaffection, conformisme ou foi profonde	p. 11
Chapitre II Le clergé du district	p. 25
Chapitre III Vers la déchristianisation	p. 33
Deuxième partie – LE DISTRICT DANS LA DÉCHRISTIANISATION	
Chapitre I Essai de chronologie	p. 43
Chapitre II Les aspects de la déchristianisation négative	p. 51
Chapitre III Les tentatives de déchristianisation positive	p. 71
Troisième partie – PROBLÈMES D'INTERPRÉTATION	
Chapitre I Les limites et les résistances	p. 93
Chapitre II Essai d'interprétation	p. 113
Conclusion	p. 141
Annexes	
État du clergé du district de Corbeil	p. 145
Répertoire biographique des prêtres du district de Corbeil	p. 149

TABLE DES ILLUSTRATIONS

Carte du district de Corbeil, *p. 10* - Les pascalisants à Mennecey, *p. 16* - Mouvement des mariages à Draveil et Montgeron, *p. 18* - Bras-reliquaire de saint Blaise conservé à Longpont, *p. 20* - Boîte à quêter de l'église Saint-Spire à Corbeil, *p. 20* - Carte montrant l'origine des prêtres du district en 1970, *p. 31* - L'ecclésiastique réfractaire, *p. 34* - Sanctuaire de la collégiale Saint-Spire de Corbeil, *p. 44* - Tableau chronologique de la déchristianisation, *p. 46-47* - Décret de la Convention sur les prêtres mariés, *p. 54* - Abdication du curé d'Arpajon, *p. 59* - Statue de saint Médard dans l'église de Brunoy, *p. 60* - Enquête sur les prêtres à déporter, *p. 63* - Lettre de Crassous sur les presbytères, *p. 65* - Procès-verbal du dépôt des objets de l'église de Ballancourt, *p. 67* - Répartition cantonale des prénoms révolutionnaires, *p. 75* - Thèmes des prénoms révolutionnaires, *p. 79* - Bara, *p. 94* - Fixation des marchés d'Arpajon, *p. 99* - Enquête sur les prêtres du canton de Villeneuve-Saint-Georges, 1796, *p. 102* - Carte du mouvement des prêtres de l'an II à l'an VI, *p. 104* - Tableau général de la déchristianisation, *p. 110* - Carte de la déchristianisation, *p. 111* - Mascarades, *p. 116 et 136* - L'église de Crosne, *p. 140* - Le prêtre assermenté, *p. 144*.

Achévé d'imprimer
en septembre 1990
sur les presses des Imprimeries MAURY
Saint-Georges-de-Luzençon, 12102 Millau

N° d'imprimeur : G90/15307 D
Dépôt légal : septembre 1990.

LISTE DES PUBLICATIONS DISPONIBLES DE LA SOCIÉTÉ HISTORIQUE DE CORBEIL

BULLETINS

Année 1944	Année 1973	Année 1982
Année 1947	Année 1975	Année 1983
Année 1955	Année 1976	Année 1984
Année 1964	Année 1977	Année 1985
Année 1965	Année 1978	Année 1986
Année 1966	Année 1979	Année 1987
Année 1970	Année 1980	Année 1988
Année 1972	Année 1981	

Prix unitaire : 80 F

MÉMOIRES ET DOCUMENTS

- XI - *Juvisy au XVIII^e siècle. - Le détournement du Pavé royal de Lyon. Ses conséquences économiques et humaines*, par Louis BRUNEL.
Prix : 70 F
- XII - *La population du Sud de Paris aux XVI^e et XVII^e siècles*, par J.M. MORICEAU et *L'oppidum de Champlan*, par P. DUMONTIER.
Prix : 35 F
- XIII - *Un notable de Brunoy au début du XIX^e siècle : le général ambassadeur Antoine Dupont-Chaumont, 1759-1838*, par J. GAUCHET.
Prix : 35 F
- XIV - *L'immigration dans le doyenné d'Étampes après la guerre de Cent Ans*, par J. DELIVRÉ et *L'Hôtel-Dieu d'Étampes de 1695 à 1789*, par J.-P. CROCY.
Prix : 70 F
- XV - *La déchristianisation dans le district de Corbeil, 1793-1797*, par S. BIANCHI.
Prix : 70 F

TABLE GÉNÉRALE 1894-1984 : 20 F

* *
*

Nous disposons de bulletins de la Société d'études historiques et géographiques d'Athis-Mons et de la plaine de Longboyau :

n° 1, octobre 1947,	<i>prix 5 F</i>	n° 5, décembre 1948,	<i>prix 5 F</i>
n° 2, janvier 1948,	<i>prix 5 F</i>	n° 6, année 1949,	<i>prix 30 F</i>
n° 3, avril 1948,	<i>prix 5 F</i>	n° 7, année 1950,	<i>prix 30 F</i>
n° 4, juillet 1948,	<i>prix 5 F</i>	Collection complète,	<i>prix 80 F</i>

C.C.P. de la Société : Paris 1508-40 M